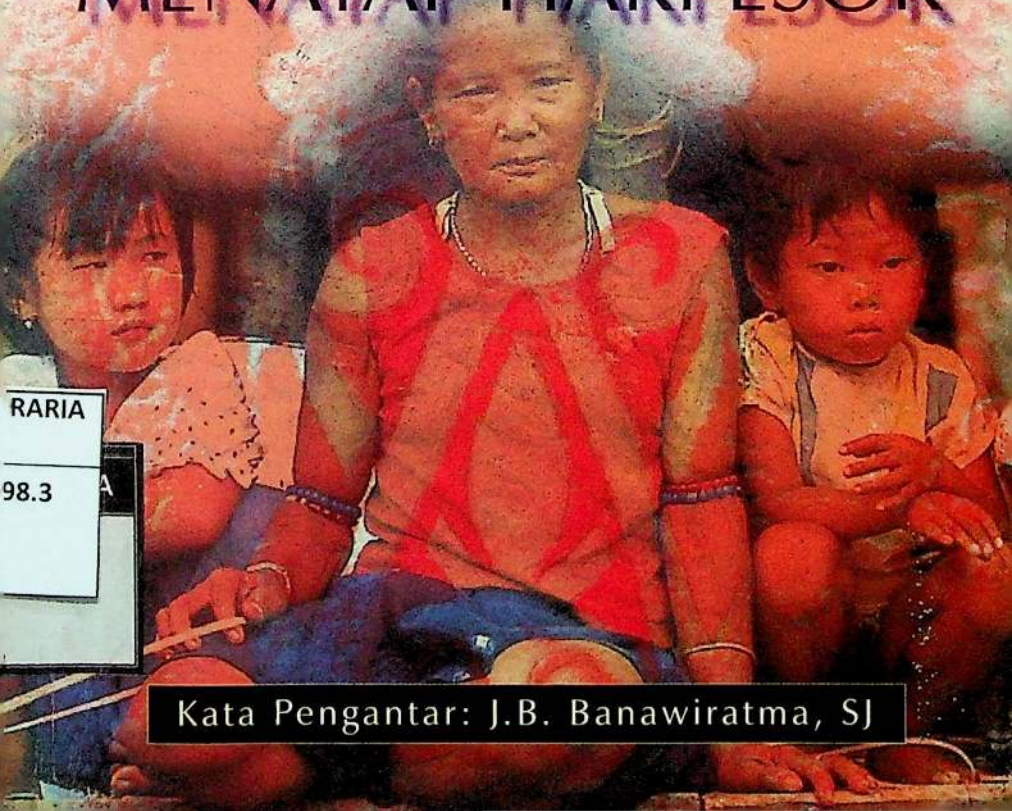
Grasindo
GRAMEDIA WIDIASARANA INDONESIA

ROEDY HARYO WIDJONO AMZ

MASYARAKAT DAYAK MENATAP HARI ESOK



RARIA
98.3

Kata Pengantar: J.B. Banawiratma, SJ

Bumi Kalimantan yang kaya dan luas sering dijuluki "lumbung republik", menurut penelitian Heine Geldern (1945) telah menarik perhatian para pedagang negeri Cina sejak permulaan dinasti Han, atau abad pertama sesudah Masehi. Tak hanya dari Cina, para pedagang dari Parsi, India, dan Arab pun berdatangan ke Borneo. Mereka menjalin hubungan perniagaan dengan penduduk asli dengan membarter guci, piring, dan tempayan dengan hasil bumi Borneo, seperti: madu, damar, rotan, getah perca, *borneo tallow,* dan gaharu (*aquilaria*).

Hingga kini para "pedagang", baik atas nama pembangunan maupun didasarkan kepentingan pribadi, tetap melihat Kalimantan potensial mendatangkan keuntungan. HPH, HTI, dan berbagai proyek lain di Kalimantan di satu sisi memang mendatangkan manfaat bagi penduduk asli. Namun, di sisi lain sekaligus menimbulkan ekses negatif.

Sementara itu, budaya sebagai identitas masyarakat Dayak kini sedang terancam musnah. Sumber daya alam yang menjadi *staff of life*, terus-menerus dikeruk. Demikian pula pembangunan yang diharapkan tampil sebagai "panglima" belum menunjukkan adanya efek rembesan ke bawah (*trickle down effect*).

Perancang pembangunan nasional dan regional, pemutus kebijakan dan birokrat, LSM, budayawan, dan komunitas cerdik cendekia perlu membaca buku ini. Terutama karena topik yang dibahas aktual dan urgen, sehingga bisa dijadikan contoh kasus untuk melihat, menilai, dan menangani eksploitasi sumber daya alam di wilayah lain dalam wacana dan konsepsi "manusia sebagai subjek pembangunan".

Grasindo
GRAMEDIA WIDIASARANA INDONESIA
Mitra Terpercaya Kalangan Pendidikan
Penerbit PT Grasindo
Jl. Palmerah Selatan 22-28
Jakarta 10270

ISBN: 979-669-336-4

SANTO
PUST
307

Sanksi Pelanggaran Pasal 44
Undang-Undang Nomor 12 Tahun 1997 Tentang
Perubahan atas Undang-Undang Nomor 6 tahun 1982
Tentang Hak Cipta Sebagaimana Telah Diubah dengan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1987

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).

2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp50.000.000,- (lima puluh juta rupiah).

ROEDY HARYO WIDJONO AMZ

MASYARAKAT DAYAK MENATAP HARI ESOK

Grasindo
GRAMEDIA WIDIASARANA INDONESIA
Penerbit PT Gramedia Widiasarana Indonesia bekerja sama dengan Lembaga Bina Benua Puti Jaji-LPPS-KWI, Jakarta, 1998

MASYARAKAT DAYAK
MENATAP HARI ESOK
Roedy Haryo Widjono AMZ

GM 602 98.075
Hak Cipta dilindungi oleh Undang-Undang
All rights reserved
Penerbit PT Grasindo, Jl. Palmerah Selatan 22-28, Jakarta 10270
Desain Sampul oleh Rully Susanto
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit PT Grasindo bekerja sama dengan Lembaga Bina Benua Puti Jaji-LPPS-KWI
Anggota IKAPI, Jakarta, 1998

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Dicetak oleh Percetakan PT Gramedia, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab Percetakan

Penuh ketulusan dipersembahkan untuk:

Mgr. Michael Coomans MSF almarhum,
dialah guru sekaligus sahabat dalam mempelajari
kebudayaan Dayak.

Mgr. Yulius Aloysius Husin MSF almarhum,
semasa hidupnya dialah "ayah" sekaligus guru rohani yang
bijak.

Karnella istriku, juga kedua anakku Galih dan Sukma,
merekalah "mentari" yang tak pernah berhenti berpijar
memberi semangat.

Terutama suku Dayak tercinta,
karena merekalah "samudra" pengetahuan yang mengalir
tak berkesudahan.

Daftar Isi

Sambutan J.B. Banawiratma, SJ ix
Kata Pengantar xv

Bab 1 : Terombang-ambing Diterjang Gelombang Peradaban 1

A. Pribumi Kalimantan: Daya' - Dyak - Daya atau Dayak 1
B. Runtuhnya Kehidupan Komunitas Rumah Panjang 9
C. Revitalisasi Lembaga Adat Dayak: "Suatu Kebutuhan Mendesak" 14
D. Gejala Krisis Aksiologis pada Masyarakat Dayak 30
E. Revitalisasi Budaya Dayak 32
F. Dilema Transformasi Budaya Dayak 37

Bab 2 : Kearifan Tradisional Tercabik Modernisasi 57

A. "Jangan Dikira Hutan Kalimantan Hanya Berisi Kayu": Pelajaran dari orang Dayak tentang Perniagaan 57
B. Masyarakat Adat Senantiasa Arif Mengelola Hutan 65
C. Simpukng Munan Dayak Benuaq: Kearifan Tradisional Pengelolaan Sumber Daya Hutan 74

D. Tradisi Masyarakat Dayak dan Hasil Hutan Bukan Kayu 89

Bab 3 : Menjadi Orang Asing di Negeri Sendiri 97

A. Hak Ulayat di Kalimantan: Antara Ada dan Tiada 97
B. Kasus Pertanahan dan Hak Rakyat Atas Pembangunan 114
C. "Lapar" Tanah 119
D. "Politik Agraria Indonesia" Penisbian terhadap Hak Adat Atas Tanah .. 124

Bab 4 : Masa Depan Masyarakat Dayak 131

A. Berburu Ringgit ke Negeri Jiran 131
B. Kisah Perlawanan dalam Kesaksian Sebuah Syair 136
C. Bertaruh Nasib di Kebun Sawit: Tragedi "cultur stelsel" dalam Bungkus Baru "contract forming" 143

Daftar Pustaka 151
Biografi Singkat 161

Sambutan
J.B. Banawiratma, SJ

Identitas Budaya dan Pemberdayaan Masyarakat Dayak

Terbitnya buku *Masyarakat Dayak Menatap Hari Esok* ini kita sambut baik. Meskipun buku ini merupakan kumpulan karangan, secara keseluruhan menjadi bunga rampai informasi akurat mengenai situasi rakyat Dayak menyangkut kehidupan kultural, ekonomis, dan politis, termasuk telaah kritis mengenai hukum yang berlaku. Informasi dan penalaran yang ada dalam buku ini bukanlah sekadar laporan yang berpura-pura ilmiah tanpa pemihakan. Seandainya demikian, maka cerita penelitian dan permenungannya pantas dicurigai, karena keilmiahan bukanlah objektivitas bebas nilai, melainkan objektivitas yang muncul dari kepedulian dan kebersamaan dengan yang diceritakan.

Mengikuti istilah A. Giddens, penelitian *sosial kritis* melibatkan peneliti pada cita-cita perubahan sosial. Cerita mengenai situasi akurat ini jelas memihak, yakni memihak masyarakat Dayak yang menjadi korban, memihak berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan seraya

mengharapkan trasnformasi sosial yang lebih adil, manusiawi dan merdeka. Menurut epistemologi sementara kaum feminis, keilmiahan tidaklah hanya melibatkan *brain*, melainkan juga *heart* dan *hand*. Penelitian sosial ilmiah tanpa keterlibatan sosial perlu dipertanyakan keilmiahannya dan barangkali juga "sponsor" di belakangnya. Sdr. Roedy tidak menulis buku ini dari kejauhan, melainkan dari pilihan dan tindakan bagi dan bersama masyarakat Dayak. Merekalah yang dicintai sebagai "samudera" pengetahuan yang mengalir tak berkesudahan, yang memiliki keluhuran martabat beserta hak-hak manusiawinya.

Diskusi mengenai hak-hak asasi di dunia pertama sering menekankan hak-hak sipil dan politis berdasarkan kemerdekaan pribadi, sedangkan di dunia ketiga menekankan pembebasan dan keadilan menyangkut kebutuhan-kebutuhan pokok, makanan, perumahan, sandang, kesehatan dan pendidikan dasar. Secara sederhana, terdapat ketegangan antara prioritas makanan dan kebebasan individu. Namun, ketegangan itu dapat bertemu dalam pilihan yang rasional dengan hati yang bertanggung jawab. Konflik antara rakyat kecil yang lemah dengan orang-orang besar yang kuat haruslah diselesaikan melalui keadilan bagi semua, tanpa mengambinghitamkan atau mengorbankan yang kecil dan lemah. Manakah yang harus diprioritaskan makanan atau kemerdekaan? Yang harus didahulukan adalah mereka yang tidak mempunyai keduanya, yang tidak memiliki makanan maupun kemerdekaan. Oleh karena itu, rakyat miskin dan tersingkir, yang tak berdaya secara ekonomis dan politis harus mendapat prioritas atas mereka yang memiliki kekuatan ekonomis maupun politis. Hal ini akan lebih jelas kalau kita menggunakan pendekatan holistik. Cakrawala holistik menghadapkan kita langsung pada apa dan siapa saja yang tidak mendapat perhatian dan yang paling menderita, yang terasing secara kultural, ekonomistis dan politis dan dari ling-

kungan hidup yang sehat. Retorika harmoni, kekeluargaan dan kesatuan tanpa pilihan dan tindakan prioritas semacam itu hanyalah dengan manipulatif yang berbohong dan menindas. Pertimbangan ini sangat menentukan, sebab benar kiranya yang dikatakan oleh S. Hall bahwa politik semakin kurang merupakan sarana partisipasi demokratis, melainkan semakin menjadi sumber untuk mengoptimalkan tercapainya kepentingan pribadi atau golongan. Pasar merupakan gambaran pokok dari segala aspek kehidupan yang meruntuhkan rasa moral objektif dan perlunya menempatkan diri sebagai yang terlibat secara mendalam dengan rakyat banyak.

Pendekatan yang digunakan Sdr. Roedy dapat disebut *pendekatan kultural* dengan memasukkan segi-segi struktural dari kehidupan politik maupun ekonomi. Budaya Dayak tidak dibela dengan semangat tradisionalisme tertutup. Begitu pula tidak dengan semangat antitradisi. Di zaman globalisasi yang semakin meningkat sekarang ini semakin jelas bahwa tidak ada budaya yang tidak tersentuh pengaruh luar dan tidak bertali-temali dengan bidang-bidang kehidupan lainnya. Alternatif yang dipilih adalah menuju transformasi budaya yang lebih manusiawi melalui respons kritis terhadap ide kemajuan dan pengaruh yang dipaksakan dari luar.

Sebagai gerakan kultural perjuangan demi identitas rakyat merupakan perjuangan keadilan dalam bentuk pembebasan menuju aktualisasi diri dan persatuan sejati dengan semua. Jelas bahwa perjuangan identitas budaya bukanlah primordialisme, sektarianisme, melainkan nilai universal kemanusiaan. Pendekatan kultural menolak pemaksaan atau penyatuan monokultural. Perjuangan identitas budaya merupakan perjuangan pluralisme dengan hak-haknya. Identitas budaya Dayak hanya dihargai dan diperkembangkan demi kesejahteraan bersama kalau rakyat Dayak sendiri ikut menentukan alternatif-alternatif dalam berbagai kehidupan. Kalau tidak demikian, maka

pemeliharaan budaya Dayak sebenarnya merupakan *manufactured culture* melulu demi keuntungan para pelaku bisnis.

Suatu hal penting tidak terlupakan, yakni pemeliharaan lingkungan hidup. Manusia tidak terlepas dengan lingkungan hidup dan kalau lingkungan hidup hancur, rakyat kecil dan miskinlah yang paling terkena. Sebab, mereka tidak mempunyai alternatif lain sebagai sumber kehidupan. Sekarang ini kebijaksanaan tradisional dengan cakrawala kosmis holistik terhadap kehidupan makin banyak mendapat perhatian dan dipelajari sebagai guru bagi pendekatan sekular sempit. Cerita mengenai cakrawala kosmis holistik dari masyarakat Dayak menambah pustaka dan guru bagi kehidupan yang holistik dan terkoyak-koyak.

Buku ini memperjuangkan nilai atau tujuan yang jelas, yakni identitas budaya dan pemberdayaan masyarakat Dayak. Pemberdayaan rakyat yang menyentuh seluruh bidang dan aspek kehidupan akhirnya mencita-citakan agar rakyat mengatasi keterasingan dan ketidakberdayaan melalui perubahan sosial begitu rupa sehingga mereka mampu mengontrol pengaruh-pengaruh dari luar dan sumber-sumber daya kehidupan mereka. Hal itu berarti bahwa rakyat dibebaskan:

(1) Dari keterasingan dan marginalisasi ekonomis menuju kesejahteraan dan akses terhadap sumber-sumber daya untuk hidup, seperti lingkungan hidup, tanah, pekerjaan, pelatihan, pelayanan jasa dan manfaat proyek-proyek yang dijalankan.

(2) Dari keterasingan dan dominasi pengartian kultural menuju kesadaran kritis akan situasi sosial yang disebabkan oleh ketidakadilan dan diskriminasi sosial. Situasi demikian bukanlah tidak bisa diubah karena berasal dari Tuhan, melainkan dapat dan harus diubah sesuai dengan

rencana Tuhan yang menghendaki persaudaraan semua orang.

(3) Dari keterasingan dan peminggiran politis menuju organisasi dan partisipasi dalam proses dan pengambilan keputusan.

(4) Dari ketidakberdayaan melawan kekerasan dan pelecehan menuju pemberdayaan untuk mengontrol situasi dan pengaruh demi membela keluhuran martabat dan hak-hak mereka.

Jika hal-hal itu terjadi, rakyat seluruhnya, laki-laki dan perempuan, yang tidak berdaya menjadi berdaya melawan bermacam-macam kekerasan dan pelecehan, rakyat mampu mengontrol dan menguasai pengaruh dan situasi untuk mempertahankan dan mengembangkan keluhuran martabat dan hak-hak mereka. Tidakkah penguasaan oleh rakyat semacam ini yang disebut *kedaulatan rakyat?*

Akhir kata, setiap penelitian selayaknya menimbulkan diskusi serta menggugah penelitian baru. Semoga buku ini juga berfungsi demikian.

Yogyakarta, 11 Maret 1998

Kata Pengantar

To Thi Anh, seorang perempuan budayawan dan cendikiawan berkebangsaan Vietnam menegaskan, modernisasi adalah suatu realitas masalah yang tak terelakkan pada negara-negara yang sedang berkembang. Bahkan menurutnya, bangsa-bangsa di negara yang sedang berkembang akan menjadi korban kemajuan teknologi dan ideologi yang datang dari Barat. Dengan demikian, modernisasi senantiasa mengandung persoalan yang berdimensi universal, karena terjadinya benturan nilai-nilai budaya yang menggoncangkan sendi-sendi kehidupan manusia. Tragedi sosial itu, senantiasa akan terus berulang (*Nilai Budaya Timur dan Barat: Konflik atau Harmon, PT Gramedia, Jakarta 1984*).

Suatu realitas yang tak terelakkan pula, yakni tidak ada lagi pemimpin bangsa di mana pun, yang mampu membendung bahkan menghalau gelombang modernisasi dan tetap bersikukuh mempertahankan nilai-nilai budayanya sendiri. Pada konteks inilah, sesungguhnya umat manusia sedang terlibat dalam persoalan identitas budaya di masa depan. Benarkah arus peradaban terkini sedang menuju kebudayaan universal? Apakah hal itu berarti, akan terjadi suatu penyeragaman keunikan budaya, sekaligus penghancuran menyeluruh ciri khas suatu bangsa?

Sesungguhnya, persoalan di atas tak mudah dijawab. Bahkan kian menjadi pelik, tatkala persoalan itu disentuhkan dengan sejumlah teori modernisasi. Ambil contoh pada teori W.W. Rostow yang mengagungkan lima tahapan proses pembangunan, yakni dari (1) masyarakat tradisional; ke (2)

prakondisi untuk lepas landas; (3) lepas landas; (4) bergerak ke kedewasaan: dan tiba di (5) zaman konsumsi masal (*Arief Budiman, Teori Pembangunan Dunia Ketiga, PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1995*). Pada hakikatnya, teori Rostow ini sebagaimana teori-teori modernisasi lainnya (Harrod-Domar; Max Weber; David McClelland; Bert Hoselitz; Alex Inkeles dan David Smith), didasarkan pada dikotomi masyarakat tradisional dan masyarakat modern. Tentu saja hal itu merupakan ancaman tersendiri bagi kekayaan tradisional yang dimiliki oleh para bangsa.

Sementara itu, Franz Magnis Suseno menegaskan adanya kesan kuat di mana kebudayaan semakin menjadi komoditas, yang seakan-akan hendak diapropriasi oleh elite kekuasaan, baik elite politik, intelektual, birokrat bahkan elite budaya sendiri (*Filsafat Kebudayaan Politik, Butir-Butir Pemikiran Kritis, PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 1992*).

Menurut Magnis Suseno, apropriasi itu berlangsung dalam dua jalur. Pertama, budaya masyarakat perlu direkayasa supaya sesuai dengan pembangunan. Tentu saja yang merekayasa adalah elite kekuasaan, bukan masyarakat pemilik kebudayaan itu sendiri. Kedua, unsur-unsur positif warisan budaya perlu dipelihara dan perlunya perlindungan bagi budaya terhadap pengaruh buruk dari luar. Namun, sama dengan jalur pertama, bahwa demi budaya bangsa, elite kekuasaanlah yang sebaiknya menentukan arah pembangunan. Sesungguhnya, substansi pemikiran Franz Magnis Suseno mengantar pada suatu pertanyaan kritis, "Bagaimana suatu bangsa dapat membangun dirinya menjadi bangsa yang modern tanpa kehilangan identitas kebudayaannya?"

Dalam konteks lokal, pertanyaan itu juga berlaku bagi masyarakat Dayak. Lantaran saat ini sedang berlangsung suatu proses perubahan pada masyarakat Dayak di Kalimantan. Gelombang perubahan itu, sesungguhnya merupakan akibat dari pembangunan, terlebih pengaruh sains dan

teknologi serta masuknya kebudayaan dan nilai-nilai asing ke dalam kehidupan masyarakat Dayak (*bdk. Dr. Soedjatmoko, Pembangunan sebagai Proses Belajar, Tiara Wacana, 1986*). Derasnya gelombang perubahan itu, tak pelak memposisikan masyarakat Dayak "Di Simpang Jalan". Jelas, suatu posisi yang tidak menguntungkan.

Kondisi yang demikian itulah, menjadi pokok pergulatan pemikiran penulis yang terangkum dalam buku ini. Sesungguhnya, buku ini merupakan kumpulan artikel yang pernah dimuat di pelbagai media cetak seperti Mingguan *Hidup* (Jakarta), majalah *Sadhana* (Semarang), SKH *Manuntung* (Samarinda, SKH *Suara Kaltim* (Samarinda), SKH *Akcaya* (Pontianak); juga kumpulan makalah yang dipresentasikan di pelbagai kesempatan lokakarya dan seminar.

Bab Satu dari buku ini, bertutur tentang masyarakat Dayak yang terombang-ambing diterjang gelombang peradaban. Lalu, kehidupan yang terombang-ambing itu, tak pelak melahirkan beberapa persoalan pelik, yakni tercabiknya kearifan tradisional oleh modernisasi (Bab Dua), juga realita sosial yang perih, di mana masyarakat Dayak selaku *indigenous people* di Kalimantan, saat ini justru telah menjadi orang asing di tanahnya sendiri (Bab Tiga). Situasi yang demikian itu, pada akhirnya kian membuat masyarakat Dayak terpuruk menggapai masa depan (Bab Empat).

Tentu saja, secara tulus mesti diakui bahwa ada banyak sosok kawan yang turut berperan, baik dalam proses penulisan artikel maupun merampungkan buku ini. Untuk itu, pada tempatnya saya ucapkan terima kasih kepada mereka.

Ucapan terima kasih itu terutama saya tujukan kepada Theresia Tekla Tirah Liah yang sudi menyusun draf pertama buku ini; juga ucapan terima kasih tulus saya sampaikan kepada Idayu Paramitha yang senantiasa memberi dorongan untuk menyelesaikan buku ini. Demikian juga untuk kawan-kawan di Lembaga Bina Benua Puti Jaji, yang dalam setiap

kesempatan diskusi terus mengilhami penyelesaian buku ini. Dan yang tak mungkin terlupakan adalah istri tercinta Karnella, beserta kedua anakku Galih dan Sukma yang kasihnya terus memancar hingga kini.

Lalu secara istimewa, ucapan terima kasih layak pula dihaturkan kepada para tetua adat suku Dayak yang penuh ketulusan telah rela membimbing saya untuk menekuni kehidupan suku Dayak, yakni Loir Botor Dingit Ketua Sempekat Jato Rempangan di Jelmu Sibak, Petrus Lama Kepala Adat Dayak Benuaq di Benung, Awang Idjau Kepala Adat Besar Dayak Benuaq di Lambing, Hipoq Jaw Kepala Adat Besar Dayak Bahau di Long Hubung. Tentunya ucapan terima kasih perlu juga saya sampaikan kepada semua pihak yang tak dapat disebut satu per satu yang telah berperan dalam penyelesaian buku ini.

Samarinda, Maret 1998
AMZ

Bab 1
Terombang-ambing Diterjang Gelombang Peradaban

A. Pribumi Kalimantan: Daya' - Dyak - Daya atau Dayak

Istilah pribumi (*indigenous people*), menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* terbitan Balai Pustaka (edisi kedua, cetakan pertama (1991), mengandung pengertian penghuni; berasal dari tempat yang bersangkutan. Dalam konteks ini, hal itu dimaksudkan sebagai pokok pertanyaan refleksif tentang siapa sesungguhnya penduduk asli di Pulau Kalimantan? Para peneliti (etnolog dan antropolog) sepakat bahwa penduduk asli Pulau Kalimantan adalah imigran dari daratan Asia, yakni Provinsi Yunan, Cina Selatan. Sehingga secara "pasti" dapat dikatakan, pribumi Pulau Kalimantan adalah keturunan imigran dari Cina Selatan.

Siapa sesungguhnya mereka? Dalam pelbagai literatur, terdapat keragaman penyebutan penduduk asli Pulau Kalimantan ini. Minimal terdapat empat sebutan, yakni Daya', Dyak, Daya, dan Dayak. Padahal mereka lebih mengenal dirinya sendiri sebagai Benuaq, Kenyah, Punan, Bahau, dan lainnya, di mana sebutan itu berdasarkan nama stammenras, atau tempat tinggal dari masing-masing kelompok. Oleh sebab itu, seorang staf peneliti dari Institute of Dayakology Research and Development (IDRD) Pontianak, berpendapat bahwa keragaman penyebutan itu merupakan indikasi tentang kekaburan sebuah identitas dari penghuni asli Pulau

Kalimantan. Sementara ada juga pandangan bahwa sebutan tentang *indigenous people* Kalimantan itu sudah pasti berbeda, karena sebutan itu bergantung pada "lidah" dari kaum pendatang. Jadi, banyaknya sebutan untuk penghuni asli Kalimantan tidak merujuk pada adanya kekaburan identitas. Hal itu sejajar dengan adanya sebutan yang berbeda untuk Jawa, seperti Jawi atau Java.

Terlepas dari semuanya itu, yang jelas istilah Dayak kini merupakan nama kolektif untuk berbagai penduduk asli di Kalimantan yang tidak memeluk agama Islam. Meski demikian, dari berbagai penelitian, terutama Ave dan King (1986) dan Sellato (1986) terungkap bahwa mayoritas orang Melayu di Kalimantan adalah keturunan Suku Dayak yang kemudian memeluk agama Islam. Namun, hingga saat ini, belum ada kepastian berapa banyak kelompok etnis di Kalimantan, yang tergabung ke dalam Dayak. Berkenaan dengan itu, betapa sulitnya mendefinisikan apa yang dinamakan suku bangsa dalam konteks Dayak.

Sejarah Migrasi

Suatu teori yang secara umum diterima oleh pelbagai pihak adalah penduduk asli Pulau Kalimantan berasal dari kelompok-kelompok yang bermigrasi secara besar-besaran dari daratan Asia. Gerakan migrasi itu terjadi sekitar tahun 3000-1500 Sebelum Masehi.

Para imigran yang berasal dari Provinsi Yunan, Cina Selatan, itu dalam kelompok-kelompok kecil. Mereka mengembara ke Tumasik dan Semenanjung Melayu, dan akhirnya menjadi batu loncatan ke pulau-pulau di Indonesia. Sedangkan kelompok lain, memilih "pintu masuk" melalui Hainan, Taiwan, dan Filipina. Oleh sebab itu, suku Murut, di wilayah Utara Kalimantan Timur, diduga pernah masuk dan sempat bermukim di Filipina. Sebagai bukti atas dugaan itu,

mereka mengenal dan menguasai sistem irigasi pertanian, yang tidak dikenal oleh suku-suku lainnya.

Para migran "gelombang pertama" yang memasuki Kalimantan, adalah kelompok Negrid dan Weddid, atau lazim disebut Proto Melayu. Sedangkan migran "gelombang kedua" dalam jumlah yang lebih besar, disebut Deutro Melayu, yang kemudian menghuni wilayah pantai Kalimantan dan kini dikenal sebagai suku Melayu. Kelompok Proto Melayu dengan Deutro Melayu, pada hakikatnya berasal dari negeri yang sama. Perbedaan yang ada, merupakan akibat dari akulturasi kedua belah pihak dan suku-suku lain di Indonesia, selain dipengaruhi pula oleh agama. Untuk itu, muncullah istilah Dayak dan Haloq (sebutan untuk suku lain yang beragama Islam), merupakan penegasan istilah yang bermakna sosio religius semata.

Pengelompokan Suku Dayak

Suku Dayak di Borne (Kalimantan) (Indonesia-Malaysia-Brunei Darussalam), tidak diketahui secara pasti berapa jumlahnya, dalam arti kelompok. Situasi geografis dan demografis, mengakibatkan mereka terisolasi dan terceraiberai. Walaupun semula mereka merupakan satu rumpun, setelah proses kehidupan berlangsung ribuan tahun, mereka seolah-olah tak mempunyai hubungan satu sama lain. Itulah sebabnya, suku Dayak telah menjadi "berkeping-keping", meski demikian masih terdapat raut dasar yang tetap menunjukkan identitas kebersamaan mereka.

Atas dasar itu pula, tidaklah mudah melakukan pengelompokan terhadap suku Dayak. Di dalam pengelompokan itu terdapat banyak versi, yang satu dengan yang lain memiliki kesamaan dan perbedaan. Upaya melakukan klasifikasi dimaksudkan untuk mempermudah pemahaman terhadap pribumi Kalimantan yang unik itu.

Versi pertama, berdasarkan pada kesamaan hukum adat, seperti pandangan H.J. Malinckrodt (1928) yang mengelompokkan suku Dayak ke dalam enam rumpun suku yang dinamakan Stammenras. Pengelompokan itu adalah (1) Stammenras Kenyah-Kayan-Bahau; (2) Stammenras Ot Danum, mencakup Ot Danum, Ngaju, Maanyan, Dusun dan Luangan; (3) Stammenras Iban; (4) Stammenras Murut; (5) Stammenras Klemantan; (6) Stammenras Punan, meliputi Basap, Punan, Ot, dan Bukat.

Versi kedua, W. Stohr (1959), bertolak pada segi ritus kematian, mengelompokkan suku Dayak sebagai berikut: (1) Kenyah-Kayan-Bahau; (2) Ot Danum, yang terbagi menjadi Ot Danum-Ngaju, Maanyan-Lawangan; (3) Iban; (4) Murut, yang meliputi Dusun-Murut-Kelabit; (5) Klemantan, meliputi Klemantan, Dayak Darat; (6) Punan. Versi ini terdapat kesamaan dengan yang dibuat H.J. Mallinckrodt, sebab ia memang bertolak dari data dasar itu, yang kemudian disempurnakan berdasarkan kriteria yang ia yakini.

Versi ketiga, Tjilik Riwut (1958), membuat pembagian suku Dayak menjadi delapan belas suku untuk seluruh Kalimantan, yang terbagi menjadi 403-450 suku kecil. Pengelompokan itu, menurutnya sebagai berikut:

(1) Ngaju Group, yang terbagi atas empat suku besar,
- = Ngaju terdiri atas 53 suku kecil
- = Maanyan terdiri atas 8 suku kecil
- = Lawangan terdiri atas 21 suku kecil
- = Dusun terdiri atas 8 suku kecil

(2) Apau Kayan Group, yang terbagi atas tiga suku besar,
- = Kenyah terdiri atas 24 suku kecil
- = Kayan terdiri atas 10 suku kecil
- = Bahau terdiri atas 26 suku kecil

(3) Iban Group, yang terdiri atas sebelas suku kecil

(4) Klemantan, yang terbagi atas dua suku besar, yaitu
= Klemantan terdiri atas 47 suku kecil
= Ketungau terdiri atas 39 suku kecil

(5) Murut Group, terbagi atas tiga suku besar,
= Idaan (Dusun) terdiri atas 6 suku kecil
= Tindung terdiri atas 10 suku kecil
= Murut terdiri atas 28 suku kecil

(6) Punan Group, terdiri atas tiga suku besar,
= Basap terdiri atas 20 suku kecil
= Punan terdiri atas 24 suku kecil
= At terdiri atas 5 suku kecil

(7) Ot Danum Group, terdiri atas 61 suku kecil

Versi keempat, Raymond Kennedy (1974) membagi suku Dayak menjadi (1) Kenyah-Kayan-Bahau Group; (2) Ngaju Group; (3) Land Dayak Group; (4) Klemantan-Murut Group; (5)Iban Group; (6) Punan Group.

Versi kelima, Bernard Sellato (1989) yang mendasarkan pengelompokannya mengikuti sungai-sungai besar, membagi suku Dayak sebagai berikut:

(1) Orang Melayu
(2) Orang Iban
(3) Kelompok Barito, mencakup antara lain Ngaju, Ot Danum, Siang, Murung, Luangan, Maanyan, Benuaq, Bentian dan Tunjung.
(4) Kelompok Barat atau disebut Bidayuh (Dayak Daratan) mencakup suku di Sarawak Barat dan Kalimantan Barat.
(5) Kelompok Timur Laut, terutama terdapat di Sabah, meliputi orang Dusun atau Kadazan, Murut Daratan dan beberapa kelompok di sekitar Brunei dan pantai Kalimantan Timur. Bahasa mereka berkaitan dangan Bahasa Filipina Selatan.

(6) Kelompok Kayan dan Kenyah, yang bermukim di sekitar Kalimantan Timur dan Sarawak. Menurut orang Kayan, mereka berasal dari daratan tinggi Apau Kayan, yang kemudian menyebar ke daerah Mahakam, Kapuas, dan Rejang Hulu.
(7) Orang Penan, meliputi Beketan, Punan dan Bukat yang merupakan pengembara dan terdapat di semua daerah terpencil di hutan Borneo, kecuali Sabah.
(8) Kelompok Utara Tengah, mencakup orang Kelabit, Lun Dayeh, Lun Bawang dan Murut Bukit, Kajang, Berawan, Melanau.

Selain versi kelima itu, masih terdapat pengelompokan, di antaranya dilakukan oleh Jan B. Ave dan Victor T. King (1086); Jerome Rousseau (1990).

Karakteristik Kebudayaan Dayak

Pembagian kelompok suku Dayak di Kalimantan berdasarkan pada kesamaan hukum adat, bahasa, ritus kematian, jalur sungai, maupun kriteria lain, membuktikan adanya keragaman yang alami dan perbedaan yang natural dari pribumi Pulau Kalimantan ini. Meski demikian, menurut Dr. Fridolin Ukur (1991), terdapat karakteristik yang sifatnya khas memperlihatkan kesamaan kebudayaan di antara semua suku Dayak di Kalimantan. Itulah yang disebut identitas kolektif, yang kian memberi arti terhadap istilah Dayak. Secara ringkas, ciri pokok kebudayaan Dayak itu meliputi:

(1) Rumah panjang

Semua suku Dayak, terkecuali suku Dayak Punan yang hidup mengembara, pada mulanya berdiam dalam kebersamaan hidup secara komunal di rumah panjang,

yang lazim disebut Lou, Lamin, Betang, dan Lewu Hante. Persepsi suku Dayak tentang rumah panjang tercakup dalam minimal empat aspek penting dari rumah panjang itu sendiri, yaitu aspek penghunian, aspek hukum dan peradilan, aspek ekonomi, dan aspek perlindungan dan keamanan.

(2) Senjata khas

Senjata khas suku Dayak, yang tak dimiliki suku-suku lain di Indonesia, adalah mandau dan sumpit. Menjadi kian khas, sebab pada hulu mandau dan sarungnya senantiasa diukir khas menurut suku masing-masing. Demikian pula senjata sumpit dengan racunnya yang khas, merujuk pada identitas suku Dayak nan khas.

(3) Anyam-anyaman

Kerajinan tradisional keluarga berupa anyaman khas dari rotan, terdapat di semua suku Dayak dengan pelbagai versi. Yang khas tampak dalam dua bentuk, yaitu anyaman tikar dan sejenis keranjang, seperti anjat, kiang, dan berangka.

(4) Tembikar

Meskipun tak begitu jelas asal usulnya (konon dari negeri Cina), tembikar seperti bejana, tempayan, belanga, dan lain-lain sejak ribuan tahun merupakan bagian dari tradisi kehidupan suku Dayak di Kalimantan. Bahkan sebagian besar dari barang-barang itu, terutama tempayan dan guci memiliki nilai sosial religius, yang difungsikan untuk mahar dan sarana pelbagai upacara kematian, misalnya untuk penyimpanan tulang.

(5) Sistem perladangan

Sistem perladangan gilir balik adalah budaya khas perladangan suku Dayak. Meski demikian, sistem perladangan semacam ini sering dipecundangi, dituduh tidak produktif dan merusak hutan. Suatu vonis yang harus diluruskan sebab banyak penelitian telah membuktikan bahwa sistem perladangan suku Dayak tidak menyebabkan kerusakan hutan atau kerusakan lingkungan hidup, seperti yang dituduh banyak orang. Yang justru merusak hutan ialah para pemegang HPH dan HTI.

(6) Kedudukan perempuan dalam masyarakat

Sistem geneologis dalam masyarakat Dayak adalah parental, di mana garis keturunan ayah dan ibu dianggap sama. Hal itu berbeda dengan sistem patrilineal (garis keturunan ayah/lelaki) ataupun sistem matrilineal (garis keturunan ibu/perempuan). Oleh sebab itu, dalam struktur masyarakat Dayak, pada hakikatnya kaum wanita mempunyai kedudukan yang sama dengan kaum pria, baik dalam kehidupan sosial maupun kehidupan religius.

(7) Seni Tari

Dalam masyarakat Dayak, tarian dilaksanakan selalu dalam konteks ritual dan seremonial. Namun, ada juga tarian yang sifatnya untuk kepentingan umum. Pada hakikatnya, tarian ini merupakan seleberasi kehidupan. Ragam tarian itu menunjukkan identitas khas dari suku Dayak.

Berkenaan dengan ciri pokok kebudayaan Dayak, Dr. Fridolin Ukur, lebih lanjut menegaskan, "dengan mengemukakan ciri-ciri pokok yang menunjukkan kesamaan

kebudayaan suku-suku Dayak di Kalimantan, tidak berarti hanya ada tujuh ciri yang dapat ditemukan". Versi temuannya mengenai ciri pokok kebudayaan itu, sebagian besar diambil dari perwujudan kebudayaan material dan hanya dua (no. 6 dan 7) yang cirinya bersifat kebudayaan spiritual.

Nilai-nilai kebudayaan amat menentukan pandangan hidup dan pandangan tentang dunia bagi suku Dayak di Kalimantan. Menurut mereka, kebudayaan sebagai hasil budi daya manusia, dialami sebagai kekuatan integratif dan memberikan jati diri bagi pemiliknya.

Dalam konteks termaksud, muncul persoalan, yaitu bagaimana memelihara kekuatan integratif kebudayaan itu di kalangan suku Dayak dalam rangka modernisasi melalui pelbagai kegiatan pembangunan yang mau tidak mau menimbulkan "konflik" atau "keterkejutan" budaya? Dengan demikian, ada kekhawatiran mendasar bahwa sentuhan modernisasi pada akhirnya akan memudarkan eksistensi suku Dayak sebagai pribumi Kalimantan.

B. Runtuhnya Kehidupan Komunitas Rumah Panjang

Cara kehidupan komunal turun-temurun pada masyarakat Dayak, terbukti mampu mendukung proses pengukuhan tradisi kebersamaan, sebab cikal bakal terbangunnya sebuah rumah panjang berpangkal dari satu keluarga. Kemudian mekar beranak-pinak dan secara turun-temurun, penghuninya terus-menerus berdiam di rumah panjang dari waktu ke waktu. Secara alamiah, mereka yang hidup dalam komunitas rumah panjang sulit terpisahkan, terutama oleh faktor darah, adat, kepercayaan, mata pencaharian, dan faktor pendukung psikologis lainnya.

Suatu ikatan yang kukuh membuat penghuni rumah panjang (*lou*, bahasa Dayak Benuaq) selalu betah dalam kehadiran mereka dengan keadaan yang sahaja. Satu hal lain yang penting, kehidupan di dalam rumah panjang menjamin keberlangsungan hubungan-hubungan kekuasaan di kalangan masyarakat Dayak setempat.

Masa terus merambah. Denyut kehidupan senantiasa berpacu. Pada rentang perjalanan ruang dan waktu, tersurat nasihat, "tak satu pun yang kekal di dunia ini, kecuali satu, yaitu "perubahan". Masih adakah bukti cerita romantis tentang kehidupan rumah panjang pada abad "klimaks" dewasa ini? Suatu pertanyaan refleksi yang acap kali mengusik ketenangan anak-anak belantara.

Aspek Pokok Rumah Panjang

Rumah panjang bagi masyarakat Dayak tidak saja sekadar ungkapan legendaris kehidupan nenek moyang, melainkan juga suatu pernyataan secara utuh dan konkret tentang tata pamong desa, organisasi sosial serta sistem kemasyarakatan, sehingga tak pelak menjadi titik sentra dinamika kehidupan warganya.

Sistem nilai budaya yang dihasilkan dari proses kehidupan rumah panjang, menyangkut soal makna dari hidup manusia; makna dari pekerjaan; karya dan amal perbuatan; persepsi mengenai waktu; hubungan manusia dengan alam sekitar; soal hubungan dengan sesama, kini mengalami kemunduran dan disinyalir akan semakin membuat runtuhnya kehidupan komunitas rumah panjang.

Deviasi itu memunculkan orientasi nilai budaya yang baru di kalangan masyarakat Dayak dan mengarah ke dampak kemunduran. Nilai kekerabatan, gotong-royong, hukum adat, sistem kemasyarakatan yang tumbuh dan berkembang dari

interaksi kehidupan rumah panjang kini "tidak" lagi terpelihara.

Contoh sederhana, dulu rumah panjang difungsikan sebagai tempat musyawarah (*berinuq*, bahasa Dayak Benuaq) guna membahas kepentingan bersama. Kini setelah sebagian dari mereka tinggal terpencar, terpisah dari rumah panjang, untuk keperluan semacam itu diperlukan surat undangan. Hal itu pun acap kali tidak dipatuhi warga setempat, padahal dulu cukup dengan isyarat bunyi gong, seluruh warga berkumpul penuh kesadaran. Fakta sederhana itu menumbuhkan pertanyaan yang mengusik, yaitu apakah pergeseran rumah panjang ke rumah tunggal, merupakan awal dari deviasi nilai kehidupan komunitas rumah panjang?

Kontradiksi

Celakanya, sinyalemen itu belum terjawab utuh, malah pemerintah daerah gencar melancarkan program *regrouping* bagi desa-desa terisolir yang dihuni masyarakat Dayak, melalui proyek *resettlement* desa dan *resettlement* penduduk. Program ini dijalankan untuk kepentingan memperlancar program pembangunan di wilayah pedalaman. Plus embel-embel bahwa budaya masyarakat Dayak di pedalaman, terutama kehidupan rumah panjang didakwa turut menghambat program penataan desa (*Kompas*, 2/7/1988). Padahal di balik semuanya itu, sangat jelas dampaknya, di mana proyek *resettlement* itu justru kian membuat deras arus deviasi terhadap nilai kehidupan rumah panjang.

Untuk itu, bagi pihak luar kiranya sangat diperlukan upaya untuk lebih memahami kehidupan masyarakat Dayak. Terlebih untuk mencermati pandangan masyarakat Dayak mengenai rumah panjang yang tercermin dalam tiga aspek penting, yaitu

Pertama, *aspek penghunian*. Rumah panjang merupakan struktur multikeluarga permanen dan terutama berfungsi sebagai tempat tinggal utama di samping rumah pondok di ladang.

Kedua, *aspek hukum dan hak milik*. Rumah panjang mempunyai aspek kepemilikan yang jelas. Terutama adalah hak kepemilikan semua keluarga secara bersama menguasai semua tanah di wilayah rumah panjang. Hak wilayah rumah panjang merupakan hak sekunder, sedangkan hak primer dipegang oleh tiap-tiap keluarga atau kelompok keluarga kecil yang memiliki ikatan kekerabatan.

Rumah panjang juga merupakan unit peradilan yang paling penting. Acap kali pertikaian antaranggota *lou* dapat diselesaikan oleh tetua adat secara internal. Satu hal yang menonjol adalah wewenang seseorang atau satu keluarga tertentu relatif kecil, yang jauh lebih penting adalah wewenang rumah panjang secara keseluruhan. Hal itu disebabkan adanya egalitarisme yang kuat dalam masyarakat Dayak.

Ketiga, *aspek ekonomi*. Rumah panjang memegang peranan penting dalam distribusi arus tenaga kerja dan hasil kerja antarkeluarga. Pemakaian tenaga kerja tambahan dari keluarga lain, merupakan kunci dari sistem perladangan yang mereka jalankan. (ref. Michael R. Dove, *Mitos Rumah Panjang Komunal dalam Pembangunan Pedesaan: Kasus Suku di Kalimantan, 1985).*

Deviasi Nilai

Nilai-nilai komunitas rumah panjang yang termaktub pada ketiga aspek penting di atas kini nyaris tinggal endapan kisah legendaris masa purba. Gejala krisis aksiologis telah menghadirkan deviasi terhadap nilai-nilai luhur kehidupan komunitas rumah panjang.

Menurut catatan (*Kompas*, 2/7/1988), di Kaltim terdapat 1.087 desa, 659 desa di antaranya berpenduduk kurang dari 100 kepala keluarga (KK). Dari jumlah itu, 250 desa perlu di-*regrouping*, dengan rincian di Kecamatan Krayan 87 desa, Kecamatan Lumbis 77 desa, Malinau 37 desa, Long Pujungan 18 desa, Sembakung 12 desa, dan Tanjung Palas 19 desa. Sungguh tak terbayangkan, seberapa jauh deviasi komunitas rumah panjang akibat proyek yang mengatasnamakan pembangunan itu.

Saat ini, rumah panjang di beberapa desa di Kalimantan Timur semakin kehilangan "roh"nya karena telah diperas dan dipromosikan serta "dijual" sebagai salah satu komoditas industri pariwisata. Sedangkan hasilnya hanya sedikit yang dinikmati oleh masyarakat Dayak sebagai pemilik sejati.

Renungan Sosial

Pada masa kini, nyaris tak ada negeri yang mampu membendung gelombang modernisasi dan mempertahankan nilai hakiki kebudayaannya sendiri. Runtuhnya kehidupan komunitas rumah panjang merupakan sebagain dari bukti konkret keterombangambingan manusia pada gelombang modernisasi.

Apakah manusia Indonesia sedang menuju suatu kebudayaan universal dan kebudayaan Dayak turut hanyut bersama proses perubahan sosial berbungkus modernisasi?

C. Revitalisasi Lembaga Adat Dayak "Suatu Kebutuhan Mendesak"

"Kami masyarakat adat, berjalan ke masa depan dalam jejak langkah leluhur kami,
yang dihubungkan oleh daur kehidupan dengan tanah dan lingkungan kami."

Deklarasi Kari Oca, Piagam Bumi oleh Masyarakat Adat Sedunia
Brasilia, 25-30 Mei 1992

Kutipan di atas, sesungguhnya juga mewakili suara hati nurani masyarakat adat [1] Dayak, tidak hanya di Kalimantan Timur, melainkan juga di seluruh Kalimantan. Berangkat dari hati nurani itu, masyarakat adat Dayak senantiasa percaya bahwa kreasi pikiran dan akal budinya senantiasa mengacu pada proses kehidupan sehari-hari yang selalu berada pada ruang fisik dan sosial, yang terbentuk karena adanya hubungan timbal balik antara manusia dengan lingkungan dan antarsesama manusia.

Oleh sebab itu, setara dengan pemahaman itu, sesungguhnya terdapat beberapa determinan yang amat mempengaruhi kehidupan masyarakat adat Dayak. Determinan yang terutama menonjol adalah (1) sistem religi; (2) rumah panjang; (3) lembaga adat; (4) sistem pengetahuan dan mata pencaharian.

Bagi masyarakat Dayak sistem religi yang diwarisi secara turun-temurun, terutama berpusat pada kesadaran komunitas yang memperlihatkan adanya *interplay* antara unsur manusiawi dengan unsur supranatural.[2]

Sistem religi termaksud, bagi masyarakat Dayak merupakan dasar dan norma tingkah laku yang menerangkan arti

eksistensinya sebagai manusia yang hidupnya senantiasa terarah pada peristiwa-peristiwa yang telah terjadi.[3] Rumah panjang (*lou/betang/lamin*) bagi masyarakat adat Dayak sesungguhnya merupakan pusat kebudayaan. Selama bertahun-tahun dan secara turun-temurun, masyarakat Dayak membangun tatanan sosial, ekonomi, budaya, dan politik yang "berpusat" di rumah panjang.[4] Untuk itu, bagi masyarakat Dayak, rumah panjang paling tidak mencerminkan tiga aspek penting, yaitu aspek penghunian, hukum dan hak milik serta aspek ekonomis.[5]

Adat bagi masyarakat Dayak dipercayai berasal dari para dewa yang diwariskan kepada manusia pada zaman tertentu yang berfungsi untuk mengatur kehidupan manusia. Pada masyarakat Dayak Bahau misalnya, peristiwa itu terjadi di zaman *tuktuna tubu*, yang kala itu digambarkan sebagai *langit berang hulau tana berang laping*.[6] Saat itulah terjadi peristiwa pewarisan adat kepada manusia. Lalu secara turun-temurun, terdapat orang-orang yang ditunjuk untuk menjaga keberlangsungan adat.

Dari situlah bermula adanya lembaga adat dan kepala adat, yang terutama berfungsi untuk menjaga dan menegakkan keberlangsungan ide-ide yang mengonsepsikan hal yang paling bernilai dalam kehidupan; norma-norma yang berlaku pada masyarakat; sistem hukum (adat) yang berlaku; aturan khusus yang mengatur aktivitas masyarakat dalam ruang lingkup yang terbatas.

Determinan yang "terakhir" adalah sistem pengetahuan dan mata pencaharian, bagi masyarakat Dayak hal itu secara jelas mengungkapkan model normatif kearifan tradisional yang bersentra pada lingkungan. Pada masyarakat Dayak, kearifan itu merupakan hasil pengamatan dan pengalaman hidup mereka dalam proses interaksi yang terus-menerus dan memanifestasikan persepsi mereka tentang lingkungan serta hubungan-hubungan antarmanusia dan lingkungan. Pendek

kata, di situlah terletak kata kunci di mana masyarakat Dayak memiliki akses sumber daya alam dan mengelolanya untuk keberlangsungan hidup mereka.[7]

Sesungguhnya, empat determinan itu (sistem religi, rumah panjang, lembaga adat, sistem pengetahuan dan mata pencaharian) memiliki kedekatan hubungan yang saling mendukung. Bahkan boleh disebut, bilamana terjadi pelumpuhan pada salah satu determinan, maka akan terjadi pelumpuhan pada determinan yang lain. Contoh yang relevan adalah pelumpuhan lembaga adat karena diberlakukannya Undang-Undang Pemerintahan Desa No. 5 Tahun 1979, juga berarti terjadi pelumpuhan pada determinan yang lain dan tentu berdampak amat merugikan mereka.

Gejala Melemahnya Lembaga Adat

Sebagaimana lazim terdapat pada masyarakat adat, demikian juga pada masyarakat Dayak terdapat pula stratifikasi sosial yang juga mengungkap adanya sistem politik-ekonomi dan budaya. Lazimnya stratifikasi sosial itu terdiri dari tiga lapisan, pada suku Dayak Benuaq disebut *Mantiq-Merentikaq* dan *Ripatn*, sedangkan pada suku Dayak Bahau disebut *Hipui-Panyin dan Dipan*.[8]

Menurut penelitian Victor T. King, stratifikasi sosial itu juga mengungkap tentang penguasaan sumber daya pada masyarakat Dayak, seperti hak atas tanah dan kekayaan bendawi serta kekuasaan.

Stratifikasi sosial ini juga memberi gambaran tentang adanya suatu proses di mana suatu norma menjadi bagian dari suatu lembaga *(institutionalization)*. Hal itu tampak jelas pada fungsi dari orang-orang tertentu yang memainkan peran sebagai penjaga dan penegak adat, baik yang bersifat normatif *(regulative institution)* maupun *operative institution*.

Pada masyarakat Dayak Bahau, hal itu tampak jelas dengan adanya sebutan *Hipui* yang merupakan pemegang kekuasaan tertinggi dan bertindak sebagai Kepala Adat. Dalam menjalankan perannya, Hipui ini dibantu oleh beberapa *Penggawa* yang sesungguhnya merupakan "dewan" pengambil keputusan. Selain itu, terdapat pula *Hukang* yang berperan sebagai penghubung (padanan kini adalah humas) antara Hipui-Penggawa dengan Ayaq Daleq-Panyin. Sedangkan yang dimaksud *Ayaq Daleq* adalah orang-orang yang memegang kekuasaan di tingkat Daleq (sekelompok keluarga dalam himpunan pemukiman ladang). Secara operasional, para Ayaq Daleq sangat berperan dalam kehidupan sehari-hari karena merekalah yang berhubungan langsung dengan masyarakat (*Panyin*).[9]

Dalam versi lain, tetapi tidak berbeda substansinya, masyarakat adat Dayak Benuaq juga mengenal kelembagaan adat yang terdiri dari *Mantiq*, *Penggapit Penggawa*, *Manookng*, dan *Tuhaq Pokatn*. Sesungguhnya, sejak mula masyarakat Dayak Benuaq tidak mengenal istilah Kepala Adat dan Kepala Adat Besar. Istilah termaksud menurut para tetua adat, justru berasal dari pemerintah untuk menggantikan istilah Mantiq. Sejak itu pula, menurut mereka, telah terjadi pergeseran makna dan fungsi kelembagaan adat akibat intervensi pemerintah.[10]

Sebenarnya, apa yang terungkap di atas meski hanya ringkas, merupakan gambaran tentang lembaga adat Dayak. Tidaklah berlebihan, karena realitanya memang demikian bahwa kelembagaan adat itu berperan penting bagi kelangsungan hidup warga setempat. Namun, peran itu kini kian lumpuh karena banyak faktor, bahkan lembaga adat itu telah terlanda depresiasi berkaitan dengan diberlakukannya Undang-Undang Pemerintahan Desa No. 5 Tahun 1979.

Wibawa yang bersifat normatif dan kekuasaan yang bersifat operatif dari lembaga adat kini telah lumpuh.

Melemahnya penetapan nilai mahar pada adat perkawinan dan penetapan nilai denda adat pada kasus pelanggaran hukum adat, merupakan contoh kecil dari depresiasi itu. Hal lain yang lebih fatal adalah kooptasi kekuatan politik terhadap Kepala Adat karena adanya Kepala Desa yang ditampilkan sebagai penguasa tunggal di tingkat desa.

Dari sisi kasus kontekstual di Kalimantan Timur, meski Lembaga Adat (cq. Kepala Adat) ada yang dipaksakan masuk dalam struktur pemerintahan desa, pada dasarnya fungsi Kepala Adat yang sesungguhnya tidaklah terakomodir, karena memang mekanisme pemerintahan desa tidak memihak kepentingan masyarakat adat. Sesungguhnya, hal itu justru menjadi sumber melemahnya kekuasaan Lembaga Adat. (*bdk.* Mikail Coomans, *Manusia Daya Dahulu, Sekarang, Masa Depan, Gramedia, Jakarta, 1987*).

Tidaklah tersangkal bahwa Kepala Adat memainkan peranan penting dalam semua perkara yang menyangkut kehidupan masyarakat adat setempat. Namun, de facto saat ini, arti, fungsi, dan peranannya mengalami pelumpuhan. Bahkan acap kali, keberadaannya hanya sekadar simbol formalitas. Hubungan jalur kekuasaan dalam konteks persoalan ini, antara pemimpin Lembaga Adat berikut pranatanya dengan warga setempat, pada zaman dulu menciptakan komitmen total dan ketergantungan penuh pada ketaatan adat.

Namun, dewasa ini muncul krisis kepercayaan terhadap pemimpin Lembaga Adat, sehingga tak pelak berantakan pula hubungan jalur kekuasaan itu. Alhasil, *truebelievers*, yaitu warga yang patuh terhadap hukum adat juga tercerai-berai, lantaran Lembaga Adat di matanya tak lagi tercitra tentang wibawa dan kekuasaan. Kesemuanya itu selain dipengaruhi oleh krisis kepemimpinan nonformal, juga dipacu adanya dominasi dan intervensi negara terhadap masyarakat adat secara seragam dan berlebihan.

Gejala melemahnya kelembagaan adat juga ditandai dengan bergesernya proses pengambilan keputusan yang semula bersifat kolektif, kini cenderung individual dan terpusat pada kepemimpinan formal, yaitu Kepala Desa. Sesungguhnya pula, budaya musyawarah yang diwarisi turun-temurun oleh masyarakat Dayak, seperti *berinuq* (Dayak Benuaq) yang bersifat kolektif, egalitarian sekaligus mencerminkan proses demokratisasi di tingkat masyarakat basis, kini telah mengalami kelumpuhan tatkala diberlakukannya sistem formal yang disebut Lembaga Musyawarah Desa.

Selain itu, bila mencermati susunan organisasi pemerintahan desa yang terdiri dari Kepala Desa, Lembaga Musyawarah Desa, Sekretaris Desa, Kepala Urusan dan Kepala Dusun, praktis secara operasional merupakan "organisasi tandingan" dari Lembaga Adat yang terdiri dari Mantiq, Penggapit Penggawa, Manookng dan Tuhaq Pokatn. Praktis pula sesungguhnya telah terjadi dualisme kepemimpinan yang pada hakikatnya terjadi proses pelumpuhan Lembaga Adat. Akhirnya, dalam praktek keseharian, acap kali Lembaga Adat itu tidak diakui keberadaannya karena tidak mendapat legitimasi dari pemerintah. Pada konteks inilah, sebenarnya genderang konflik mulai ditabuh.

Identifikasi Faktor Penyebab

"Ibarat perahu, saat ini saya sedang terombang-ambing. Di satu pihak masyarakat lebih percaya pada Kepala Desa, namun di pihak lain mereka membutuhkan saya jika ada upacara-upacara adat," begitu ucap Abraham Juk Ibau (65), Kepala Adat Dayak Bahau di Desa Lutan pada saat musyawarah adat, di Matalibaq, Juni 1996. Sesungguhnya, apa yang dikatakan Abraham Juk Ibau menggambarkan posisi dirinya selaku Kepala Adat pada saat ini yang terus melemah.

Pada kesempatan lain, Hipoq Jaw (79), Kepala Adat Besar Dayak Bahau Busang di Lung Huvung, menegaskan secara jujur bahwa pandangan masyarakat terhadap Kepala Adat saat ini memang telah berubah, sehingga keberadaan dan fungsinya pun berubah. "Kepala Adat sekarang tidak punya kekuasaan apa-apa. Jabatan itu hanya formalitas saja. Malah sekarang harus mengabdi pada dua tuan, yaitu masyarakat adat dan pemerintah", kata Hipoq Jaw serius.

Memang, de facto saat ini masyarakat Dayak di Kalimantan merupakan suatu kelompok kehidupan yang sedang berada dalam proses perubahan. Kian melemahnya kelembagaan adat Dayak, adalah juga bagian dari proses perubahan itu yang justru tidak menguntungkan masyarakat adat. Tentu saja, ada banyak faktor yang menyebabkan terjadinya proses perubahan itu. Untuk itu, berangkat dari pengamatan dan pengalaman lapangan, hendak dipaparkan identifikasi faktor-faktor penyebab melemahnya kelembagaan adat, berikut pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat adat.

1. Religi sebagai Komoditas Industri Wisata

Sistem religi bagi masyarakat adat Dayak, selain merupakan dasar dan norma tingkah laku, juga memberi sumbangan yang besar terhadap lahirnya sejumlah adat sebagai manifestasi eksistensi mereka.[11] Namun, saat ini apa yang disebut di atas kian pudar dan lumpuh, tatkala sistem religi ini telah "dilacurkan" sebagai komoditas industri wisata. Perlu diketahui bahwa kehidupan masyarakat Dayak meliputi bentuk fisik perkampungan, upacara adat baik yang berskala internasional, nasional dan lokal, juga kehidupan harian telah ditetapkan sebagai objek wisata terbesar di Kalimantan Timur.[12]

Tak pelak, hal itu juga salah satu faktor penyebab kian melemahnya kelembagaan adat. Tentu saja, hal termaksud juga memiliki pengaruh pada kehidupan budaya, di mana mereka tak lagi menjadi "pemilik" budaya leluhur, melainkan menjadi "pedagang" sekaligus "buruh" yang dikendalikan oleh kepentingan pihak luar berbungkus pengembangan industri wisata.

Menurut T.H.G. Mering Ngo, terdapat kecenderungan yang terus menguat, di mana masyarakat adat Dayak "kecanduan" untuk merupiahkan berbagai adat mereka yang bersumber dari sistem religi, hanya sekadar untuk memenuhi permintaan industri pariwisata. Padahal, masih menurut Mering Ngo, budaya uang itu justru tidak menguntungkan mereka bila ditinjau dari tiga aspek, yaitu (1) seberapa jauh manfaat ekonomi yang dinikmati masyarakat adat, (2) seberapa jauh manfaat sosial industri wisata itu terhadap masyarakat adat, dan (3) berapa biaya sosial yang mesti dipikul oleh masyarakat adat.[13]

Di sisi lain, praktek di mana sistem religi dilacurkan sebagai komoditas industri wisata, justru menjadi faktor penyebab melemahnya kelembagaan adat. Sesungguhnya, masyarakat Dayak mengenal siklus waktu tertentu, sebagai aturan yang menetapkan kapan boleh dan tidaknya suatu adat dilaksanakan. Juga adanya aturan tabu bagi adat tertentu yang terlarang untuk konsumsi umum. Aturan termaksud memiliki sanksi pelanggaran. Sesungguhnya, dalam konteks inilah, lembaga adat memegang peranan yang amat penting. Namun, realita yang terjadi, kini Kepala Adat acap kali tidak memiliki posisi tawar-menawar ketika berhadapan dengan kepentingan industri wisata. Keputusan Kepala Adat cenderung diabaikan. Alhasil, nyaris tidak ada "filter" sehingga semua bentuk adat boleh dilakukan demi kepentingan industri wisata.[14] Pada konteks ini, tidak saja terjadi pemudaran makna sistem religi, melainkan juga terpasungnya kekuasaan kelembagaan adat,

yang tentu saja kedua hal itu membawa pengaruh buruk terhadap dinamika kehidupan budaya masyarakat adat Dayak.

2. Hancurnya Kehidupan Komunitas Rumah Panjang

Komunitas kehidupan rumah panjang sebagai pusat kebudayaan Dayak, sesungguhnya kini tinggal menjadi kisah legendaris kejayaan masa silam. Sisa-sisa rumah panjang yang masih ada di beberapa desa, hakikatnya hanya merupakan fisik rumah tinggal yang telah kehilangan "roh" dinamika kehidupan masyarakat adat Dayak. Malah tragisnya, rumah panjang itu telah pula "dijual" sebagai objek wisata.

Tak pelak, hancurnya kehidupan komunitas rumah panjang juga merupakan faktor penyebab melemahnya kelembagaan adat. Pergeseran dari rumah panjang ke rumah tunggal, tentu menyebabkan bergesernya dinamika kelembagaan adat dalam praktek kehidupan sehari-hari. Contoh konkret adalah bergesernya budaya tutur ke budaya tulis. Dulu untuk pertemuan adat cukup dengan membunyikan gong saja, kini diperlukan undangan tertulis yang mesti ditandatangani oleh Kepala Adat serta mesti tertera cap Lembaga Adat.

3. *Resettlement* Penduduk dan *Regrouping* Desa

Berangkat dari label bahwa masyarakat Dayak masuk dalam kategori masyarakat terasing[15], maka bergulirlah proyek *resettlement* penduduk dan *regrouping* desa. Sejak itu sebenarnya terjadi pula proses pelemahan Lembaga Adat di masyarakat Dayak. Menurut data Direktorat Bina Masyarakat Terasing Ditjen Binkessos, Depsos RI, proyek *resettlement* penduduk untuk masyarakat Dayak di Kaltim, telah mencapai 15 lokasi di 4 kabupaten.

Dan, masyarakat Dayak yang "berhasil" dimukimkan mencapai 1.350 kepala keluarga. Sedangkan dana yang telah dikeluarkan untuk proyek itu di Kalimantan Timur, sejak Pelita I hingga Pelita V mencapai sebesar Rp1.824.188.000,00.[16]

Pengaruh yang nyata dari proyek *resettlement* penduduk adalah berubahnya tatatan kehidupan sehingga karakteristik masyarakat adat Dayak menjadi memudar, termasuk melemahnya peran Lembaga Adat karena adanya dominasi pemerintah, terutama Departemen Sosial.

Regrouping desa yang bertujuan untuk menyatukan desa-desa terpencil yang dihuni masyarakat Dayak juga faktor penyebab melemahnya kelembagaan adat. Realitas yang terjadi adalah desa-desa yang disatukan itu selain memiliki lembaga adat sendiri-sendiri, juga berasal dari suku Dayak yang berbeda. Setelah disatukan, terjadilah pemaksaan penyatuan lembaga adat. Dengan demikian muncul konflik internal di kalangan masyarakat adat termaksud yang tentu berpengaruh buruk pada kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan budaya mereka.

4. Dualisme Kepemimpinan

Sebagaimana berulang kali diutarakan di depan, dengan diberlakukannya Undang-Undang No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, sejak itu pula terjadi dualisme kepemimpinan. Dalam konteks ini, sesungguhnya terjadi kooptasi oleh kekuatan politik multikepentingan terhadap keberadaan Kepala Adat sebagai kepala wilayah persekutuan masyarakat adat dengan dimutlakkannya Kepala Desa sebagai penguasa tunggal.

Realita lain yang tragis adalah munculnya konflik kekuasaan di mana di satu sisi Kepala Desa bertahan

pada legalitas hukum formal dan di sisi lain Kepala Adat bersikukuh pada kebenaran hukum adat. Namun, acap kali pula, dengan campur tangan dari "atasan" Kepala Desa, yaitu Camat, maka kekuasaan Kepala Adat sungguh menjadi lumpuh. Contoh konkret, proses pemilihan Kepala Adat dewasa ini telah tercemar dengan adanya campur tangan kekuasaan luar, tidak hanya Kepala Desa, melainkan juga Camat dan Bupati yang cenderung dominan sebagai penentu pengambil keputusan.

Dualisme kepemimpinan ini, juga menyebabkan lahirnya krisis kepemimpinan tradisional pada masyarakat adat. Kondisi seperti itu memuncak pada tersingkirnya Kepala Adat terhadap akses otonomi politik serta sumber daya alam.

Artinya, kekuasaan yang tersisa pada Kepala Adat adalah dalam hal pelaksana upacara-upacara komunal, itu pun sesungguhnya juga telah tercemar oleh kekuasaan lain melalui perniagaan wisata, di mana sistem religi dilacurkan sebagai komoditas industri wisata.

5. Kepala Adat Dinegerikan

"Sekarang ini sudah banyak Kepala Adat yang dinegerikan. Bahkan mendapat honor dari pemerintah serta baju seragam Kepala Adat," ucap Helaq Liah (67) Kepala Adat Dayak Bahau dari Desa Laham, tatkala ada pertemuan penguatan Adat, Februari 1996. Apa maksud Kepala Adat dinegerikan?

Dengan raut muka yang terkesan nestapa, Helaq Liah berkata lirih, "Di Kabupaten Kutai, seorang Kepala Adat Dayak dianggap tidak sah kalau tidak ada Surat Keputusan dari Bupati. Jadi, sah tidaknya Kepala Adat itu bukan dari masyarakat adatnya, melainkan dari pemerintah. Itu maksudnya Kepala Adat dinegerikan".

Saya pun tersentak sambil bergumam, "Hancurlah sudah kekuasaan lembaga adat".

Ujung pangkal dinegerikannya Kepala Adat itu ternyata bersumber pada Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 11 tahun 1984, tentang Pembinaan dan Pengembangan Adat di Tingkat Desa/Kelurahan dan juga Instruksi Menteri Dalam Negeri No. 17 tahun 1989, 30 Mei 1989, tentang Pembinaan dan Pengembangan Lembaga Adat di Wilayah Desa/Kelurahan.

Permendagri termaksud pada hakikatnya memungkinkan keterlibatan pemerintah untuk melakukan pembinaan dan pengembangan adat istiadat (Pasal 4), dan untuk keperluan itu dimungkinkan pula membuat Peraturan Daerah (Pasal 6, ayat 2). Bahkan dalam Inmendagri No.17 Tahun 1989 diinstruksikan kepada Gubernur dan Bupati/Walikotamadya untuk menetapkan Peraturan Daerah tentang pembinaan dan pengembangan Lembaga Adat. Dari situlah kemudian muncul Surat Keputusan dari Bupati untuk Kepala Adat masyarakat Dayak, dan bagi Kepala Adat yang tidak mendapat SK dinyatakan tidak sah, bahkan dipaksakan pula adanya Kepala Adat Besar untuk setiap kelompok suku. Padahal, apa yang disebut Kepala Adat Besar itu, tidak pernah ada dalam "kamus" budaya Dayak.

Sebenarnya, Permendagri No. 11 Tahun 1984, Inmengari No. 17 Tahun 1989, dan Peraturan Daerah tentang Pembinaan dan Pengembangan Lembaga Adat, merupakan faktor penyebab melemahnya kelembagaan adat pada masyarakat Dayak.

Hal itu terutama tampak nyata karena Gubernur dan Bupati/Walikotamadya melalui Perda dapat mengatur tentang (1) inventarisasi lembaga-lembaga adat serta melakukan penataan kembali kedudukan, peranan, dan fungsi lembaga adat, (2) mengatur

ketentuan pemberian nama dan susunan organisasi lembaga adat, (3) mengatur ketentuan penginventarisasian sumber-sumber keuangan dan harta kekayaan lembaga adat, (4) mengatur mekanisme pelaksanaan pembinaan dan pengembangan lembaga adat, dan (5) memantapkan peranan dan fungsi lembaga adat sesuai dengan tujuan dan sasaran yang hendak dicapai oleh pemerintah.

6. Pergeseran Masyarakat "Ladang" ke Masyarakat "Industri"

Adalah suatu aksioma bilamana masyarakat Dayak menyatakan bahwa hutan merupakan milik mereka yang paling berharga. Antara mereka dengan hutan telah terpadu sedemikian rupa dan menyejarah.[17] Oleh sebab itu, boleh dibilang kerabat kita di Kalimantan ini senantiasa berikhtiar mempertahankan ekosistem, karena dari situlah mereka turun-temurun hidup sejak generasi masa lalu, kini, dan masa depan.[18] Dari persentuhan yang mendalam antara orang Dayak dengan hutan, tak pelak melahirkan sistem perladangan, yaitu sebentuk model kearifan tradisional dalam pengelolaan sumber daya hutan yang bersumber pada hukum adat.[19] Bahkan sistem perladangan itu telah menjadi salah satu ciri pokok kebudayaan Dayak.[20] Oleh sebab itu, di kalangan suku Dayak muncul gurauan refleksif, "Orang Dayak yang tidak lagi berladang, boleh diragukan kedayakannya," karena mereka telah tercerabut dari salah satu akar kebudayaan leluhur.[21]

Akan tetapi, sistem perladangan itu dituduh secara sepihak cenderung merusak hutan, rendah teknologi, dan tidak produktif. Melalui pelbagai program pem-

bangunan di sektor pertanian, mereka digiring bahkan dipaksakan untuk bertani menetap dengan sistem persawahan atau perkebunan yang berorientasi pada industri. Pergeseran dari masyarakat ladang ke masyarakat industri (pascaladang), tak pelak juga menjadi faktor penyebab melemahnya kelembagaan adat.

Pada dasarnya, tahapan perladangan itu umumnya sama dengan yang ada pada suku Dayak Bahau, meski terdapat perbedaan dalam penyebutan bahasa lokal, yakni menebas (*Meda*), menebang (*Nevang*), mencincang hasil tebangan (*Mepat*), membakar (*Nutung*), bila seluruhnya belum terbakar dilakukan pembersihan (*Muhuun*), baru kemudian menugal (*Nugaal*), merumput (*Navo*), dan menuai (*Ngeluno*). Siklus perladangan itu tidak terlepas dari sistem religi yang termanifestasikan dalam pelbagai upacara adat, misalnya *Makaan Iyooq; Mitang Tana; Lalii Pakan; Petutung Bulun Heyap* yang dalam keseluruhan adat itu, Kepala Adat sangat memegang peranan penting. Semuanya itu kini praktis memudar bahkan porak poranda tatkala masyarakat Dayak mulai intensif bertani menetap dengan menggunakan pola persawahan. Dengan demikian, tergilaslah sistem religi itu oleh teknologi modern. Tidak itu saja, praktis pula peran kelembagaan adat menjadi lumpuh karena eksistensi Kepala Adat dalam konteks ini, tergusur oleh para penyuluh pertanian. Tragis memang!

Strategi Advokasi

Menurut hasil penelitian Tim Lembaga Penelitian UGM, salah satu hal yang dianggap memiliki potensi untuk mengancam stabilitas politik di Kalimantan Timur adalah masalah nasib

masyarakat adat Dayak, terutama yang menyangkut hak mereka untuk mempertahankan keberlangsungan hidupnya.[22]

Hal itu terkuak, karena tidak diberinya tempat yang wajar bagi nilai-nilai kehidupan budaya Dayak dalam sistem pembangunan yang berlaku saat ini. Dengan demikian, praktis pula kian lemahlah perlindungan terhadap hak sosial, ekonomi, budaya, dan politik masyarakat Dayak untuk mengembangkan dirinya secara mandiri.

Transformasi budaya Dayak yang di dalamnya terkandung proses disintegrasi di pelbagai bidang kehidupan, memang tak dapat dihindarkan pada era kini. Untuk itu, penemuan kembali identitas masyarakat adat Dayak, merupakan kata kunci dari apa yang disebut reaktualisasi kelembagaan adat[23] sebab tanpa melalui penemuan kembali identitas kebudayaan masyarakat adat Dayak, maka reaktualisasi itu tidak memberi makna terhadap revitalisasi kelembagaan adat, karena tidak mengakar secara kuat pada masyarakat pemilik kebudayaan termaksud.

Berangkat dari realita di atas, strategi advokasi kelembagaan adat mesti bermuara pada *penguatan masyarakat adat* melalui pelbagai kegiatan yang direncanakan, dilaksanakan, dan dievaluasi bersama masyarakat adat setempat. Menurut pengalaman, sejumlah kegiatan yang strategis adalah fasilitasi musyawarah/lokakarya masyarakat adat, pendokumentasian hukum adat terutama yang berkaitan dengan hak-hak adat atas tanah, fasilitasi pemberdayaan organisasi lembaga adat, fasilitasi pertemuan para kepala adat, kajian strategis tentang kebijakan pemerintah yang berhubungan dengan masyarakat adat dan sejumlah kegiatan lain yang sesuai dengan kebutuhan setempat.

Selain itu, strategi advokasi lainnya mengarah pada *pembentukan pendapat umum*. Hal ini dapat dilakukan, melalui, misalnya berbagai publikasi yang bertujuan memperkuat

eksistensi kelembagaan adat dan *counter* terhadap pendapat publik yang cenderung melemahkan keberadaan lembaga adat. Sedangkan strategi lain yang tak kalah penting adalah memfasilitasi *terbangunnya aliansi*, baik antarmasyarakat adat atau antarlembaga adat yang ada, juga antarlembaga adat dengan organisasi lain yang menaruh ketulusan untuk melakukan pembelaan terhadap masyarakat adat.

Berangkat dari kepercayaan bahwa (minimal) terdapat empat determinan yang amat berpengaruh pada kehidupan masyarakat adat Dayak, yaitu sistem religi, rumah panjang, lembaga adat, dan sistem pengetahuan, maka strategi advokasi tidak boleh terlepas sebagai ikhtiar untuk reaktualisasi dan revitalisasi keempat determinan termaksud. Tak mudah memang, tapi kapan lagi kalau bukan sekarang.

D. Gejala Krisis Aksiologis pada Masyarakat Dayak

Suatu hal yang tak tersangkal bahwa masyarakat Dayak saat ini telah "mewujud" sebagai kelompok kehidupan yang berada dalam proses perubahan. Kecenderungan sikap yang "introvert" pada masa lampau, kini telah bergeser ke arah tren untuk berubah. Mereka bukan lagi kokoh, sebagai masyarakat yang lebur menyatu dengan alam selaku kaum petani ladang yang berpegang teguh pada tradisi setempat. Mereka kini telah hadir sebagai sosok yang lebih terbuka terhadap realita modernitas.

Diakui bahwa kecenderungan perubahan kehidupan itu, banyak dipengaruhi oleh faktor geografis, biologis, psikologis, ekonomi, dan sosial terhadap asal, bentuk, perkembangan dan perubahan kebudayaan masyarakat Dayak di Kalimantan (*cultural determination*). Proses perubahan yang secara perlahan mengubah sifat dan bentuk dari corak hidup masyarakat Dayak, akhirnya membuahkan gejala krisis aksiologis terhadap nilai-nilai yang sudah mapan sebagai warisan kebudayaan leluhur (*axiological crisis).*

Meski demikian, disadari sepenuhnya bahwa gejala krisis aksiologis itu tidak membuat "putus hubungan" dengan cara lama yang sudah diwarisi secara turun-temurun. Dalam kerangka sistem budaya, seperti pada umumnya etnis lain, kebudayaan Dayak paling sedikit memiliki tiga wujud, yaitu wujud kebudayaan sebagai suatu himpunan gagasan, wujud kebudayaan sebagai sejumlah perilaku berpola, dan wujud kebudayaan sebagai sekumpulan benda dan *artifacts*. (*ref.* Koentjaraningrat, *Kompas*, 10/3/1987).

Ketiga unsur pada sistem nilai budaya Dayak seperti disebutkan di atas, disinyalir telah mengalami perubahan selaras dengan perkembangan zaman, khususnya sejak awal abad ini (*bdk.* Mikail Coomans, 1987). Berdasarkan pada realitas historis, krisis aksiologis yang menyebabkan terjadi-

nya perubahan sosial pada masyarakat Dayak di Kalimantan, ternyata berasal dari dalam masyarakat Dayak itu sendiri.

Meski demikian, tak juga dapat disangkal adanya "sokongan" dari pihak luar akibat semakin dimungkinkannya interaksi sosial secara dinamis, antara masyarakat Dayak dengan masyarakat pendatang. Di samping itu, lajunya perkembangan teknologi dan informasi juga kian membuka cakrawala wawasan masyarakat Dayak terhadap kehidupan modern dewasa ini.

Oleh sebab itu, dampak yang muncul dari gejala krisis aksiologis, acap kali menghadirkan ketegangan-ketegangan tertentu, baik dalam kalangan masyarakat Dayak, yakni antara golongan tua dengan golongan muda, juga dengan pihak lain, khususnya masyarakat pendatang. Mengapa mesti muncul ketegangan sosial? Karena setiap nilai budaya, termasuk dalam kebudayaan Dayak, selalu mengandung ambivalensi, bahkan multivalensi yang bila diwujudkan dan dikembangkan dalam realita kehidupan sehari-hari akan menghasilkan dampak yang positif maupun negatif.

Guna meredam arus gejala krisis aksiologis, khususnya yang berdampak negatif terhadap perubahan sosial masyarakat Dayak, maka perlu semakin difungsikannya lembaga adat sebagai kontrol sosial dalam menemukan identitas baru dari masyarakat Dayak yang sesuai dengan perkembangan zaman dewasa ini.

Namun, satu pertanyaan yang mengusik adalah mampukah lembaga adat meredam "dentum" perkembangan peradaban zaman? Jawabnya terpulang pada masyarakat Dayak itu sendiri untuk menentukan pilihan.

pangkal sebabnya. Mulanya adalah realita bahwa kebudayaan itu terselenggara secara evolutif. Artinya, kebudayaan itu sendiri merujuk kepada suatu hal yang dinamis. Sedangkan dinamika kebudayaan, senantiasa merespons adanya perubahan. Dihadapkan pada hal semacam itu, muncul kesadaran kritis di kalangan orang Dayak untuk kian mengokohkan identitas kebudayaannya.

Realitas semacam itu, di tengah berlangsungnya transformasi budaya merupakan suatu kebutuhan mendesak. Sebab identitas kebudayaan Dayak merupakan manifestasi dari kejatidirian orang Dayak, yang terbentuk melalui proses perkembangan sejarah kehidupannya. Oleh sebab itu, masyarakat Dayak memahami bahwa kebudayaan sebagai hasil dari budi daya manusia, merupakan suatu kekuatan integratif yang memberikan kejelasan identitasnya.

Dengan demikian, dapat dimengerti bahwa gerakan revitalisasi kebudayaan Dayak dilatarbelakangi oleh kesadaran kritis tentang bagaimana memelihara kekuatan integratif kebudayaan Dayak dalam rangka proses transformasi budaya yang kini tengah berlangsung? Atau dengan kata lain, bagaimana orang Dayak dapat membangun diri menjadi masyarakat modern, tanpa kehilangan identitas kebudayaannya?

Perubahan yang terjadi akibat transformasi budaya, intinya adalah perubahan norma-norma hidup. Proses pembentukan norma-norma hidup yang baru, pada hakikatnya merupakan inti dari mempertahankan kesatuan dan persatuan kebudayaan Dayak. Oleh sebab itu, proses perubahan yang telah mengakibatkan terjadinya disintegrasi, mesti diimbangi dengan reintegrasi dalam proses kehidupan manusia Dayak. Pintu masuk ke arah pencapaian tujuan reintegrasi, salah satunya adalah revitalisasi kebudayaan. Sedangkan kata kunci dari revitalisasi budaya Dayak adalah aktualisasi dari kebudayaan Dayak itu sendiri dalam suasana transformasi budaya saat ini. Modal dasarnya adalah kekuatan

integratif yang terdapat dalam kebudayaan Dayak. Untuk itu, revitalisasi kebudayaan Dayak mensyaratkan kebutuhan untuk menggali dan mengembangkan nilai-nilai kearifan yang terkandung dalam kebudayaan Dayak, sehingga pada giliran-nya akan memperkokoh identitas kebudayaan Dayak.

Meski demikian, persoalan itu tidaklah semudah membalikkan telapak tangan. Artinya, memerlukan proses panjang. Sekalipun aktivitas ke arah itu sudah dirintis, sebab (1) derasnya pengaruh kebudayaan baru yang menerpa seluruh sendi kehidupan orang Dayak, (2) lajunya arus penetrasi ekonomi modern, (3) adanya dominasi "super culture" dalam percaturan kehidupan orang Dayak, (4) eksploitasi budaya dengan berbagai kedok, terutama industri pariwisata, merupakan sederet tantangan yang harus cermat disiasati.

Sementara itu, di kalangan orang Dayak sendiri disinyalir belum kokoh persatuannya sebagai suatu suku serumpun. Untuk itu, pada mulanya gerakan revitalisasi budaya memang harus sampai pada kesimpulan "kebulatan tekad" bahwa "Dayak" adalah identitas bersama, yang merupakan matra utama dari kekuatan integratif sumber daya manusia. Bila hal ini tidak tercapai, gerakan revitalisasi kebudayaan hanya akan "tergelincir" pada gagasan konsepsional semata, tanpa memberi makna bagi masyarakat Dayak. Mencermati lebih saksama tentang fenomena revitalisasi budaya, Prof. Sutandyo Wignjosoebroto, sosiolog Universitas Airlangga, Surabaya, tatkala Seminar Nasional Kebudayaan Dayak di Pontianak, November 1992 mengatakan, "Meskipun konstitusi negara menjamin keberadaan dan perbedaan budaya lokal suatu kelompok etnis, namun secara politik revitalisasi kebudayaan daerah, sering dianggap sebagai pengganggu usaha mewujudkan integrasi nasional. Hal itu, menurut Sutandyo disebabkan gerakan solidaritas kultural etnik cenderung melewati batas-batas wilayah negara."

Yang lebih menarik adalah latar belakang dari revitalisasi budaya itu sendiri. Manakala usaha pembangunan yang *state countered* tak kunjung mampu merealisasi model-model kehidupan sebagaimana dicita-citakan dan dengan demikian kehidupan nasional tetap saja eksis dalam rencana dan retorika politik *in abstracto* belaka, maka masyarakat etnis cenderung mencari jawab segala permasalahan itu pada interaksi primordial di tengah konteks sosio budaya internal yang *in concreto*. Mengarus pada motif itu, tatkala penataan kehidupan menurut perundang-undangan nasional, hanya bagus di atas kertas saja, sedangkan pada pengalaman sehari-hari, justru malah terjadi perampasan hak-hak adat masyarakat, sehingga terjadinya *cultural counter movements* ke arah revitalisasi budaya lokal, bukanlah suatu fenomena yang harus ditafsir secara negatif.

Oleh sebab itu, fenomena kebangkitan masyarakat Dayak yang tampak melalui gerakan revitalisasi budaya, tidak harus diduga sebagai bahaya disintegrasi nasional, karena kian maraknya budaya-budaya daerah, tidak eksklusif Dayak saja. Hal itu tidak akan mengganggu kesatuan dan persatuan, melainkan akan memungkinkan terjadinya dinamika kebudayaan dan terus dilihat dengan kacamata bhineka tunggal ika.

F. Dilema Transformasi Budaya Dayak

Proses transformasi budaya pada suku Dayak kini sedang berlangsung. Modernisasi yang diwujudkan melalui program pembangunan di pelbagai aspek, merupakan kata kunci dari transformasi budaya. Pada gilirannya, proses transformasi budaya itu akan memunculkan dua kemungkinan. *Pertama*, suku Dayak akan menemukan identitas kebudayaannya yang baru, atau *kedua*, justru sebaliknya, suku Dayak akan kehilangan identitasnya, karena "direjam" kebudayaan universal. Pada kebudayaan Dayak yang umumnya ditandai dengan perwujudan kebudayaan material dan spiritual, telah terbukti adanya keterpaduan yang erat, antara sikap religius dengan sikap sosial. Hal itulah yang menumbuhkan solidaritas guna menjaga keutuhan dan keharmonisan komunitas dari sub-sub etnis Dayak.

Namun, dalam konsep pembangunan berwawasan kebudayaan, tatanan hidup dan perilaku yang bermuara dari kebudayaan Dayak perlu diadakan perubahan. Transformasi budaya adalah "jalan" menuju semuanya itu. Dengan kata lain, proses transformasi budaya akan membawa perubahan pada masyarakat Dayak. Bahkan, perubahan itu tak akan terelakkan.

Almarhum Soedjatmoko dalam sebuah artikelnya berjudul, "Pembangunan sebagai Proses Belajar" (*Basis*, Agustus/September 1985), menegaskan bahwa perubahan sosial budaya merupakan akibat dari proses pembangunan itu sendiri, terutama disebabkan oleh pengaruh kemajuan sains dan teknologi, terlebih akibat masuknya kebudayaan dan nilai-nilai asing ke dalam masyarakat tradisional.

Apa yang dikatakan Soedjatmoko telah terbukti pada masyarakat Dayak di Kalimantan. Dewasa ini, kebudayaan Dayak telah *go public*. Hal itu dimungkinkan karena pemilik kebudayaan, yakni manusia Dayak telah bersinggungan langsung dengan kebudayaan dan nilai-nilai dari luar.

Dalam proses kebersentuhan antarkebudayaan itu, terdapat suatu fenomena menarik. Masyarakat Dayak mengalami "keterkejutan budaya", yang membawa mereka "terperosok" ke dalam kebudayaan modern tiruan.

Kebudayaan modern tiruan itu, bila tidak diwaspadai, justru akan menyesatkan. Karena perubahan positif yang diharapkan terjadi sebagai "buah panen" dari transformasi budaya, justru menjadi bumerang. Dan pada gilirannya akan meruntuhkan identitas kebudayaan Dayak. Kesemuanya itu membuktikan bahwa keberanjakan masyarakat ladang ke masyarakat pascaladang, bukanlah perkara matematis yang mudah. Proses pemanusiaan manusia itu sering menimbulkan eskses yang tidak selalu positif.

Menuju Universalisme

Kebudayaan senantiasa terkait dengan cara mengatur hidup sekelompok manusia. Sebagai suatu cara, tentu ia berbeda satu dengan yang lain. Terlebih karena kebudayaan sering kali mencakup suatu sistem nilai dan norma moral serta estetika yang berlaku dalam suatu konteks budaya tertentu (K. Bertens, *Basis*, No. 1, 1990).

Meski demikian, dalam disiplin ilmu antropologi budaya, pernah berkembang suatu terminologi yang disebut etnosentrisme. Yaitu, suatu sikap atau pandangan yang melihat segala sesuatu dengan berpangkal dari bangsa atau kebudayaannya sendiri, dan memandang rendah bangsa atau kebudayaan lain.

Bangsa Indonesia di era kolonialisme tempo dulu, pernah merasakan ketajaman "pedang" etnosentrisme ini. Demikian pula suku Dayak, mengalami hal yang sama. Pada masa lampau, istilah Dayak senantiasa mengandung konotasi negatif. Bahkan pernah muncul istilah *Dajakker* di zaman

penjajahan Belanda, yang menerangkan perilaku menyimpang dari norma-norma yang dianggap baku. Demikian pula istilah "dayak-dayakan" yang berlaku di luar Pulau Kalimantan, untuk menggambarkan sikap yang urakan, norak, primitif, serba negatif.

Memang belum pernah dilakukan suatu penelitian, apakah sikap dan pandangan semacam itu masih ada. Namun, semuanya itu membuktikan tidak adanya persepsi yang proporsional terhadap kebudayaan, nilai, sikap, dan pandangan hidup masyarakat Dayak. Kesalahan persepsi inilah yang justru secara psikis-moral merugikan dan melemahkan identitas kebudayaan Dayak. Barangkali pada zaman dulu (penjajahan), hal itu sengaja direkayasa untuk kepentingan politik tertentu. Pelurusan persepsi tentang istilah Dayak, telah dilakukan oleh Dr. Fridolin Ukur, dalam Seminar Nasional Pengembangan Perekonomian Rakyat Kalimantan, di Pontianak, Agustus 1991. Namun yang utama, istilah Dayak itu sendiri, saat ini telah mengalami pergeseran makna. Bahkan menjadi bagian dari identitas penduduk asli Kalimantan.

Pergeseran makna dalam konteks istilah Dayak, merupakan suatu indikasi bahwa sikap dan pandangan etnosentrisme, telah bergeser ke arah universalisme. Hal itu amat dimungkinkan karena kebudayaan Dayak tidak hanya *go public* dalam skala nasional, melainkan juga telah *go international*. Dalam masyarakat modern yang sering ditandai oleh pluralisme dalam moral, realitanya memang setiap kebudayaan diakui mempunyai identitas sendiri. Dengan demikian dimungkinkan untuk berbeda dengan kebudayaan lain. Meski demikian, hal itu tidak berarti bahwa suatu kebudayaan harus bersikap introvert terhadap kebudayaan lain.

Itulah sebabnya, dalam masyarakat modern, persinggungan ragam kebudayaan, atau disebut transformasi budaya amat dimungkinkan untuk terjadi. Era globalisasi

telah menggelindingkan "bola" universalisme kebudayaan. Hal itu tak terkecuali juga melanda kehidupan masyarakat Dayak.

Namun, persoalan yang pelik menurut Franz Magnis Suseno (*Basis*, 1990) adalah belum ditemukannya strategi kebudayaan yang mampu menggabungkan kemanusiaan universal dengan karakteristik kebudayaan tertentu (Dayak) sehingga (manusia Dayak) tetap mempertahankan serta mewujudkan identitas kebudayaannya. Strategi kebudayaan saat ini, cenderung merupakan rekacipta dari *superculture* yang dilatarbelakangi kepentingan politik. Persoalan inilah yang membuat kian peliknya proses transformasi budaya pada masyarakat Dayak.

Masyarakat Pascaladang?

Universalisme kebudayaan dengan modernisasi, memang tidak identik. Namun, keduanya saling terkait, bagai rotan dengan sulurnya, bak pohon karet dengan getahnya. Modernisasi yang didewakan sebagai jalan keutamaan, yang mengantarkan masyarakat tradisional (ladang) ke dalam kehidupan modern (pascaladang), pada hakikatnya hanyalah suatu konsepsi kebudayaan yang tumbuh dalam peradaban manusia sebagai akibat dari kemajuan (*bdk.* Jujun S Suriasumantri, *Suara Karya*, 6/9 Agustus 1985).

Dalam pernik lain, modernisasi merupakan proses pembaruan masyarakat tradisional menuju suatu masyarakat yang lebih maju. Kesemuanya itu harus mengacu pada nilai-nilai modernitas yang bersifat universal. Sehingga sah saja, bila modernisasi diibaratkan sebagai "candu" dalam era globalisasi saat ini. Setiap manusia senantiasa ketagihan untuk meneguknya, karena ia berkehendak menjadi bagian dari kehidupan modern itu sendiri.

Akan tetapi, yang menjadi problema, menurut Jujun S. Suriasumantri, modernisasi sebagai upaya pembaruan, biasanya tumbuh sebagai akibat dari dua penyebab utama. *Pertama*, perubahan persepsi tentang hidup. *Kedua*, ketergantungan manusia secara universal dan juga ekonomis maupun sosial budaya. Kedua hal itu membuat modernisasi menjadi serangkaian perubahan nilai dasar, yakni nilai teori, sosial, ekonomi, kuasa, agama, dan estetika.

Kehidupan masyarakat pascaladang merupakan suatu kehidupan yang ditata secara rasional dan efisien. Nilai teori dalam masyarakat modern (pascaladang), sangat mengutamakan kedua hal itu. Sehingga tak pelak, sains dan teknologi dinyatakan sebagai perwujudan aspek rasionalitas dan efisiensi. Dengan demikian, tuntutannya adalah perubahan cara berpikir masyarakat tradisional (ladang) yang bersifat holistik-intuitif, ke arah pikiran yang bersifat analitik.

Persoalannya adalah dalam proses transformasi budaya saat ini, apakah masyarakat Dayak telah mengarah pada cara berpikir yang bersifat analitik. Atau justru karena keterkejutan budaya (*culture shock*), membuat masyarakat Dayak kian terbenam pada pemikiran holistik-intuitif.

Menurut hasil penelitian tentang alam pikiran suku Dayak Benuaq, sebagai suatu studi antropologis dalam rangka peletakan dasar empiris pembangunan partisipatif, dinyatakan bahwa alam pikiran yang berorientasi holistik-intuitif ternyata masih dominan. Meski kini mulai terjadi pergeseran ke arah pikiran fungsional (Martinus Nanang, 1990). Hal itu merupakan suatu indikasi bahwa program pembangunan di pelbagai aspek, dalam konteks transformasi budaya, belum memberikan sumbangan konkret terhadap perubahan nilai teori yang lebih bersifat analitik.

Berkenaan dengan nilai sosial, modernitas kehidupan masyarakat pascaladang, mendasarkan pembagian kerja menurut keahlian yang diwujudkan dalam prestasi kerja.

Sistem generalisasi dalam masyarakat tradisional, untuk itu dituntut berubah ke arah tenaga kerja yang berorientasi pada status, bergeser ke arah prestasi kerja.

Persoalan ini mengisyaratkan kompetisi hidup yang selektif. Sementara itu, masyarakat Dayak masih berkutat dengan persoalan kemiskinan sumber daya manusia. Oleh sebab itu, suku Dayak senantiasa terseok-seok dan kalah dalam "perlombaan" untuk hidup. Dalam konteks rekrutmen tenaga kerja pada bidang industrialisasi, masyarakat Dayak tersisihkan. Mereka hanya dibutuhkan sebagai pekerja kasar, kemudian "ditendang" setelah proses produksi dimulai. Industrialisasi telah memperalat masyarakat Dayak untuk tergiling dalam proses marginalisasi kehidupan sosial masyarakat pascaladang.

Runtuhnya Nilai Dasar

Ekonomi subsistensi dengan insentif yang bersifat moral-sosial, merupakan ciri perekonomian masyarakat tradisional. Sedangkan pada masyarakat modern, sistem ekonomi senantiasa berorientasi pada mekanisme pasar berdasarkan insentif ekonomi. Oleh sebab itu, proses transformasi budaya harus mampu mengubah pola perekonomian konsumtif pada masyarakat Dayak, ke arah perekonomian produktif.

Sistem perekonomian masyarakat Dayak, amat terkait dengan perladangan dan kehutanan. Sistem perekonomian itu mulai terusik, tatkala modernisasi mulai bergulir. Pasalnya adalah, tatkala kian menyeruaknya investor dari luar untuk mengeksploitasi sumber alam pertambangan, perkebunan dan kehutanan. Sejak itulah suara "gong" tentang runtuhnya nilai dasar perekonomian rakyat tradisional mulai menggema. Dalam suasana "perang" kepentingan dan kekuatan yang ternyata tak seimbang antara ekonomi rakyat dengan ekonomi

modern yang kapitalistik, ekonomi rakyat terpaksa mundur dan kalah. Maka terjadilah sistem perekonomian dualistik yang amat kompleks.

Persoalan yang lebih menarik, adalah kaitan eksploitasi terhadap ekonomi rakyat. Penggunaan modal dan teknologi dalam proses industrialisasi di Kalimantan, yang terbukti kian cenderung bersifat eksploitatif, ternyata tidak secara otomatis mampu melibatkan masyarakat Dayak. Akibatnya, industrialisasi di Kalimantan hanya mampu menghasilkan produk nasional dan devisa yang besar bagi Indonesia. Namun, (ini yang ironis) tidak mampu memberikan kesejahteraan sosial bagi masyarakat Dayak secara proporsional.

Satu hal lagi yang menarik, dalam kebudayaan Dayak telah terjadi pergeseran nilai estetika ke nilai ekonomi. Dewasa ini, nilai adat dan hubungan sosial kian melemah, karena identitas dan peran masyarakat Dayak telah berubah oleh kebutuhan industri jasa, terutama industri pariwisata.

Dalam Seminar Adat Masyarakat Dayak Kabupaten Kutai, November 1990, di Tenggarong, T.H.G. Mering Ngo menegaskan, bahwa masyarakat Dayak mulai kecanduan untuk merupiahkan berbagai manifestasi kebudayaannya, dan mengadakan berbagai acara kebudayaan, sekadar untuk memenuhi kebutuhan industri pariwisata. "Kultur uang" itu, ternyata tidak mengangkat status perekonomian rakyat, malah cenderung merugikan.

Berkaitan dengan nilai kuasa, pada masyarakat modern, hal itu amat dipengaruhi oleh diseminasi pengetahuan melalui tradisi lisan, sebagai usaha peningkatan sumber daya manusia. Dalam kata lain, dunia informasi adalah "hak milik" yang ada pada masyarakat modern. Persoalan itu, dalam konteks transformasi budaya, membuat kian surutnya privilese status pada masyarakat Dayak. Dengan demikian, nilai kuasa yang tercermin dalam pengambilan keputusan, kini kian bersifat individual. Namun, pergeseran nilai kuasa

itu justru menghasilkan struktur kekuasaan yang tidak adil, sehingga kurang menguntungkan rakyat kecil. Contoh sederhana, hal-hal berikut ini sudah menjadi rahasia umum: dana Bangdes yang tidak dapat dipertanggungjawabkan penggunaannya, pemotongan gaji pegawai negeri di pedalaman, upah kerja yang dibayar dengan barang, urusan administrasi di kecamatan yang tak kunjung usai bila tak disertai uang pelicin.

Persepsi tentang nilai agama, pada masyarakat tradisional, biasanya bersifat fatalistik. Sedangkan dalam masyarakat modern, nilai agama merupakan sumber motivasi dalam memperbaiki nasib ke arah kemajuan yang lebih hakiki. Ternyata dalam proses transformasi saat ini, telah terjadi pergeseran orientasi nilai agama, sebagai akibat dari dampak modernisasi. Hal itu terlontar dan menjadi kajian yang amat menarik, tatkala terselenggara Lokakarya Guru Agama Katolik Wilayah Mahakam Hulu, di Tering Baru, Kecamatan Long Iram, 22-27 Juni 1992.

Dalam lokakarya termaksud diidentifikasi bahwa kebersinggungan masyarakat Dayak dengan kebudayaan dan nilai-nilai dari luar, justru membuat kian meningkatnya pergaulan bebas di kalangan generasi muda Dayak di pedalaman. Kasus perceraian juga kian laju. Lembaga perkawinan menjadi goyah, akibat tak terkendalinya perkawinan campur. Di pihak lain prostitusi kian merambah wilayah pedalaman. Data tahun 1988, menyebutkan terdapat 1.481 Wanita Tuna Susila di Kabupaten Kutai, yang tersebar di 10 Kecamatan. (Kabupaten Kutai Dalam Angka 1988). Dipastikan saat ini, jumlah WTS maupun wilayahnya tentu kian meningkat. Sebab prostitusi itu telah merambah wilayah kecamatan Muara Lawa, Damai, Barong Tongkoq dan Long Iram. "Kilometer Dua" dan "Ketang" adalah daerah yang kian akrab untuk diselorohkan sebagai "Wilayah Dataran Tinggi Tunjung." Tak lain karena begitu majunya bisnis seks itu.

Hal-hal di atas disinyalir membuat bergesernya pemahaman keagamaan di kalangan masyarakat Dayak. Dengan demikian, nilai agama yang semestinya dirujuk sebagai sumber motivasi, kini cenderung kian diabaikan. Dengan kata lain, modernisasi pada hakikatnya adalah baik, namun dampaknya harus diwaspadai, agar nilai-nilai dasar positif terkandung dalam kebudayaan Dayak, tidak runtuh oleh kemajuan. Tak satu pun manusia menolak perubahan, sepanjang perubahan itu menguntungkan.

Identitas Budaya vs Modernisasi

Adalah suatu pertanyaan pokok: bagaimana masyarakat Dayak dapat membangun diri untuk menjadi masyarakat modern, tanpa kehilangan identitas kebudayaan? Kembali lagi persoalan itu tidak terlepas dari masalah modernisasi, yang boleh disebut sebagai dampak dari kebudayaan barat.

Untuk itu diperlukan pemahaman tentang "kebudayaan barat" dan "kebudayaan teknologis modern". Keduanya tidak sama. Kebudayaan teknologis modern sebagai "anak" kebudayaan barat, merupakan suatu yang kompleks. Meski kebudayaan teknologis modern ikut menentukan wujud kebudayaan barat, kini kita memperoleh masukan non-barat pula, Jepang misalnya (Franz Magnis Suseno, *Basis* 1990).

Kebudayaan teknologis modern itu, menurut Frans Magnis Suseno, tidak semata-mata hanya terlibat dari kedahsyatan sains dan teknologinya, melainkan juga dalam kedudukan dominan yang diambil oleh hasil dari sains dan teknologi dalam lingkup sebuah masyarakat. Kebudayaan teknologis modern bersifat kontradiktif. Bahkan dalam arti tertentu, ia bebas nilai. Terserah mau dipakai atau tidak. Kalau toh dipakai, pemakaiannya tidak mempunyai implikasi ideologis dan keagamaan. Dengan demikian, yang penting

dipahami, bahwa kebudayaan teknologis modern bersifat instrumental semata.

Namun, (ini sebuah peringatan) kebudayaan teknologis modern, sangat ampuh dalam "membius" perwujudan sistem nilai dan norma baru, yang dapat menentukan sikap hidup seseorang. Bahkan mampu membius sebuah kelompok orang, dan juga masyarakat secara keseluruhan. Sedangkan di pihak lain, menghayati dan bersinggungan langsung dengan kebudayaan teknologis modern, berarti memiliki paham-paham, sikap-sikap, penilaian-penilaian, prioritas-prioritas dan cara berpikir tertentu. Hal itulah yang perlu diwaspadai, karena ia memiliki dampak.

Kebudayaan Modern Tiruan

Dalam kenyataan sejarah kehidupan manusia, kebudayaan teknologis modern yang telah membahana itu, telah melahirkan "anak haram" yang disebut "kebudayaan modern tiruan". Ia terwujud dalam suatu lingkungan yang tampaknya mencerminkan kegerlapan teknologi dan kemodernan, tetapi sebenarnya hanya mencakup pemilikan simbol-simbol lahiriah semata.

Kebudayaan modern tiruan hidup dari ilusi, bahwa asal seseorang bersentuhan dengan hasil teknologi modern, ia menjadi manusia modern. Padahal dunia artifisial itu, tidak memberikan sumbangan apa pun terhadap jati diri seseorang (Frans Magnis Suseno, 1990). Pendek kata, seorang peladang suku Dayak dari pedalaman, bila ia milir ke kota dan berbelanja di "Mesra Indah Mal", kemudian singgah makan di "California Fried Chicken", lalu mengikuti Festival Kebudayaan di Barcelona, ia tidak otomatis menjadi manusia modern. Bahkan, ketika ia pulang, mewujud pada jati dirinya yang murni, yakni peladang, dunia artifisial itu yang telah ia

sentuh, tidak menyumbangkan apa-apa terhadap identitasnya sebagai orang Dayak yang peladang dari pedalaman. Realita semacam itu, pernah diungkapkan oleh beberapa orang Dayak Kenyah dari Sungai Barang, Kecamatan Kayan Ulu, yang ikut rombongan kesenian dalam pentas di Amerika. Bahkan keluhnya, barang-barang yang ia bawa, tersendat pengirimannya ke Apo Kayan, bahkan sebagian telah busuk. Dan ia kini kembali sebagai peladang di sebuah desa perbatasan, yang senantiasa terus bergulat untuk memenuhi kebutuhan pokok hidupnya.

Di pihak lain, dalam proses transformasi budaya saat ini terdapat fenomena, di mana masyarakat Dayak terjerembab ke dalam kebudayaan modern tiruan. Bila tak diwaspadai, proses transformasi budaya itu justru hanya akan mengantar masyarakat Dayak untuk kehilangan identitas kebudayaannya. Di situlah letak kerawanan kebudayaan modern tiruan, sebagai dampak dari transformasi budaya. Terlebih karena kebudayaan modern tiruan itu multibentuk. Dan daya biusnya mampu merambah seluruh wilayah kehidupan manusia. Di antaranya ia mampu menciptakan gaya hidup semu kemilau kemodernan.

Sebuah gaya hidup modern semu, di mana laki-laki mengenakan anting-anting pada salah satu telinganya, kini telah merambah ke wilayah kehidupan masyarakat Dayak. Anak muda dari beberapa desa di Dataran Tinggi Tunjung, mulai "terbius" oleh gaya hidup model begituan. Bahkan banyak mode dandanan yang ditiru dari penampilan para artis, yang mereka adopsi dari siaran televisi dan sentuhan pergaulan dengan pihak luar. Uniknya, di mana saja, kapan saja, atribut modern tiruan itu tak pernah ditanggalkan.

Adalah sebuah seloroh, panen berlimpah di pedalaman bukannya panen padi, melainkan panen parabola. Produk teknologi yang satu ini, *nangkring* gagah hampir di setiap desa di pedalaman. Banyak pula dana pembangunan desa yang

dialokasikan untuk itu. Kadangkala, jumlah parabola tak sebanding dengan jumlah televisi yang ada di desa. Dan yang lebih unik, ada parabola dan televisi, tapi tak ada mesin listriknya. Pada beberapa desa di pedalaman realita itu mudah ditemui.

Era globalisasi memang membuat informasi menjadi kebutuhan utama, bagi kehidupan manusia. Tanpa bermaksud melecehkan program "parabolanisasi", pertanyaan tentang sejauh mana "barang" itu berperan dalam proses transformasi budaya di kalangan masyarakat Dayak, memang layak dihadirkan. Sebab ia tak bebas dampak. Dan yang lebih utama, masih banyak bentuk kebudayaan modern tiruan lain, yang tengah merambah kehidupan masyarakat Dayak.

Peringatan Dini

Modernisasi memang mengisyaratkan suatu perubahan. Untuk itu, sebenarnya sah saja, bila pergeseran masyarakat ladang ke masyarakat pascaladang, bersentuhan dengan kebudayaan teknologis modern. Namun, yang mesti dicermati adalah "penjagaan" agar tak terperosok ke dalam kebudayaan modern tiruan.

Sebab rekayasa pembangunan di pelbagai aspek, yang diasumsikan sebagai "oli pelumas" transformasi budaya, ditujukan untuk memacu perubahan-perubahan positif. Dengan kata lain, menjadi manusia modern, memang harus terlibat dalam kebudayaan teknologis modern dengan universalitasnya. Dengan cara demikian, kelak masyarakat Dayak akan menemukan identitas kebudayaannya yang baru. *Go public* dan *go international*, tak pelak merupakan sarana ke arah itu.

Akan tetapi, yang harus disiasati adalah menyebarnya "racun" kebudayaan modern tiruan. Sebab, sebagai "racun"

ia mematikan. Kemilau kebudayaan modern tiruan, justru akan memudarkan identitas kebudayaan Dayak. Akibat yang fatal, terjadilah pencerabutan akar kebudayaan Dayak, sedangkan kebudayaan teknologis modern tidak terpeluk. Ibarat mengharap burung di udara, namun burung di tangan dilepaskan. Akhirnya, keduanya malah hilang.

Di pihak lain, terdapat satu faktor lagi yang perlu diperhitungkan, yakni kuatnya daya cengkeram *super culture* dalam proses transformasi budaya yang sedang berlangsung, melalui pelbagai rekayasa pembangunan. Peringatan itu terungkap dalam Seminar Evaluasi Tengah Repelita V dan Penyusunan Indikasi Kebijaksanaan Program Repelita VI Provinsi Kaltim, Februari 1992. Dikatakan bahwa telah terjadi kesenjangan mencolok antara ketiga wilayah di Kalimantan Timur, yakni wilayah pantai, perbatasan dan pedalaman. Kesenjangan itu tidak hanya terfokus pada masalah ekonomi, namun juga sosial budaya. Perbedaan itu pulalah yang menyebabkan terjadinya dualisme kebudayaan di Kalimantan Timur.

Bahkan diproyeksikan, bahwa dualisme budaya dan juga ekonomi itu, bila tak terkendali akan membawa masyarakat perbatasan dan pedalaman, terutama suku Dayak, ke dalam situasi involusi budaya, yang merupakan suatu langkah mundur dari proses modernisasi (Tim Lembaga Penelitian UGM, 1992). Satu hal yang menarik disoroti, adalah dualisme kebudayaan dengan dampak involusi budaya itu, tidak semata-mata disebabkan oleh faktor geografis. Melainkan, justru karena sistem pembangunan nasional di Indonesia, yang lebih menekankan pentingnya keekaan budaya dan kurang memperhatikan kebhinekaan budaya bangsa Indonesia.

Peringatan dini yang disampaikan Tim Lembaga Penelitian Universitas Gajah Mada, layak dipedulikan. Sebab menurut pengalaman sejarah, kebudayaan kelompok berkuasa *(super culture)*, cenderung menggilas kebudayaan yang

dikuasai *(infer culture)*. Selanjutnya, *infer culture* cenderung berusaha menyesuaikan diri dengan *super culture*. Namun, pada gilirannya kelak, *infer culture* akan mengalami *cultural amnesia*. Oleh sebab itu, para pendukung *infer culture* berusaha mencari kembali identitasnya yang telah hilang (*Kalimantan Review*, 1992).

Jalan keluar yang disarankan, agar masyarakat Dayak tidak terlepas dalam kebudayaan modern tiruan, serta terperosok ke dalam involusi budaya dan penghindaran pada dominasi *super culture*, adalah pemberian tempat yang wajar bagi nilai-nilai kehidupan sosial budaya masyarakat pedalaman dan perbatasan dalam sistem pembangunan yang berlaku (Tim Lembaga Penelitian UGM, 1992). Dengan demikian, transformasi budaya akan berlangsung dengan menguntungkan semua pihak.

Penemuan Identitas

Perubahan yang terjadi pada masyarakat Dayak dalam proses transformasi budaya, intinya adalah perubahan norma-norma hidup. Sedangkan proses pembentukan norma-norma hidup yang baru, pada hakikatnya, merupakan inti dari mempertahankan persatuan kehidupan berkelompok.

Oleh karena itu, dengan sendirinya proses transformasi budaya, adalah proses desintegrasi dalam pelbagai bidang. Namun, demi kemajuan masyarakat Dayak, harus diusahakan adanya reintegrasi. Maksudnya adalah, "penampungan" dalam suatu kehidupan masyarakat yang lebih sesuai dengan kebudayaan masyarakat baru, di mana norma-norma yang lebih sesuai dengan kehidupan modern itulah yang sesungguhnya merupakan ikatan dari masyarakat baru yang bersifat universal.

Dalam proses transformasi budaya saat ini, penemuan kembali identitas kebudayaan Dayak menjadi kunci yang amat menentukan. Pertanyaan refleksifnya, apakah dalam proses peresapan kebudayaan teknologis modern di Indonesia, yang diupayakan melalui pelbagai program pembangunan, masyarakat Dayak dapat mempertahankan identitas kebudayaannya?

Identitas kebudayaan Dayak adalah kediriannya yang terbentuk dalam proses perkembangan pada sejarahnya. Identitas termaksud adalah sesuatu yang bersifat dinamis. Sebuah etnis, begitu pula setiap individu, terus-menerus tumbuh, senantiasa berubah. Namun, semua perubahan harus berhadapan dengan tantangan. Sedangkan setiap tantangan, memaksa untuk mengambil sikap.

Dengan demikian, apabila masyarakat Dayak berkehendak mempertahankan identitasnya dalam proses modernisasi, sehingga pada gilirannya akan ditemukan identitas kebudayaan Dayak yang baru, maka ada dua syarat yang mesti dipenuhi.

Pertama, masyarakat Dayak mesti sadar terhadap identitas kebudayaannya. Gejala krisis identitas kebudayaan Dayak, mesti segera diantisipasi. Pelencengan kepada kebudayaan modern tiruan, harus diluruskan. Dan manusia Dayak itu sendiri yang harus memperlunak kesenjangan antara *super culture* dengan *infer culture*, dengan terlibat sebagai subjek pembangunan masyarakat di pelbagai aspek.

Kedua, pengukuhan identitas itu, harus dimanifestasikan secara dinamis terhadap kebudayaan teknologi modern. Setiap individu dari masyarakat Dayak, harus menjadi pelaku utama transformasi budaya. Ia terlibat langsung dalam pengambilan keputusan pembangunan, sesuai dengan kapasitasnya. Sedangkan dalam bentuk kelompok, gerakan solidaritas, dalam bentuk Lembaga Adat atau Lembaga

Kebudayaan Dayak, harus ditumbuhkembangkan, dengan fungsinya sebagai kontrol sosial.

Adalah suatu yang pasti bahwa pertemuan dengan kebudayaan teknologis modern, hanya dapat berhasil apabila masyarakat Dayak memiliki sikap positif terhadap identitas, sejarah dan kebudayaannya sendiri. Pada sisi lain, kebudayaan itu terselenggara secara semestinya dan organik. Bahkan merespons perubahan senegeri dan sejagad. Lebih dari itu, tak ada determinan tunggal dalam sejarah kebudayaan mana pun. Itulah yang ditegaskan Nirwan Dewanto pada Kongres Kebudayaan, Oktober-November 1991.

Paradigma pemikirannya itu menegaskan bahwa setiap peralihan budaya, harus menciptakan makna baru yang murni tanpa rekayasa. Untuk itu, perlu ditolak adanya rekayasa kebudayaan, yang disinyalir terjadi di republik ini.

Sedangkan Mgr. Dr. Mikail Coomans MSF (alm.), dalam bukunya *Manusia Daya: Dahulu, Sekarang, Masa Depan* menegaskan, dalam proses transformasi budaya, masyarakat Dayak akan kehilangan identitasnya, namun ia akan menemukan kebudayaan baru sebagai orang Indonesia modern.

Fenomena itu harus dipertegas, bahwa penemuan identitas kebudayaan yang baru bagi masyarakat Dayak tidak identik dengan hilangnya identitas kebudayaan Dayak. Berpedoman pada suatu keyakinan, bahwa setiap orang secara potensial adalah pencipta kebudayaan, maka tantangan telah menghadang. Kapan lagi kalau bukan sekarang, siapa lagi kalau bukan kita, manusia Dayak, yang harus berjuang untuk masa depan kita bersama?

Catatan

1 Pengertian yang saya gunakan untuk mengartikan masyarakat adat, berdasarkan Konvensi ILO 169 mengenai Bangsa Pribumi dan Masyarakat Adat di Negara-Negara Merdeka. Pada pasal 1 ayat 1a Konvensi ILO 169 merumuskan, Masyarakat adat adalah mereka yang berdiam di negara-negara merdeka di mana kondisi-kondisi sosial, budaya, dan ekonominya membedakan mereka dari bagian-bagian masyarakat lain di negara tersebut, dan yang statusnya diatur seluruhnya atau sebagian oleh adat dan tradisi masyarakat adat tersebut atau dengan hukum dan peraturan khusus.

2 Dr. Fridolin Ukur, "Makna Religi dari Alam Sekitar dalam Kebudayaan Dayak", makalah yang dipresentasikan pada Seminar Kebudayaan Dayak: Aktualisasi dan Transformasi, di Pontianak, 1992.

3 Roedy Haryo Widjono AMZ, "Mitos Penciptaan dan Kematian pada Suku Dayak Benuaq", SKH *Manuntung*, 28 November 1989.

4 Stepanus Djuweng, "Rumah Panjang Sebagai Pusat Kebudayaan Dayak", *Kalimantan Review*, No.3 Tahun II, Tahun 1993.

5 Michael R. Dove, "Mitos Rumah Panjang Komunal dalam Pembangunan Pedesaan: Kasus Suku di Kalimantan, 1985." Juga, Roedy Haryo Widjono AMZ, "Runtuhnya Kehidupan Komunitas Rumah Panjang", Buletin *Esti Mulia*, No. 26, Tahun 1991.

6 Realitas itu terungkap dalam laporan hasil, Lokakarya Penguatan Adat Dayak Bahau, di Lung Huvung, 22-25 Februari 1996, yang diselenggarakan oleh Komisi PSE Keuskupan Samarinda.

7 Roedy Haryo Widjono AMZ, "Kearifan Masyarakat Adat Mengelola Hutan: Pelajaran dari Suku Dayak", Buletin *Tanah Air*, WALHI, Edisi I, Tahun 1996.

8 Semua masyarakat adat Dayak di Kaltim mengenal stratifikasi sosial termaksud, hanya saja terdapat beragam penyebutannya dalam bahasa lokal. Umumnya, stratifikasi sosial itu menggambarkan tiga lapisan yang ada pada masyarakat adat Dayak, yaitu bangsawan (Mantiq/Hipui), masyarakat menengah (Merentikaq/Panyin), dan masyarakat biasa (Ripatn/Dipan).

9 Uraian selengkapnya tentang hal itu, termuat pada Susunan Masyarakat dan Sistem Pemerintahan Adat Dayak Bahau, yang terdapat pada Laporan Hasil Lokakarya Penguatan Adat Dayak Bahau, Lung Huvung, Februari 1996.

10 Pernyataan itu terungkap pada Pertemuan Penguatan Adat Dayak Benuaq, yang diselenggarakan atas kerja sama Lembaga Adat Dayak Benuaq Ohong dengan Lembaga Bina Benua Puti Jaji, di Mancong, 23-26 Januari 1996, yang diikuti oleh para Kepala Adat Dayak Benuaq Ohong sewilayah Kecamatan Jempang dan Kecamatan Bongan.

11 Bersumber dari sistem religi itu, di kalangan masyarakat Dayak Benuaq terdapat sepuluh kategori adat, yaitu Banaq Sawaq (perkawinan); Lati Tana (perladangan); Mate Magah (kematian); Lou Layatn (pemukiman); Laku Perangai (etika tingkah laku); Mesusuq Beranaq (kelahiran); Jangaan Petenah (pelanggaran susila); Belian Jerungan (penyembuhan); Besara Besagiq (peradilan), dan Warih Sebah Ewai Tuwelatn (warisan). Uraian selengkapnya terdapat di Laporan Pertemuan Penguatan Adat Dayak Benuaq, Mancong, Januari 1996.

12 Berdasarkan Rencana Induk Pengembangan Pariwisata Kalimantan Timur, yang disusun Direktorat Jenderal Pariwisata Bagian Proyek Studi Pengembangan Pariwisata Deparpostel (1992), objek wisata di Kaltim dipilah dalam lima kategori, yaitu kehidupan masyarakat Dayak (47,30%), wisata alam (46,58%), seni budaya (0,68%), sejarah (9,59%), dan wisata buatan (7,43%).

13 Lihat makalah T.H.G. Mering Ngo berjudul, "Kontekstualisasi Adat dan Prinsip Manfaat Biaya Sosial dalam Pengembangan

Pariwisata dan Pembangunan: Sebuah Catatan", yang dipresentasikan pada Seminar Adat Masyarakat Dayak Sekabupaten Kutai, di Tenggarong, November 1990.

14 Contoh konkret banyak terjadi di pedalaman Mahakam. Adat Hudoq di kalangan masyarakat Dayak Bahau hanya boleh dilaksanakan pada masa musim tanam ladang. Ketentuan ini acap kali dilanggar, mereka dapat melaksanakan kapan saja. Terutama bila ada turis datang dan meminta mereka menarikan adat Hudoq dengan sekitar dua puluh orang penari dan dibayar sekitar Rp100.000,00 mereka menyanggupi. Kepala Adat tidak dapat berbuat apa-apa dalam kasus termaksud.

15 Masyarakat Dayak sesungguhnya menolak dengan keras atas label masyarakat terasing. Penolakan itu terungkap dalam berbagai pertemuan, seperti di Seminar Adat Masyarakat Dayak Sekabupaten Kutai, November 1990, Musyawarah Besar Masyarakat Adat Dayak, di Samarinda, April 1993.

16 Data selengkapnya dapat dilihat dalam buku terbitan, Direktorat Bina Masyarakat Terasing Ditjen Binkessos-Depsos RI (1990), berjudul, *Data dan Informasi Pembinaan Masyarakat Terasing Tahun 1990*.

17 Selengkapnya lihat artikel berjudul, "Jangan Mengganggu Empak", yang dimuat dalam Majalah *Tempo*, 9 Januari 1988.

18 Lebih lanjut silakan simak tulisan Stepanus Djuweng, "Kampong Laboh Laman Banua: Konsep dan Praktek Pengusahaan Teritorial pada Suku Dayak Simpang". Makalah yang dipresentasikan pada Konferensi Dua Tahunan Kedua, Borneo Research Council, Kota Kinabalu, Malaysia, Juli 1992.

19 Michael R. Dove. *Sistem Perladangan di Indonesia. Suatu Studi Kasus dari Kalimantan Barat*. Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 1988.

20 Fridolin Ukur. "Kebudayaan Dayak". Makalah yang dipresentasikan pada Seminar Nasional Pengembangan Perekonomian Rakyat Kalimantan, di Pontianak, 4-8 Agustus 1991.

21 Roedy Haryo Widjono AMZ, "Simpukng Munan Dayak Benuaq: Suatu Kearifan Tradisional Pengelolaan Sumber Daya Hutan". Makalah yang dipresentasikan pada Lokakarya Perencanaan Promosi Sistem Hutan Kerakyatan, di Tenggarong, 24-28 April 1995.

22 Tim Lembaga Penelitian UGM, "Evaluasi Tengah Pelita V dan Penyusunan Indikasi Kebijaksanaan Program Repelita VI Provinsi Daerah Tingkat I Kalimantan Timur". Aditya Media, Yogyakarta, 1992.

23 Roedy Haryo Widjono AMZ, "Dilema Transformasi Budaya pada Suku Dayak". Surat Kabar Harian *Manuntung*, 3-4 Agustus 1992.

Bab 2
Kearifan Tradisional Tercabik Modernisasi

A. "Jangan Dikira Hutan Kalimantan Hanya Berisi Kayu" Pelajaran dari Orang Dayak tentang Perniagaan

Tidak semua orang memiliki persepsi yang sama tentang hutan Kalimantan. Ketidaksamaan persepsi itu tampak jelas pada pandangan penguasa negeri ini terhadap masyarakat Dayak itu sendiri sebagai penduduk asli Pulau Kalimantan.

Para penguasa menganggap hutan Kalimantan adalah "lumbung republik" karena potensi sumber daya alamnya yang melimpah, terutama kayu. Tak pelak, sejak diberlakukannya UU Nomor 1 Tahun 1967 tentang PMA dan UU Nomor 6 Tahun 1968 tentang PMDN, merebaklah eksploitasi hutan alam di luar Pulau Jawa (termasuk Kalimantan) dengan sistem Hak Pengusahaan Hutan (HPH). Selanjutnya, bersandar pada dalih agar pengelolaan hutan mendapatkan manfaat maksimal dan kelestariannya tetap terpertahankan, diberlakukan UU Nomor 5 Tahun 1967 tentang Pokok-Pokok Kehutanan dan Peraturan Pemerintah Nomor 21 Tahun 1976 tentang Hak Pengusahaan Hutan dan Pemungutan Hasil Hutan.

Eksploitasi hutan menurut penguasa di negeri ini, telah membuktikan mitos tentang hutan Kalimantan sebagai "lumbung republik". Konsesi HPH dari 25 unit (1968) melonjak menjadi 574 unit di tahun 1990. Produksi log menaik

dari 6 juta meter kubik (1967) menjadi 31 juta meter kubik di tahun 1990. Devisa yang diperoleh dari ekspor hasil hutan, dari 3 juta US$ (1960) melonjak menjadi 300 juta US$ di tahun 1988 (Tim Studi Walhi, 1992). Itulah angka-angka "ajaib" yang berasal dari persepsi bahwa hutan Kalimantan, hakikatnya adalah kayu. Sehingga banyak orang hiruk pikuk "main kayu" di Kalimantan.

Eksploitasi hutan di Kaltim juga menghasilkan angka-angka "ajaib". Kawasan seluas 12,5 juta hektar (78% dari seluruh kawasan hutan Kaltim) dijarah oleh 112 perusahaan HPH yang menghasilkan kayu gergajian, kayu lapis, pita kayu, *block board*, papan partikel, *chips wood*, *moulding* dan sebagainya. Produksi kayu bulat dalam dekade 1969/1970 hingga 1990/1991 berjumlah 135,4 juta meter kubik dengan nilai produksi US$ 15,5 miliar. Dari hasil "mengaduk-aduk" hutan ini, Pemda Kaltim telah mengumpulkan 665,24 miliar dari berbagai pungutan (IHH, IHPH, Cukai, IHHT dan DR). Sedangkan Kalimantan secara keseluruhan mampu memproduksi kayu bulat 25,20 juta meter kubik atau sekitar 61% dari produksi Indonesia (Tim Lembaga Penelitian UGM, 1992). Tak ayal, berangkat dari persepsi mereka, bila hendak bicara tentang *ekonomi kayu*, berarti bicara pula tentang *ekonomi Kalimantan*.

Sementara itu bagi orang Dayak berlaku paham integritas dalam persepsi mereka tentang hutan. Bagi mereka, hutan Kalimantan tidak berisi kayu belaka, tapi ada juga sosok-sosok mereka yang hidup di, dari, dan untuk hutan secara turun-temurun. Dari persepsi itulah muncul akar sejarah relasi sosio religius antara orang Dayak dengan hutan, sehingga mereka tidak memandang hutan secara terkotak-kotak, "ini kayu, itu bukan kayu" (Wijardjo & Widjono, 1995).

Berangkat dari persepsi tentang hutan yang integral itu, orang Dayak mengenal ilmu perniagaan hasil hutan bukan kayu *(non timber forest product)* yang berwawaskan ekonomi

kerakyatan. Tidak hanya itu saja, sejarah telah pula mencatat, keterlibatan orang Dayak dalam perniagaan hasil hutan bukan kayu telah mengantar mereka pada "pergaulan" internasional sekaligus "menumbangkan" mitos adanya tipikal perekonomian subsisten pada masyarakat Dayak.

Perniagaan Hasil Hutan

Perekonomian rakyat Kalimantan, terutama suku Dayak, acap kali dipandang sebagai suatu sistem perekonomian yang bertipikal subsisten. Alasan yang mendukung pendapat ini ialah, sistem perladangan sebagai ciri khas perekonomian rakyat Kalimantan, hasil produksinya semata-mata (hanya) digunakan untuk kebutuhan konsumsi internal.

Persepsi semacam itu tidak sepenuhnya benar (Dove, 1988), untuk itu diperlukan pencerahan pandangan tentang perekonomian rakyat Kalimantan (Hoffman, 1985). Adalah benar, bahwa perladangan padi dan tanaman nonpadi tertentu, merupakan aspek penting perekonomian rakyat yang bertipikal subsisten. Namun, tak tersangkal bahwa aktivitas ekonomi lainnya pada suku Dayak, misalnya berburu, menangkap ikan, mengumpulkan hasil hutan, beternak juga merupakan aspek penting yang secara sekunder menopang perekonomian rakyat Kalimantan. Hal itu sekaligus hendak menyatakan, bahwa perekonomian rakyat Kalimantan pada hakikatnya tak semata bertipikal subsisten (Widjono, 1990 dan 1993).

Bahkan dari penelitian Hoffman (1985) membuktikan bahwa perekonomian suku Dayak Punan di Kalimantan, bukan berorientasi pada subsisten, melainkan pada pasar, melalui perniagaan hasil hutan bukan kayu (HHBK) dan itu telah menjadi bagian dari sejarah kehidupan mereka. Yang lain menegaskan, karakteristik kehidupan suku Dayak Punan,

ternyata bukan bergerak di bidang perladangan. Mereka senantiasa hidup berpindah-pindah yang dimaksudkan untuk mempermudah keterlibatannya dalam perniagaan HHBK.

Suku Dayak Punan dengan aktivitas perniagaan, seperti rotan, damar, gaharu dan sarang burung, telah memainkan peran yang tidak kecil terhadap pasar internasional HHBK. Mereka telah memberikan suatu pelajaran tentang tata niaga HHBK di kalangan masyarakat Dayak di Kalimantan. Suku Dayak Punan adalah sebuah contoh kecil. Secara umum, suku Dayak di Kalimantan dalam sejarah kehidupan mereka, telah memainkan peran yang tidak sederhana dalam dunia perniagaan HHBK.

Jaringan Mancanegara

Bukti keterlibatan suku Dayak dalam perniagaan HHBK yang berskala internasional, terungkap dari rekaman pernyataan para tetua yang menyatakan, sejak zaman bahari mereka telah melakukan perniagaan dengan orang luar, yakni orang Melayu dan orang-orang dari negeri Cina.

Pendapat mereka diperkuat dengan bukti, barang-barang tradisional suku Dayak, seperti guci, tempayan, piring yang telah menjadi bagian dari kebudayaan mereka, dianggap bukanlah produk orang Dayak. Dari mana mereka mendapatkannya? Tak lain tak bukan, bermula dari hasil interaksi perniagaan dengan orang-orang dari negeri Cina.

Catatan sejarah juga memberikan bukti lain. Hubungan perniagaan antara suku Dayak dengan orang-orang Melayu dan Cina, merupakan cara mereka untuk memperoleh bukan saja benda-benda sebagaimana termaksud di atas, melainkan juga komoditas penting lain seperti tembakau, kain dan garam. Uniknya, hubungan perniagaan orang Dayak dengan orang Melayu meski sangat intens, sumber dagangan selalu berasal dari orang-orang Cina.

Sukar untuk dipastikan, sejak kapan terjadinya "sentuhan" perniagaan antara orang Dayak dengan orang-orang dari negeri Cina, sehingga orang Dayak masuk dalam jaringan perniagaan internasional.

Barangkali hasil penelitian Heine Geldern (1945) dapat memberi "petunjuk" untuk menyibak "misteri" ini. Menurutnya, pengaruh Cina secara langsung di Indonesia, setidaktidaknya terjadi sejak permulaan wangsa Han, pada abad pertama sebelum Masehi. Selanjutnya, ditegaskan dengan menilik desain perhiasaan suku Dayak di Kalimantan amat bertaut dengan desain dari negeri Cina di akhir wangsa Chou, maka dapat dipastikan bahwa kontak perniagaan dengan negeri Cina telah berlangsung sekitar permulaan abad ketiga sebelum Masehi.

Merujuk dari bukti literatur itu, tersimpul perniagaan HHBK oleh suku Dayak di Kalimantan, sejak mula telah memiliki jaringan mancanegara. Dengan mengabaikan perdebatan tentang sejak kapan terjadi sentuhan perniagaan dengan negeri Cina, terdapat persetujuan umum menyangkut pernyataan: mengapa orang-orang dari negeri Cina datang ke Kalimantan? Motif utamanya adalah perniagaan, terutama HHBK, sekaligus menegaskan, "Jangan dikira hutan Kalimantan hanya berisi kayu saja".

Bukan Hanya Kayu

Hasil hutan bukan kayu di Kalimantan, tersohor memiliki keanekaragaman potensi. Realita ini mendorong orang-orang dari luar Kalimantan untuk melakukan perniagaan sejak zaman bahari hingga kini. Apa saja kekayaan hutan Kalimantan, selain kayu?

Gaharu yang senantiasa menebarkan aroma harum bila dibakar, merupakan rumpun *aquilaria* yang potensial tumbuh di hutan primer Kalimantan. Sejak mula, gaharu dipakai

sebagai dupa oleh orang-orang di negeri Cina, India dan Arab, sedangkan orang Dayak menggunakan untuk (salah satunya) sarana upacara adat tertentu, misalnya kematian. Menurut catatan Dinas Kehutanan Provinsi Kaltim, produksi gaharu mencapai sekitar 1.633 ton rata-rata per tahun sejak 1992, sedangkan untuk suku Dayak Punan di pedalaman Sungai Kayan (Kabupaten Bulongan), mampu menghasilkan sekitar 20 ton (de Beer, 1990).

Sarang Burung yang terbuat dari air ludah burung layang-layang. Terdapat dua jenis yang tersohor di Kalimantan, yakni sarang putih dari air ludah *collocalia fuciphaga* dan sarang hitam dari air ludah *collocalia maxima,* banyak terdapat di gua-gua hutan primer Kalimantan. Orang-orang dari negeri Cina, sejak mula menggunakannya untuk pelbagai jenis makanan. Sarang burung ini, juga terkenal memiliki kandungan optimal untuk obat penyakit tertentu.

Batu Guliga berbentuk endapan yang mengeras, terdapat dalam organ tubuh binatang-binatang tertentu di hutan Kalimantan. Oleh orang Dayak, Cina, India, Parsi dan Arab dipakai untuk pengobatan dan dianggap memiliki daya magis. Terdapat dua jenis yang tersohor di Kalimantan, yakni batu monyet dan batu landak. Kedua jenis batu itu, juga dianggap untuk pengobatan penyakit, rematik dan pencernaan, misalnya.

Cula Badak *(didermocerus sumstrensia)* sejak berabad-abad lampau dan juga di abad globalisasi ini, diyakini memiliki sifat kuratif yang ampuh. Untuk itu, konon cula badak diolah menjadi pelbagai ramuan obat oleh orang-orang Cina, terutama untuk penangkal lemah syahwat dan membangkitkan keperkasaan lelaki.

Resin atau yang lebih sohor dengan sebutan *damar,* terdapat di hutan Kalimantan dan dipungut dari jenis pepohonan tertentu serta dipakai terutama untuk perekat, dempul dan lampu penerang. Perahu-perahu orang Dayak,

senantiasa didempul dengan damar, demikian juga *lungun* (peti mayat).

Rotan tanaman bersulur yang multiguna terdapat di seluruh Pulau Kalimantan, serta dibudidayakan orang-orang Dayak dan terpelihara secara turun-temurun. Dengan teknologi anyaman, orang Dayak memanfaatkan rotan untuk pelbagai peralatan rumah tangga. Rotan ini memliki jenis yang beragam, orang Dayak Kenyah di Kalimantan Timur mengenal adanya tiga belas jenis rotan potensial (Thomas Sirait, 1992).

Getah Perca yang terdapat pada pepohonan jenis tertentu dari rumpun *palaquim*, secara tradisional dipakai oleh orang Cina untuk perekat dan dempul tahan air pada kapal layar.

Kapur atau camphor dalam bentuk kristal terdapat pada jenis *drybalanops aromatica*, sejak lama digunakan untuk ramuan obat, dupa dan cairan pengawet jenazah.

Lilin lebah dan madu secara tradisional oleh orang-orang Cina digunakan untuk obat gosok dan minuman berkhasiat. Di hutan Kalimantan banyak terdapat jenis pohon yang dapat dihuni oleh lebah penghasil madu, seperti Benggeris, Jelmu, Aput, Putang dan Bilas. Menurut suku Dayak Bentian di Kalimantan Timur (Ma' Sinar, 1994), pohon Jelmu adalah yang paling banyak dihuni lebah, biasanya dalam satu pohon terdapat sekitar 50 hingga 150 sarang lebah. Satu sarang lebah mampu menghasilkan sekitar 20 hingga 25 liter madu, dalam sekali panen rata-rata menghasilkan 500 hingga 625 liter dengan harga jual setempat Rp5.000,00/per liter

Tengkawang yang dihasilkan dari jenis *shorea sp*, yang tergolong dalam famili *dipterocarpaceae* dalam dunia perniagaan dikenal dengan sebutan *tengkawang nuts*, sedangkan lemaknya kesohor dengan nama mentega hijau atau *borneo tallow*, oleh orang-orang Cina dan Melayu dimanfaatkan sebagai bahan pembuat minyak goreng.

Begitulah sebagian "kecil" potensi limpah dari hutan Kalimantan. Menurut penelitian Hoffman (1985) komoditas

HHBK dari hutan Kalimantan, telah mendongkrak keharuman Kalimantan di dunia perniagaan internasional. Sejak berabad-abad silam, HHBK dari Kalimantan, oleh orang-orang Cina, India, Arab dan Parsi senantiasa diburu oleh mereka (Wolters, 1967).

Hakikat Pelajaran

Konon, HHBK dari Kalimantan merupakan bahan dasar ilmu pengobatan Cina, sehingga mereka "tersihir" untuk berlayar ke Kalimantan sejak permulaan zaman perniagaan maritim. Uniknya, orang-orang Cina menggunakan tempayan, guci dan sejenisnya sebagai alat tukar, dengan demikian barang-barang itu menjadi bagian dari kebudayaan orang Dayak, sedangkan sebagian besar HHBK dari Kalimantan telah menjadi bagian dari "kebudayaan" mereka, minimal dalam tradisi ilmu pengobatan mereka.

Mencermati "pelajaran" yang diberikan orang Dayak tentang perniagaan HHBK, menegaskan perniagaan itu memiliki peran bagi perekonomian rakyat Kalimantan. Sebagian sejarah telah membuktikan catatan tentang hal itu. Namun, ironisnya, kebijaksanaan pembangunan kehutanan di republik ini (juga di Kalimantan Timur), justru tidak responsif terhadap pertumbuhan perekonomian rakyat yang bersumber dari perniagaan HHBK.

Artinya, terdapat kecenderungan dalam kalangan perencana pembangunan, untuk mengabaikan kontribusi dari masyarakat lokal terhadap perekonomian nasional dengan mengkonsentrasikan pada industri perkayuan semata (Tim Lembaga Penelitian UGM, 1992). Mereka lupa, bahwa hutan Kalimantan tidak hanya berisi kayu saja, melainkan juga HHBK dengan aneka potensinya. Bahkan mereka juga lupa bahwa di hutan Kalimantan ada juga manusia Dayak, penduduk asli Kalimantan, yang mempunyai kedaulatan

untuk mengelola dan mempertahankan kehidupan perekonomian mereka dari ancaman kekuatan lain yang mengeksploitasi sumber daya alam di wilayah turun-temurun mereka.

Tak bijak kita melupakan sejarah. Sebab, modernisasi yang tak berpijak pada akar sejarah, adalah modernisasi yang tak harmoni dan modernisasi yang tak berakar. Hendaknya kita mampu memetik hikmah, suatu pelajaran dari orang Dayak tentang sebuah perniagaan.

B. Masyarakat Adat Senantiasa Arif Mengelola Hutan

Kepala Adat Besar suku Dayak Benuaq di Muara Lawa, Kalimantan Timur, Awang Idjau Gelar Mas Arsamuda melontarkan suatu pernyataan yang mencengangkan. Dikatakan bahwa cara kehidupan suku Dayak dapat diibaratkan seperti monyet yang mencari makan dari pohon yang satu ke pohon yang lain secara turun-temurun. Pernyataan bermakna kritik itu, ia gelindingkan pada forum temu wicara agraria di Samarinda (19 Januari 1995), yang dihadiri Asisten Menteri Negara Agraria, Dr. Ir. Soejarwo Siswomihardjo didampingi Gubernur Kaltim, H.M. Ardan S.H. (*Manuntung*, 20/1/1995).

Ibarat monyet yang tak terpisahkan dengan pohon dalam upaya memenuhi kebutuhan hidupnya, demikian pula suku Dayak, mereka tak mungkin terpisahkan dengan hutan, begitulah sebenarnya makna kritik yang diungkapkan Awang Idjau, sebagai upaya menolak anggapan bahwa sistem perladangan suku Dayak merusak hutan. Sebab menurut orang Dayak, hutan adalah tumpuan hidup (*staff of life*), daripadanya keberlangsungan kehidupan turun-temurun

senantiasa terpastikan. Hutan adalah totalitas kehidupan bagi suku Dayak yang amat menyejarah.

Pada hajatan Lokakarya Promosi Sistem Hutan Kerakyatan yang diselenggarakan Yayasan Plasma, 24-28 April 1995 di Tenggarong, Awang Idjau kembali melontarkan pernyataan yang sama dan ternyata mendapat pembenaran dari wakil masyarakat adat Dayak se-Kalimantan yang hadir kala itu. Awang Idjau memberikan penjelasan tambahan, bilamana monyet tak lagi mencari makan dari pohon ke pohon, maka ia telah tercerabut dari habitatnya. Demikian pula analoginya bagi orang Dayak, bilamana mereka tak lagi hidup di dan dari hutan, mereka telah pula tercerabut dari akar kebudayaannya.

Penjelasan selanjutnya ia katakan, ketika monyet mencari nakan, meski berpindah dari pohon satu ke pohon lain namun tetap dalam wilayahnya sendiri. Demikian pula orang Dayak, ungkap Awang Idjau, meski sistem perladangan orang Dayak "berpindah-pindah" namun senantiasa tetap di wilayah kedaulatan suku Dayak yang telah dikukuhkan oleh hukum adat setempat. "Tak pernah ada, monyet di Muara Lawa yang mencari makan sampai ke Kalimantan Selatan, demikian pula kami, meski mengupayakan hutan secara "berpindah-pindah", tapi kami tak pernah berladang sampai Kalimantan Barat atau Sumatera karena bukan wilayah kedaulatan kami. Lain dengan orang kaya, tinggal di Jakarta, tapi "berladang" di Kalimantan melalui konsesi HPH," ungkap Awang Idjau dengan tegas.

Makna lain dari pernyataan Awang Idjau adalah, persentuhan yang mendalam antara orang Dayak dengan hutan yang berlangsung turun-temurun, telah melahirkan kearifan mereka dalam upaya mengelola sumber daya hutan dan terbukti mampu melestarikan hutan. Bila kita berkata jujur, sebenarnya keandalan orang Dayak dalam mengelola sumber daya hutan, bukanlah barang baru. Dr. Anton W. Nieuwenhuis, lebih dari seabad yang silam telah menemukan

hal itu, sebagaimana terungkap dalam salah satu catatan perjalanannya. Ia katakan demikian, "orang-orang Kayan di Mendalam (Kalimantan Barat) merupakan petani-petani ulung. Mereka terutama menanam padi dan mengenal 17 jenis padi. Mereka menabur sesuai keinginan mereka, apakah harus cepat masak, atau menjadi makanan yang enak, atau sebagai barang dagangan" (Neiuwenhuis, 1994, hal 73).

Pada catatan lain, ia menyebutkan bahwa "orang Dayak Kayan akan mencari lahan yang cocok bagi ladang dengan cara mendengar petunjuk burung-burung tertentu tentang di tempat mana ia dapat mulai membuka ladang. Untuk itu, ia memukul pohon dengan sebatang kayu dan memanggil burung yang bersangkutan sampai burung itu memperdengarkan suaranya. Kalau bunyinya datang dari sebelah kanan, tempatnya bagus, bila bunyinya dari kiri, lahannya jelek, sehingga ia akan mencari di tempat lain. Kepercayaan religius mereka mempunyai hubungan erat dengan pengelolaan hutan" (Neiuwenhuis, 1994, hal 74).

Sesungguhnya, dari pernyataan Awang Idjau maupun Neiuwenhuis (apalagi ditambah data lain), membenarkan adanya kearifan lingkungan pada masyarakat adat (Dayak), yakni pengetahuan kebudayaan yang dimiliki oleh mereka mencakup hal yang berkenaan dengan model-model pemanfaatan dan pengelolaan sumber daya hutan secara lestari. Pada dasarnya, kearifan lingkungan yang terdapat pada suku Dayak itu, merupakan hasil pengamatan dan pengalaman mereka di dalam proses interaksi yang terus-menerus dengan lingkungan sekitar.

Persepsi tentang Hutan

Masyarakat Dayak, sebagaimana masyarakat adat lain, pada hakikatnya memiliki persepsi holistik terhadap hutan. Bagi mereka hutan tak semata-mata bermakna ekonomis,

melainkan juga sosio budaya–religius. Juga bukan hanya semata-mata berisi aneka ragam tetumbuhan dan hewan, melainkan juga mereka sendiri merupakan bagian dari hutan yang tak terpisahkan. Oleh karena itu, menurut mereka, hutan dalam wilayah kedaulatan mereka, mempunyai hak kepemilikan yang jelas dan terpastikan secara hukum adat setempat.

Bagi orang Dayak Benuaq di Kalimantan Timur, pandangan mereka tentang hutan tidaklah dapat dipisahkan dengan persepsi mereka tentang benua, yakni suatu wilayah persekutuan hukum mereka, hal yang sama sesungguhnya juga berlaku pada suku Dayak lainnya.

Pandangan tentang benua, pada suku Dayak Benuaq menghasilkan pengetahuan lokal tentang pembagian kawasan hutan. Menurut mereka, kawasan hutan terbagi dalam enam kategori sesuai dengan fungsi peruntukannya (Widjono, 1995), yakni

Pertama, Talutn Luatn yang bagi orang Dayak Benuaq dikategorikan sebagai hutan bebas yang tidak termasuk wilayah persekutuan hukum mereka. *Kedua, Simpukng Brahatn* di mana bagi orang Dayak Benuaq adalah hutan persediaan untuk berburu serta memungut hasil hutan bukan kayu. *Ketiga, Simpukng Ramuuq* yakni hutan persediaan yang diperuntukan bagi pembuatan bangunan rumah dan kampung. *Keempat, Simpukng Umaq Tautn* di mana pada kawasan inilah mereka mempraktekkan perladangan karena memang *umaq tautn* merupakan hutan persediaan yang difungsikan untuk perladangan. Bertolak dari hal inilah, mengapa Awang Idjau bersikukuh, bahwa mereka tidak pernah berladang sampai ke Kalimantan Barat. *Kelima, Kebotn Dukuh* merupakan hutan yang dimanfaatkan untuk lahan perkebunan. *Keenam, Simpukng Munan,* yakni hutan bekas ladang atau kawasan sekitar kampung yang ditanami pohon buah dan/atau tanaman keras.

Sedangkan suku Dayak Bentian di Kecamatan Bentian Besar, memiliki pengetahuan lokal yang "dahsyat" tentang tahap-tahap pengelolaan hutan adat (*alas mentun*) yang dimanfaatkan untuk perladangan. Pada tahun pertama di mana alas mentun dibuka disebut *umeeq* (ladang), pada tahun kedua disebut *boak*, sedangkan pada tahun kelima disebut *kelewako ureq*. Selanjutnya, disebut *kelewako tuhaq* (usia 10 tahun), *bateng ureeq* (usia 20 tahun), *bateng tuhaq* (40 tahun), *alas kererayon* (70 tahun) dan pada usia yang ke-100 tahun ladang atau *umeeq* itu kembali menjadi alas *mentun*. Kearifan tradisional termaksud sesungguhnya "membusukkan" pendapat yang menyatakan bahwa sistem perladangan orang Dayak tidak berwawaskan kelestarian alam.

Model Kearifan

Alam pikiran masyarakat Dayak sesungguhnya memiliki sentuhan yang mendalam dengan alam lingkungan sekitar. Pemikiran semacam itu amat bercorak sosio religio magis. Hal inilah yang mendasari realita bahwa, masyarakat Dayak merupakan bagian tak terpisahkan dari lingkungan itu sendiri. Wawasan yang holistik ini membuat masyarakat Dayak tidak melakukan pemilahan antara manusia dengan alam sekitarnya, malah keduanya memiliki "kekuatan dan kekuasaan" yang saling mendukung untuk menjaga keseimbangan alam semesta. Alam pikiran mereka yang semacam itu, dalam kehidupan sehari-hari terimplementasi dalam praktek tradisi dan upacara adat, termasuk pula dalam perilaku mereka terhadap pengelolaan sumber daya hutan.

Sesungguhnya, tak tersangkal bahwa citra manusia yang bercorak sosio religio magis dalam alam pikiran orang Dayak (sebagaimana pula pada masyarakat adat lainnya), pada gilirannya melahirkan perilaku yang religius dalam bentuk

praktek pengelolaan sumber daya hutan secara arif dan bertanggung jawab. Hal itulah, lazim disebut sebagai kearifan lingkungan yang memiliki ragam model dalam praktek kehidupan mereka sehari-hari.

Pada masyarakat Dayak Benuaq misalnya, *talutn luatn* secara hukum adat setempat dipastikan sebagai kawasan hutan bebas yang tidak termasuk wilayah persekutuan hukum mereka. Hal ini menunjukan bahwa mereka memiliki konsep tentang kepemilikan, mereka paham adanya suatu kawasan hutan yang memang bukan termasuk wilayah kedaulatan mereka. Berdasarkan hukum adat yang mereka yakini berasal dari Sang Pencipta (Dayak Benuaq: *Perjadik Bantikng Langit*; Dayak Bahau: *Taman Tingai*), walau *talutn luatn* tidak termasuk kawasan benua, pemilik benua terdekat berkewajiban untuk mengawasi dan menjaganya. Bahkan bila terdapat sesuatu yang dapat dimanfaatkan, biasanya masyarakat dari benua-benua lain tidak keberatan bila masyarakat dari benua terdekat mengambil manfaat yang pertama kalinya, hal itu tentu saja berdasarkan pada musyawarah adat.

Model kearifan berkenaan dengan sistem perladangan pada suku Dayak, telah banyak ditulis. Dan banyak pula tulisan menyangkut sisi negatif dari sistem perladangan suku Dayak yang memojokkan mereka sebagai perusak lingkungan karena sistem perladangan mereka berpindah-pindah dan tidak produktif. Tuduhan negatif semacam itu, tak henti-hentinya menerpa mereka, bahkan kali ini lahir satu istilah "baru" yang dapat membuat orang Dayak tersinggung, yakni "perambah hutan".

Bila kita memcermati perilaku mereka dalam praktek perladangan, suku Dayak Bahau misalnya, sesungguhnya banyak mencerminkan model kearifan yang mewakili model kearifan dengan pelbagai varian yang terdapat pada suku Dayak lainnya.

Dalam kaitannya dengan lingkaran tahun atau daur pertanian, suku Dayak Bahau di pedalaman Mahakam memiliki upacara adat yang disebut *lalii ugaal* yang merupakan adat penanaman padi (Devung, 1990). Upacara adat ini mempunyai maksud sebagai ungkapan serta permohonan kepada Sang Pencipta (Taman Tingai) agar selama kegiatan berladang, mereka senantiasa dikaruniai kesehatan dan mendapat hasil panen yang melimpah.

Upacara adat lalii ugaal terdiri dari dua bagian dengan enam belas tahapan upacara. Bagian pertama meliputi 12 tahapan upacara dan bagian kedua, 4 tahapan upacara. Dalam keenam belas tahapan itulah, sangat terlihat model-model kearifan yang mereka miliki. Sebagai contoh misalnya, upacara adat *nukai rau* (mengukur bayang matahari) guna menetapkan waktu bagi upacara adat lalii ugaal, sebagai titik awal dari kegiatan musim tanam berdasarkan perhitungan peredaran matahari. Menurut mereka, musim tanam yang tepat adalah pada waktu matahari berada pada posisi di belahan bumi selatan dengan panjang ukuran bayang matahari pada tonggak "tukal rau" antara "kujut kataa" (kurang lebih 1 cm) sampai batas "langdak" (kurang lebih 30 cm). Dengan demikian, masa menugal yang terbaik menurut orang Dayak Bahau adalah selama 30 hari setelah matahari melewati titik "ladau" (kulminasi di khatulistiwa) ke arah bumi belahan selatan.

Model kearifan yang lain, tampak pada upacara adat *mitang buluu* (memotong bambu). Upacara ini yang merupakan tahapan ketiga dari 16 tahapan pada bagian pertama dari lalii ugaal, dianggap sebagai pertanda pantangan memotong bambu dan semua jenis tanaman bermiang selama penyelenggaraan adat lalii ugaal. Hal itu dimaknakan secara analogis untuk menenteramkan (harmonisasi) pelbagai jenis hama pengganggu tanaman padi dengan demikian (kelak) panen dapat berhasil karena keseimbangan semesta terjaga.

Salah satu wujud monumental dari model kearifan dalam hal menata, memelihara dan melestarikan sumber daya hutan, di kalangan suku Dayak Benuaq dikenal dengan sebutan simpukng munan. Konsep dasar dari simpukng munan ini, juga dikenal di kalangan suku Dayak lain dengan pelbagai varian dalam prakteknya.

Di kalangan suku Dayak Benuaq, dikenal adanya empat jenis simpukng munan (selanjutnya disebut simpukng) yang sebutannya disesuaikan dengan lokasinya, yakni *simpukng umaq* yang berada di kawasan perladangan; *simpukng lou* yang berada di sekitar pemukiman rumah panjang; *simpukng belay* yang berada di sekitar pemukiman rumah tunggal dan *simpukng lalaq* yang berada di sepanjang jalan kampung. Pada simpukng termaksud, pada umumnya ditanami pelbagai jenis buah-buahan dan tanaman keras. Seorang peneliti (Sardjono, 1990) menegaskan terdapat lebih dari 31 spesies tanaman yang ada dalam salah satu jenis simpukng. Dari sisi historis kepemilikan, terdapat banyak simpukng yang merupakan warisan turun-temurun, kemudian dipelihara oleh generasi berikutnya dan dikembangkan secara berkelanjutan, baik dari aspek luas maupun jenis tanamannya. Sebagai contoh, simpukng di kampung Tepulang, Kecamatan Damai, Kabupaten Kutai, dibuat oleh Baat Kakah Ingan sejak tahun 1880 atau simpukng di kampung Benung, Kecamatan Damai dibuat oleh Gamat Kakah Abing di tahun 1820. Kedua simpukng termaksud, masih lestari hingga saat ini (Widjono, 1992).

Tradisi leluhur mengajarkan kepada orang Dayak Benuaq, untuk senantiasa memelihara keutuhan simpukng. Tindakan perusakan oleh ulah manusia dianggap sebagai pelanggaran adat, untuknya itu dikenai sanksi adat bagi pelakunya. Sedangkan kerusakan yang disebabkan oleh alam, juga dikategorikan sebagai pelanggaran adat. Untuk itu, seluruh warga kampung mesti melaksanakan upacara adat

religus magis, misalnya *belian nggugu tautn* atau *nalitn tautn* yang bermakna sebagai upacara bersih kampung guna memulihkan keseimbangan kosmos.

Arif Sepanjang Hayat

Sejak semula masyarakat adat senantiasa arif mengelola sumber daya hutan. Model kearifan itu memiliki karakteristik yang unik di mana biasanya tidak selalu dapat diduplikasi di tempat lain. Praktek pengelolaan hutan secara arif di kalangan masyarakat adat, telah diterapkan ratusan tahun secara turun-temurun, dengan demikian sesungguhnya praktek kearifan tradisional itu telah teruji sedemikian saksama dan terbukti kelestariannya.

Pelajaran dari orang Dayak mengenai pengelolaan sumber daya hutan, barangkali dapat menjadi pemicu untuk merefleksikan cara pandang dalam melihat hutan sebagai "tambang emas hijau", juga terhadap paradigma pembangunan "ideologi developmentalisme dan modernisasi" yang mengutamakan pertumbuhan ekonomi, sehingga sumber daya hutan menjadi porak poranda dan model-model kearifan masyarakat adat menjadi termarginal.

Pada sisi lain, di tengah kecamuk pembangunan yang banyak menawarkan konsep pengelolaan hutan, padahal dalam prakteknya mengabaikan kedaulatan masyarakat, muncul suatu peringatan sekaligus kebutuhan untuk tetap menjaga eksistensi dari sistem pengelolaan sumber daya hutan menurut masyarakat adat dari ancaman kebijakan kehutanan yang hakikatnya melecehkan model-model pengetahuan lokal bernuansa kearifan.

C. Simpukng Munan Dayak Benuaq Kearifan Tradisional Pengelolaan Sumber Daya Hutan

Gong Pembuka

Kalimantan sebagai salah satu pulau terbesar di Indonesia, memiliki kekayaan sumber daya hutan dan keanekaragaman hayati yang khas. Diperkirakan tidak kurang 10% dari seluruh jenis tumbuhan yang ada di bumi ini dapat ditemukan di hutan tropis Kalimantan yang sebagian besar merupakan jenis endemik.

Pelbagai hasil penelitian menegaskan bahwa terdapat hubungan yang amat erat antara masyarakat lokal dengan lingkungan hutan. Poffenberger (1991) misalnya, memperkirakan hampir 30 hingga 40 juta orang yang hidup di lingkungan hutan seluas 143 juta hektar di seluruh wilayah luar Pulau Jawa, sangat tergantung pada hutan, baik secara ekonomis, sosial, religi dan budaya.

Ketergantungan termaksud terjadi secara timbal balik dan saling menguntungkan. Kelompok-kelompok masyarakat lokal itu mengandalkan hidupnya pada sistem tradisional pengelolaan sumber daya alam, yang antara lain mencakup institusi adat, kebiasaan dan peraturan-peratutan setempat menyangkut alokasi dan pengakuan hak-hak atas sumber daya hutan. Praktek pengelolaan sumber daya hutan itu telah berlangsung sejak ratusan tahun yang senantiasa berkembang dari pengalaman dan pemahaman mereka yang amat saksama terhadap hutan.

Di Indonesia, secara khusus di Kalimantan, pelbagai jenis sistem dan pola pengelolaan sumber daya hutan secara tradisional masih dapat ditemukan, di mana masing-masing memiliki karakteristik yang belum tentu dapat diduplikasi di tempat lain.

Di Kalimantan Barat misalnya, ditemui adanya sistem pengelolaan sumber daya hutan yang dikenal dengan nama Tembawang, sedangkan di Kalimantan Timur, dikenal dengan istilah Simpukng Munan dan ragam simpukng lainnya. Sistem pengelolaan sumber daya hutan oleh masyarakat Dayak, melalui tembawang atau simpukng munan, secara ekonomis terbukti mampu memberikan kontribusi untuk pendapatan keluarga sekaligus melestarikan sumber daya hutan termaksud.

Dari berbagai pertemuan di kalangan organisasi non-profit yang peduli terhadap hutan dan lingkungan, terindentifikasi corak khas dari pola pengelolaan sumber daya hutan di kalangan masyarakat lokal, yakni (1) faktor utama adalah masyarakat setempat; (2) lembaga pengelolanya dibentuk dan dikontrol secara langsung oleh masyarakat bersangkutan; (3) terdapat kejelasan terhadap kepemilikan dan penguasaan teritori serta memiliki kepastian hukum yang mendukungnya; (4) interaksi antara masyarakat dan lingkungannya bersifat erat dan langsung; (5) pengetahuan lokal menempati posisi penting dan melandasi tradisi masyarakat; (6) masukan teknologi hanya dapat diterima dalam batas-batas yang dikuasai oleh masyarakat; (7) volume produksi tak dibatasi, kecuali oleh prinsip kelestarian; (8) sistem ekonomi didasarkan pada kesejahteraan bersama dan keuntungan dibagi secara proporsional; dan (9) keanekaragaman dalam genetis, pola budi daya dan pemanfaatan mendasari berbagai bidangnya.

Dalam Lokakarya *Community Based Forest System Management*, Maret 1995, di Bandung, dari temuan karakteristik di atas, kemudian disepakati sebuah terminologi untuk pengelolaan sumber daya hutan oleh masyarakat lokal, yaitu Sistem Hutan Kerakyatan. Kata "sistem" menunjuk bahwa pada dasarnya pengelolaan sumber daya hutan itu merupakan sebuah sistem yang hidup dan berkembang pada sistem hutan

itu sendiri. Sedangkan kata "kerakyatan" lebih bermakna pada aspek demokratisasi yang melekat pada suatu sistem pengelolaan sumber daya hutan.

De facto, saat ini terdapat dua kondisi dari sistem pengelolaan hutan oleh masyarakat. Pertama, suatu kondisi di mana pola ini pernah eksis serta dijalankan oleh masyarakat, namun teralienasi atau bahkan telah hilang karena diberlakukannya kebijakan di bidang kehutanan. Kedua, sistem itu masih eksis, namun tidak mendapatkan pengakuan dan ruang untuk mengembangkannya.

Merujuk pada pemikiran di atas, bagian ini hendak memaparkan salah satu sistem pengelolaan sumber daya hutan yang berlaku di kalangan suku Dayak Benuaq di Kalimantan Timur, yang salah satunya terungkap melalui pola Simpukng Munan.

Pokok pikiran yang terkandung dalam bahasan ini, berangkat dari suatu keyakinan bahwa hutan bagi suku Dayak di Kalimantan merupakan milik mereka yang paling berharga. Antara mereka dengan hutan telah terintegral secara menyejarah. Maka tak pelak, segala kepercayaan, budaya dan perilaku mereka senantiasa bersentuhan dengan aspek kelestarian belantara (*Tempo*, 9 Januari 1988).

Bahkan boleh dikatakan, kerabat kita di Kalimantan ini secara naluriah senantiasa berikhtiar mempertahankan ekosistem, yang oleh para pakar lingkungan hidup modern "dikotbahkan" untuk mempertahankan keseimbangan jagat. Tentu saja, hal ini ibarat pepatah "mengajar buaya berenang". Sedangkan mereka (orang Dayak) berpikir sederhana saja, "kita mesti menjaga kelestarian belantara, karena daripadanya kita turun-temurun hidup sejak generasi masa lalu, kini dan masa depan" (Djuweng, 1992).

Dari persentuhan yang mendalam antara orang Dayak dengan hutan, pada gilirannya melahirkan apa yang disebut sistem perladangan, yakni sebentuk model kearifan tradisi-

onal dalam pengelolaan sumber daya hutan (Dove, 1988). Bahkan, sistem perladangan itu telah menjadi salah satu ciri pokok kebudayaan Dayak (Ukur, 1991). Oleh sebab itu, di kalangan orang Dayak muncul gurauan refleksif, "orang Dayak yang tidak berladang, boleh diragukan kedayakannya", karena mereka telah tercerabut dari salah satu akar kebudayaan leluhur.

Akan tetapi, suatu realita yang ironis, di mana ada banyak pihak yang tetap saja bersikukuh bahwa sistem perladangan orang Dayak berkecenderungan merusak hutan dan tidak produktif, padahal banyak penelitian yang membuktikan bahwa sistem perladangan pada orang Dayak memiliki kearifan dalam menjaga kelestarian alam (Singarimbun, 1991). Perdebatan tentang hal itu, hingga hari ini terasa belum berakhir.

Simpukng Munan di kalangan suku Dayak Benuaq, merupakan salah satu dari ungkapan sistem perladangan mereka, yang juga merupakan salah satu dari model kearifan tradisional dalam mengelola sumber daya hutan.

Sebelum membahas Simpukng Munan itu sendiri, ada baiknya mengupas lebih dulu secara ringkas tentang suku Dayak Benuaq sebagai pelaku pengelola sumber daya hutan. Selain itu, perlu diketengahkan juga pandangan suku Dayak Benuaq tentang benua yang merupakan ungkapan mendasar bagi implementasi pengelolaan sumber daya hutan.

Sekilas tentang Dayak Benuaq

Suku Dayak Benuaq merupakan salah satu "kepingan" dari Dayak Luangan (Weinstock, 1983). Sedangkan Dayak Luangan itu sendiri merupakan "kepingan" stammenras Ot Danum (*Barito Language Family*) yang termasuk dalam kelompok Barito di Kalimantan Tengah. Untuk itu, secara sederhana dapat dikatakan, suku Dayak Benuaq (di Kalimantan Timur)

merupakan "kepingan" suku Dayak Luangan yang termasuk stammenras Ot Danum, berasal dari pedalaman Sungai Barito di Kalimantan Tengah.

"Kepingan" suku Dayak Luangan tidak hanya Dayak Benuaq, seluruhnya berjumlah empat belas. Lima "keping" tersebar di pedalaman Kalimantan Timur, yakni Benuaq, Tonyooy, Bentian, Pahu, dan Pasir.

Delapan "keping" lainnya bermukim di pedalaman Kalimantan Tengah, yakni Purei, Taboyan, Bawo, Paku Kerau, Malang, Bayan, Dusun Tengah dan Dusun Ilir. Sedangkan satu "keping" lagi berada di Kalimantan Selatan, yakni Dusun Dayeh atau sebutan lain orang Bukit.

Uniknya lagi, suku Dayak Benuaq itu sendiri masih terbagi lagi menjadi delapan "keping", yang kesemuanya berada di pedalaman Mahakam, Kabupaten Kutai, yakni Benuaq Ohong bermukim di sekitar Kecamatan Jempang, Benuaq Bongan di Kecamatan Bongan, Benuaq Kenohan di Kecamatan Kenohan. Sedangkan yang bermukim di sekitar Kecamatan Barong Tongkok, Damai, Muara Lawa dan Muara Pahu adalah, Benuaq Idan, Benuaq Dayaq, Benuaq Pahu, Benuaq Tengah dan Benuaq Lawa (Boyce, 1986 dan Bonoh, 1985).

Sebagaimana suku Dayak lainnya, orang Benuaq juga memiliki persentuhan yang mendalam terhadap mitos, yakni suatu kejadian yang dipandang suci, atau peristiwa yang dialami langsung oleh para leluhur, meski waktu terjadinya peristiwa itu tak dapat dipastikan secara historis. Namun, (jangan kita lupa) sejarah kejadian itu bagi orang Dayak (Benuaq) berfungsi sebagai norma kehidupan (Coomans, 1987). Pemikiran semacam itu, pada gilirannya melahirkan suatu persepsi mereka tentang kearifan pengelolaan sumber daya hutan.

Alam pikiran mistis suku Dayak Benuaq menerangkan, selain manusia dan makhluk lain yang hidup di bumi, terdapat pula "sosok" lain yang tinggal di alam semesta ini.

Mereka menyebut tempat itu sebagai "Negeri di Atas Langit", "Negeri di Bawah Tanah" dan "Negeri Arwah". Dewa penghuni Negeri di Atas Langit digambarkan sebagai burung Enggang, lambang keperkasaan, sedangkan dewa penghuni Negeri di Bawah Tanah, digambarkan sebagai Naga, lambang kesuburan (Kertodipoero, 1963).

Menurut orang Benuaq, alam semesta ini memiliki tata tertib, demikian juga hubungan manusia dengan penghuni di negeri lain, memiliki aturan yang dimaksudkan untuk menjaga keberlangsungan antara "negeri-negeri" itu. Sedangkan hukum alam yang berlaku di dunia, merupakan penjelmaan tata tertib alam semesta.

Demikian juga etika sosial dan tradisi masyarakat yang turun-temurun, merupakan penjelmaan tata tertib yang baku dari alam semesta ini (Widjono, 1989).

Alam semesta ini oleh orang Benuaq diyakini penuh dengan kekuatan gaib. Bila tata tertib alam semesta terpelihara, kekuatan-kekuatan gaib itu dalam keadaan harmoni. Namun, bila tata tertib alam semesta terganggu oleh perilaku manusia, maka kekuatan-kekuatan gaib itu mengalami kegoncangan. Sehingga, menjaga agar tetap terpeliharanya tata tertib alam semesta, merupakan hukum kewajiban bagi orang Dayak (Schärer, 1963).

Dari pandangan mitologis ini saja, sebenarnya telah membuktikan ketidakbenaran tuduhan bahwa orang Dayak melalui sistem perladangannya merusak kelestarian alam. Justru sebaliknya, terdapat suatu kebenaran, bahwa di dalam sistem perladangan orang Dayak terkandung kearifan tradisional pengelolaan sumber daya hutan.

Persepsi tentang Benua

Kehidupan komunal orang Benuaq, seperti semua suku Dayak di Kalimantan (terkecuali suku Punan sang pengelana), secara

turun-temurun berpusat di *lou layatn*. Pusat kehidupan ini, secara bendawi berwujud rumah panjang. Cara hidup komunal itu terbukti memperkokoh tradisi kebersamaan di antara mereka. Sebab cikal bakal terbangunnya sebuah rumah panjang, berpangkal dari satu keluarga, kemudian beranak pinak dari generasi ke generasi seiring sejarah kehidupan mereka.

Di sekitar *lou layatn*, lazimnya terdapat rumah-rumah tunggal yang disebut *jayukng*. Selain itu, ada pula suatu bagian yang disebut *pokatn*, yakni rumah besar yang didirikan oleh beberapa kelompok keluarga. Di sekitar lou senantiasa terdapat pula kuburan leluhur (*lubakng*) yang "sosok"-nya lazim ditandai dengan adanya tempelaq, suatu kubur di awang-awang. Keseluruhan dari lou layatn, jayukng, pokatn dan kuburan biasanya disebut kampukng, misalnya kampung Benung (di Kecamatan Damai) yang dalam gelar setempat disebut Kayutn Jongas (Pamung, 1990).

Sosok manusia Dayak Benuaq sebagai penghuni kampung, dalam pandangan mereka tidaklah berdiri sendiri, namun memiliki keterikatan erat dengan alam sekitar. Artinya, alam sekitar pada hakikatnya merupakan faktor ekologi di dalam sistem pendukung kehidupan orang Dayak, termasuk makhluk lain yang bukan manusia.

Dari pemahaman semacam itu, lahirlah kearifan tradisional orang Benuaq, yang terwujud pada pengetahuan mereka tentang pembagian kawasan hutan. Pengetahuan tradisional semacam itu juga dikenal pada suku-suku Dayak lain di Kalimantan Timur, hanya penyebutannya saja yang berbeda, karena seturut bahasa mereka sendiri-sendiri.

Menurut orang Benuaq, kawasan hutan terbagi dalam enam kategori sesuai dengan fungsinya (Ngayoh, 1991 dan Widjono, 1992), yakni

1) Talutn Luatn adalah hutan bebas yang tidak termasuk wilayah persekutuan.

2) Simpukng Brahatn adalah hutan persediaan untuk berburu dan memungut hasil hutan bukan kayu.
3) Simpukng Ramuuq adalah hutan persediaan yang diperuntukkan bagi pembuatan bangunan rumah dan kampung.
4) Simpukng Umaq Tautn adalah hutan persediaan yang difungsikan untuk perladangan.
5) Kebotn Dukuh adalah hutan yang dimanfaatkan untuk lahan perkebunan.
6) Simpukng Munan adalah hutan bekas ladang atau sekitar kampung yang ditanami pohon buah atau tanaman keras.

Secara keseluruhan, mulai dari kampukng, simpukng brahatn, simpukng ramuuq, simpukng umaq tautn, kebotn dukuh dan simpukng munan (tidak termasuk talutn luatn) oleh orang Dayak Benuaq disebut "benua", yakni suatu wilayah persekutuan hukum dari suku Dayak Benuaq. Oleh sebab itu, sebagai masyarakat hukum adat, suku Dayak Benuaq memiliki hak atas benua secara sah dan berdaulat (Wignjodipoero, 1984).

Khusus untuk talutn luant, meski tidak termasuk kawasan benua, berdasarkan hukum adat, pemilik benua terdekat berkewajiban untuk mengawasi dan menjaga. Bahkan bila terdapat sesuatu yang dapat dimanfaatkan, biasanya masyarakat dari benua-benua lain tidak berkeberatan bila masyarakat benua terdekat mengambil manfaat untuk yang pertama kalinya, tentu saja berdasarkan suatu musyawarah adat.

Merujuk pada pengertian hakiki tentang benua, menurut orang Dayak Benuaq bila berbicara tentang hutan, tidaklah mungkin dimengerti secara terpotong, misalnya hanya simpukng umaq taotn saja, atau kampukng saja. Itulah sebabnya, mereka bersikukuh bahwa hutan adalah totalitas hidup bagi orang Dayak.

Menurut orang Benuaq, hutan merupakan bagian dari sejarah kehidupan turun-temurun. Hal itu disandarkan pada persepsi integral mereka tentang benua, yang daripadanya lahir pengetahuan tradisional tentang suatu konsep pengelolaan sumber daya hutan secara lestari. Pandangan semacam itu, pada hakikatnya berlaku juga di kalangan suku Dayak pada umumnya dan masyarakat tradisional lain, yang menegaskan bahwa mereka memiliki kearifan ekologi dan nilai budaya yang luhur (Zakaria, 1994).

Dalam konteks pengelolaan sumber daya hutan berwawaskan kearifan tradisional, orang Benuaq memiliki cara-cara tertentu dalam memperlakukan kawasan hutan. Seperti perlakuan mereka terhadap simpukng umaq tautn, yang terwujud pada sistem perladangan gilir balik dengan metode 6 M, yakni menebas, menebang, membakar, menugal, merumput, dan menuai.

Metodik kerja tradisional itulah yang serta merta digunakan oleh pihak luar untuk menuduh mereka sebagai sosok yang paling bertanggung jawab terhadap kerusakan hutan. Ironis memang!

Sedangkan (salah satu) wujud monumental dari kearifan tradisional dalam hal menata, memelihara dan melestarikan sumber daya hutan, di kalangan suku Dayak Benuaq dikenal dengan sebutan simpukng munan. Konsep dasar tentang simpukng munan, juga dikenal di kalangan suku Dayak lain, orang Bahau di pedalaman Mahakam menyebutnya lepuun, orang Tonyooy menyebut lembo.

Simpukng Munan Bukti Kearifan

Tentang simpukng munan ini, seorang wartawan "membaptisnya" sebagai sebentuk monumen "perikehutanan" masyarakat Dayak (Rahman, 1992). Apabila dicermati, pendapat yang dikemukakan tak berlebihan.

Di kalangan orang Dayak Benuaq dikenal empat jenis simpukng munan (selanjutnya disebut simpukng saja), yang sebutannya sesuai dengan lokasinya, yakni (1) *simpukng umaq* berada di kawasan perladangan, (2) *simpukng lou* berada di sekitar pemukiman rumah panjang, (3) *simpukng belay* berada di sekitar pemukiman rumah tunggal, (4) *simpukng lalaq* berada di sepanjang jalan kampung. Terdapat proses tahapan pekerjaan tertentu dalam pembuatan masing-masing jenis simpukng di atas, menurut orang Benuaq.

Untuk simpukng umaq prosesnya bermula dari lahan hutan bekas ladang, yaitu simpukng umaq tautn. Seusai dipakai dua-tiga kali musim tugal, menurut orang Benuaq lahan tak lagi subur. Lalu mereka berpindah ke hutan yang berdampingan atau hutan lain yang dianggap secara hukum adat sebagai kawasan hutan persediaan untuk perladangan (*simpukng umaq tautn*).

Sebagian lahan bekas ladang itu lalu ditanami buah-buahan dan tanaman keras atau rotan untuk daerah yang rendah (perlu diingat, lahan perladangan suku Dayak tidak seperti hamparan lapangan sepak bola, tetapi naik turun bukit atau lembah). Sedangkan bagian lain, dibiarkannya tumbuh menjadi hutan kembali dengan maksud, suatu saat dapat dibuka kembali menjadi ladang. Hutan berisi tanaman keras dan buah-buahan itulah yang kemudian disebut simpukng umaq.

Sedangkan proses terjadinya simpukng lou, belay dan lalaq, kurang lebih sama. Di sela kesibukan berladang, mereka menyempatkan diri untuk membersihkan tanah di sekitar rumah panjang, rumah tunggal dan sepanjang jalan kampung. Selanjutnya, di kawasan itu biasanya ditanami pohon buah aneka ragam, termasuk jenis tanaman endemik tentunya.

Seorang peneliti mencatat, terdapat lebih dari 31 spesies tanaman yang terdapat dalam salah satu jenis simpukng (Sardjono, 1990). Mari kita simak kekayaan yang terkandung

dalam simpukng, seperti berikut ini sebagaimana sebutannya dalam bahasa Dayak Benuaq.

Encapm konyot (mangifera decandra ding hou), encapm lingau (m. foetida lour), engkelapm (m. indica l.2), kuini (m. odorata griff), encapm payang (m. pajang kostera) encapm bulau (m. torquenda kostera). Kesemuanya ini, termasuk famili anacardiaceae.

Laei (durio kutejensis becc), ketungan (d. oxleyanus griff), kalakng (d. zibethinus murr), yang kesemuanya tergolong "keluarga" bombacaceae. Oraai berorokng (shorea macrophylla ashton), oraai rewai (shorea pinanga scheff), yang kesemuanya tergolong famili dipterocarpaceae.

Gerliik (aleurites moluccana willd), pasi (baccaurea macrocarpa muell arg), keliwatn (baccaurea racemosa muell arg), yang kesemuanya termasuk "keluarga" euphorbiaceae. Lisat (lansium domesticum corr), yang termasuk keluarga meliaceae. Nakaatn (artocarpus champeden spreng), yang termasuk keluarga moraceae.

Ihau (dimocarpus cf longan), rekep (nephelium cuspidatum bl), bertiq (n. lappaceum l.1), engkarai (n. lappaceum l.2), kopeq (n. lappaceum l.3), semayap (n. ramboutan ake leenh.1), siwo (n. ramboutan ake leenh.2), lenamuun (n. uncinatum leenh), yang kesemuanya tergolong famili sapindaceae.

Sepotn (areca catechu), saraap (arenga pinanga merr), we sokaq (calamus caesius), we ngono (calamus manan miq), nyui (cocos nucifera), kesemuanya tergolong keluarga palmae. Kopi (coffea spp) termasuk famili rubiaceae, dan terincikng (ananas comosus merr) yang termasuk famili bromeliaceae.

Menyimak semuanya itu, bukanlah berlebihan pula bila dikatakan bahwa simpukng juga merupakan "perpustakaan" orang Dayak tentang tanaman buah dan lainnya. Apakah hal seperti itu bukan merupakan sebentuk kearifan tradisional dalam pengelolaan sumber daya hutan?

Luas setiap jenis simpukng, tidaklah sama, biasanya dipengaruhi oleh faktor tenaga kerja dan "kerajinan" dari keluarga tertentu dalam melakukan perladangan dan juga aspek historisnya.

Menyangkut aspek yang terakhir (historis kepemilikan), ada banyak simpukng yang merupakan warisan turun-temurun, kemudian dipelihara oleh generasi berikutnya dan dikembangkan secara berkelanjutan, baik dari segi luas maupun jenis tanamannya. Misalnya, beberapa simpukng di kampung Tepulang, Kecamatan Damai, Kabupaten Kutai, yang dibuat oleh Baat Kakah Ingan sejak tahun 1880 atau simpukng di Pintuq-Benung (juga di Kecamatan Damai) yang dibuat oleh Gamat Kakah Abing di tahun 1820, hingga saat ini masih terus dipelihara oleh para keturunannya (Widjono, 1992).

Sisi lain yang menarik dari aspek historis ini adalah adanya temuan di wilayah Kecamatan Barong Tongkok bahwa ada simpukng yang dinamai oleh penduduk setempat lembo Bangkakng, ternyata telah berusia tiga generasi.

Menurut mereka, bangkakng pelegaq adalah simpukng generasi pertama, generasi kedua bernama bangkakng manguur dan generasi ketiga "bergelar" bangkakng watu tih.

Hal yang sama, sebenarnya juga berlaku di Dataran Tinggi Benuaq, yang menurut penuturan para tetua adat, diperkirakan terdapat ratusan simpukng di wilayah Benuaq Idan saja. Sebenarnya, ada satu hal yang "membanggakan" tentang simpukng ini, karena penguasa republik ini, via Menteri KLH pernah memberikan penghargaan untuk kategori penyelamat lingkungan, di tahun 1982, kepada Doy Lambeng, seorang Kepala Adat di Barong Tongkok.

Apa manfaat dari simpukng bagi orang Dayak? Setidak-tidaknya terdapat empat manfaat utama. Pertama, pemenuhan kebutuhan pangan. Kedua, sumber pendapatan

keluarga. Ketiga, penopang keberlangsungan tradisi/upacara adat. Keempat, pemanfaatan lahan untuk kelestarian alam.

Terdapat beberapa jenis buah tertentu yang dikonsumsi untuk kebutuhan pangan keluarga. Seperti "kelompok" encapm yang diolah menjadi aneka masakan sambal khas Dayak. Bisa "lupa mertua", kalau kita asyik menikmatinya. Pada sisi lain, di sekitar simpukng acap kali dipasang belantiq atau jipah, oyat, empaleng (jerat) untuk menangkap binatang-binatang tertentu, yang akhirnya tentu digunakan untuk kebutuhan pangan keluarga.

Simpukng juga memiliki nilai ekonomis, terutama berkaitan dengan pendapatan keluarga. Ketika musim buah tiba, suasana kampung senantiasa marak. Berebut durian jatuh (apa lagi kalau malam hari), memiliki seni dan kenikmatan tersendiri. Lebih dari itu, ketika musim buah tiba, musim tengkulak buah juga tiba (biasanya orang dari luar kampung). Beberapa jenis buah yang diniagakan oleh orang Benuaq dalam jumlah yang agak besar adalah laei, kalakng, ihau, lisat, nakaatn. Sedangkan yang dijual dalam jumlah kecil di pasar adalah, terincikng, engkelapm, kuini dan encapm. Untuk golongan nonbuah, we (rotan) adalah "primadona" pendapatan ekonomi keluarga, yang antara tahun 1975-1985 pernah mengalami zaman keemasan.

Ada banyak upacara adat Dayak Benuaq yang memerlukan ruyaq (ramuan) yang berasal dari tanaman yang ada di simpukng, misalnya sepotn, nyui, terincikng dan lainnya, tanpa buah-buah termaksud ruyaq adat untuk belian sentiyu, misalnya tidaklah lengkap dan roh leluhur bisa "marah".

Dari aspek pemanfaatan lahan untuk kelestarian alam, simpukng telah banyak memberi manfaat. Orang Dayak, sejak mula telah mengenal konsep pemanfaatan pekarangan, sebagaimana termaktub dalam simpukng lou dan belay. Sedangkan pada simpukng lalaq, terutama difungsikan untuk "pembatas" wilayah kampung dan juga aspek keindahannya.

Tradisi leluhur mengajarkan agar orang Dayak (Benuaq) senantiasa memelihara keutuhan simpukng. Tindakan perusakan simpukng karena ulah manusia, oleh orang Benuaq dianggap sebagai pelanggaran adat dengan pengenaan sanksi adat bagi pelakunya. Sedangkan kerusakan yang disebabkan oleh alam, kekeringan karena kemarau, misalnya, juga terkategori sebagai pelanggaran adat. Untuk itu, seluruh warga kampung mesti melaksanakan upacara adat magis religius, seperti belian ngugu tautn atau nalitn tautn yang bermakna sebagai upacara bersih kampung guna memulihkan keseimbangan kosmos.

Begitulah simpukng munan yang merupakan salah satu bukti kearifan tradisional suku Dayak yang mencakup sejumlah pengetahuan kebudayaan berkenaan dengan model pemanfaatan dan pengelolaan sumber daya hutan. Pada hakikatnya, kearifan lingkungan itu merupakan hasil dari adaptasi, pengamatan dan pengalaman orang Dayak di dalam proses interaksi yang terus-menerus dengan lingkungan yang ada di sekitarnya.

Catatan Penutup

Kearifan lingkungan pada suku Dayak (Benuaq), sebagaimana terungkap dalam simpukng munan, secara hakiki pada dasarnya banyak berpangkal dari sistem religi mereka. Pada orang Benuaq, tampak jelas pada persepsi integral mereka tentang benua.

Hakikat yang terkandung di dalam sistem religi itu adalah menuntun dan meneladani masyarakat adat Dayak untuk senantiasa berperilaku serasi dengan dinamika alam semesta, sehingga terwujud keseimbangan hubungan antara manusia dengan alam lingkungan.

Kearifan tradisional melalui simpukng munan juga mematahkan mitos tentang peranan orang Dayak dalam

merusak lingkungan. Menurut Michael Dove (1988) ada tiga mitos yang mendasari pikiran para ahli tentang para peladang Dayak (Mubyarto, 1991).

Pertama, para peladang memiliki tanah secara komunal dan mengkonsumsikan hasilnya secara komunal pula dan tidak memiliki motivasi untuk menaikkan produksi dan melestarikannya. Kedua, mitos yang selalu menganggap bahwa perladangan selalu merusak dan memboroskan nilai ekonomi hutan. Ketiga, mitos yang menganggap bahwa sistem ekonomi mereka bersifat subsisten dan terlepas dari ekonomi pasar. Ketiga mitos inilah dimaksud terpatahkan oleh konsep simpukng munan, sebagai salah satu model kearifan tradisional suku Dayak dalam pengelolaan sumber daya hutan.

Sesungguhnya, ada satu hal yang lebih penting dari itu, yakni kian terancamnya eksistensi simpukng munan. Masuknya sektor ekonomi modern yang diwakili perusahaan hutan, industri kayu dan pertambangan dan juga kebijaksanaan pembangunan tentang transmigrasi, perkebunan, perhubungan (trans Kalimantan), menimbulkan perbenturan nilai yang mencemaskan budaya pengelolaan sumber daya hutan oleh masyarakat Dayak.

Menurut saya simpukng munan sebagai suatu model kearifan tradisional suku Dayak, sedang mengalami proses marginalisasi akibat *mainstream* kebijakan kehutanan di republik ini. Penggusuran simpukng untuk kepentingan pembangunan (jalan/transmigrasi/HTI) dan konsep PIR merupakan ancaman tersendiri bagi eksistensi simpukng munan.

D. Tradisi Masyarakat Dayak dan Hasil Hutan Bukan Kayu

Tidaklah berlebihan bila suku Dayak menganggap hutan adalah milik mereka yang paling berharga. Ungkapan tiada hutan tiada orang Dayak, tidaklah berlebihan. Sebab di hutanlah mereka lahir, hidup beranak pinak dan membangun kebudayaan hingga akhir hayatnya.

Konsekuensi logis dari realitas hidup semacam itu adalah segala kepercayaan, budaya dan tingkah laku mereka tak sedikit pun yang mengancam kelestarian hutan. Sebab segala bentuk tindakan perusakan hanya akan menghancurkan dirinya sendiri dan itu berarti pelanggaran terhadap adat. Oleh karena itu, tata kehidupan orang Dayak senantiasa bermuara dari naluri alamnya untuk mempertahankan ekosistem dan menjaga adat yang bertujuan mempertahankan ekosistem mereka.

Untuk memahami keterkaitan antara hutan dengan sosial budaya masyarakat Dayak, sudah semestinya bertolak dari persepsi sosial budaya masyarakat Dayak itu sendiri terhadap sumber daya hutan (Mubyarto, 1991). Bagi orang Dayak, ekosistem hutan sebagai suatu lingkungan fisik, dipandang memiliki keterkaitan erat dengan peranan manusia, sebab di dalam sistem hutan itu terkait unsur-unsur biotis dan abiotis yang saling mempengaruhi.

Oleh sebab itu, wajar saja bilamana orang Dayak memperlakukan hutan sebagai suatu ekosistem yang menjadi bagian dari tradisi mereka, yang tampak nyata dalam siklus perladangan *"ulang alik"* mereka. Ladang mereka biasanya diusahakan selama dua tahun, karena setelah itu tingkat kesuburannya telah menurun, kemudian ditinggalkan *(diberakan)*, untuk mencari hutan primer lain *(rimba)* yang masih subur dan banyak humusnya guna dibuat ladang baru. Beberapa tahun kemudian peladang kembali secara siklis, ke daerah yang telah ditinggalkan untuk kemudian melakukan

perladangan kembali setelah ladang yang ditinggalkan menjadi subur.

Perlakuan semacam itu berangkat dari kesadaran akan pentingnya fungsi hutan bagi kehidupan orang Dayak. Hutan telah memberikan "segalanya" bagi orang Dayak, mulai untuk persediaan pangan, sampai pada kebutuhan keluarga dalam kerangka ekonomis mata pencaharian keluarga dengan memungut Hasil Hutan Bukan Kayu (HHBK). Sehingga tak berlebihan bahwa hutan mempunyai keterkaitan yang menyejarah dalam kehidupan orang Dayak.

HHBK dan Dayak Benuaq

Mengingat adanya kedekatan hubungan antara orang Dayak dengan hutan, maka wajar bilamana beberapa tradisi kebudayaan mereka terkait pula dalam pemanfaatan HHBK. Salah satu suku Dayak di Kalimantan, yaitu suku Dayak Benuaq di Kalimantan Timur, meyakini adanya mitos berintikan perlambang yang mencetuskan pengalaman hidup, serta memberikan arah kepada perilaku dan merupakan semacam pedoman untuk bertindak bijak selaras dengan alam dalam kehidupan sehari-hari (Widjono, 1991).

Mitos *nyahuq* yang diyakini orang Dayak Benuaq, mengandung arti suatu pertanda tertentu yang memberi tahu peristiwa baik atau buruk, yang akan dialami manusia, sampai saat ini hal itu masih ditaati oleh mereka. Pertanda alam tentang kejadian suatu peristiwa itu, diyakini oleh mereka disampaikan oleh roh-roh gaib melalui perantaraan binatang tertentu, terutama burung dan jenis serangga tertentu.

Melalui *nyahuq*, mereka menyandarkan arah hidup sehari-hari, terutama pada saat membuat ladang, membangun rumah, bepergian, berburu dan pada saat memungut HHBK. Oleh sebab itu, mencari pertanda alam melalui *nyahuq*, me-

rupakan salah satu tradisi yang mengakar pada diri mereka. Sering terjadi, mereka membatalkan rencana memungut madu, gaharu, sarang burung dan lainnya bilamana mereka mendapat *nyahuq* yang berakibat negatif. Biasanya, bila hal itu terjadi, mereka menunda rencana sekitar 1-2 hari, hingga mendapatkan *nyahuq* pertanda baik.

Minimal terdapat tiga jenis upacara adat yang terkait dengan siklus kelahiran dalam tradisi suku Dayak Benuaq, yakni *ngeragag, natakng juata*, dan *melas*. Ketiga jenis upacara adat itu memiliki kedekatan hubungan dengan beberapa jenis komoditas HHBK.

Peralatan (*ruyaq*, bhs. Benuaq) dalam upacara adat ngeragag, senantiasa menggunakan komoditas tertentu dari HHBK. Misalnya, sesaji dan penggunaan damar serta gaharu untuk keperluan sang dukun. Dalam upacara adat *melas*, diperlukan peralatan yang disebut *benawikng*, terbuat dari anyaman rotan dan *benakaq* yang juga merupakan anyaman yang terbuat dari rotan, kedua benda difungsikan sebagai tempat sesaji.

Dalam upacara adat perkawinan Dayak Benuaq, juga terdapat keterkaitan erat dengan HHBK, terutama dalam pelbagai peralatannya. Bahkan mereka menetapkan kriteria calon menantu, antara lain harus berani dan mampu membuat *darew* (kipas anyaman rotan), membuat *berangka* dan *gawakng*, yakni sejenis keranjang rotan, *mempoyat wase* (mengikat tangkai kapak, parang dengan anyaman) dan harus dapat memanjat madu *(engket waniq)*.

Tradisi upacara adat kematian di kalangan suku Dayak Benuaq, juga memiliki kedekatan hubungan dengan beberapa jenis komoditas HHBK, terutama rotan untuk pelbagai jenis peralatan upacara, damar untuk keperluan mendempul *lungun* (peti mati), gaharu sebagai dupa upacara ritual. Komoditas kopi untuk keperluan hidangan minuman penahan kantuk, sangat penting mengingat upacara itu

banyak berlangsung pada malam hari hingga dini hari dan biasanya dilakukan berhari-hari. Sedangkan kelapa berfungsi untuk membuat makanan sesaji para dewa yang terbuat dari olahan beras ketan dan kelapa menjadi berbagai jenis makanan khas Dayak Benuaq, seperti *tumpi, kelompaq,* dan *sagotn.*

Upacara adat kematian dalam suku Dayak Benuaq terbagi dalam tiga tahapan upacara, yakni *paremp api, kenyeu* dan *kewangkey*. Ketiga jenis tahapan upacara itu, tidak selalu dilaksanakan secara berurutan waktunya. Namun, kewangkey, merupakan puncak upacara adat kematian, tanpa upacara ini, diyakini adat kematian belum lengkap.

Korelasi upacara adat *paremp api* dengan komoditas HHBK, tampak jelas dalam pelbagai peralatan yang dipergunakan. Pada upacara ini, paling awal adalah pemberitahuan kepada leluhur tentang adanya orang mati, disebut *neruhuq*, disusul dengan memandikan mayat yang pada akhirnya mayat dimasukkan ke *lungun* yang diikat dengan rotan.

Sedangkan dalam upacara adat *kenyeu* keterkaitannya tampak pada diperlukannya rotan, damar, ragam sesaji untuk keperluan upacara, termasuk ragam peralatan yang diperlukan sang dukum atau lazim disebut *pengewara* (Widjono, 1988). Hal yang sama juga berlaku pada upacara *kewangkey*, yang biasanya berlangsung selama minimal 21 hari dan maksimal 28 hari.

Upacara adat suku Dayak Bahau sekitar siklus pertanian, seperti *laliq ugal* dan adat okasional seperti adat menyambut tamu, adat memasuki rumah baru, memiliki keterkaitan erat dengan HHBK (Devung, 1990). Demikian pula olahraga tradisional pada suku Dayak Bentian, Tunjung dan Benuaq, yakni *bahempas*, perkelahian satu lawan satu yang dilengkapi perisai dari anyaman rotan dengan alat pemukul sebatang rotan (Pantir, 1990).

Permainan tradisional orang Dayak Kenyah, yang disebut *udo' tainguai* (tarian tikar ular), menggunakan peralatan tikar

rotan yang dihiasi manik-manik, mempunyai kedekatan dengan pemanfaatan HHBK. Demikian pula adat *metep leto* banyak menggunakan peralatan HHBK (Jiuhardi, 1990). Dengan demikian, hampir semua upacara adat orang Dayak, baik siklus kelahiran, perkawinan, kematian, perladangan dan okasional, memiliki kedekatan dengan pemanfaatan HHBK.

Keterlibatan Anggota Keluarga dalam Pengelolaan HHBK

Dalam tradisi kehidupan orang Dayak, terdapat semacam pembagian kerja tak tertulis, yang berhubungan dengan pengelolaan, pemungutan dan perniagaan HHBK. Biasanya juga ditentukan oleh faktor kesulitan yang ada.

Kegiatan memungut, memetik dan mengolah HHBK sektor kehutanan, dilakukan hanya oleh kaum lelaki, baik yang sudah berkeluarga maupun lajang. Hal itu tampak, terutama pada kegiatan memetik sarang burung walet, yang letak goanya biasanya jauh dari kampung, demikian pula menarik rotan, mencari kayu gaharu, damar, memanjat madu, memetik tengkawang dan membuat sirap. Sedangkan kegiatan *merunti* rotan, tidak selalu dikerjakan kaum lelaki. Sebab kegiatan membersihkan sulur-sulur rotan itu, biasanya dilakukan di kampung. Demikian pula dalam penjualannya, terutama dilakukan kepala keluarga. Sering sang istri atau anggota keluarga tidak diikutsertakan dalam proses penjualan HHBK.

Untuk anak-anak muda yang masih lajang, kegiatan memungut hasil hutan tidak selalu "mengekor" orang tuanya, sehingga dalam proses penjualan maupun pemanfaatan hasil penjualan, juga tidak tergantung pada orang tua mereka. Namun, bentuk bantuan dari anak kepada keluarga, biasanya diungkapkan dalam pembelian kebutuhan pangan pokok.

Meski memungut madu lebah, yang harus dilakukan dengan cara memanjat pohon besar, dengan risiko jatuh dan

disengat lebah dilakukan oleh kaum lelaki, tetapi pengolahannya menjadi produk madu, dilakukan oleh istri dan anggota keluarga lainnya. Demikian pula penjualannya, sering dilakukan oleh kaum perempuan (istri atau anak perempuan dalam suatu keluarga). Sedangkan penjualan rotan yang sudah *dirunti*, dalam tradisi orang Dayak Benuaq, tidak selalu dilakukan oleh kepala keluarga, melainkan juga oleh istri.

Jumlah keluarga yang terlibat dalam pengelolaan HHBK, biasanya berkisar 5 orang, dengan asumsi satu keluarga terdiri dari ayah, istri dan tiga anak. Jumlah itu dapat bertambah, sekitar 2-4 orang, bilamana menantu laki-laki dari keluarga tinggal satu rumah dengan mereka. Kebiasaan tinggal bersama mertua adalah hal yang wajar di kalangan keluarga Dayak, hal itu juga dimaksud sebagai "tambahan" tenaga kerja dalam pelbagai aktivitas kehidupan, terutama untuk keperluan perladangan dan pemungutan HHBK.

Kegiatan pengelolaan HHBK sektor perkebunan terutama untuk komoditas karet, kopi dan lada, tidak merupakan "monopoli" kaum lelaki. Hal itu disebabkan jenis pekerjaannya tidak terlalu berat, relatif mudah dan lokasinya tidak jauh dari kampung, sehingga tidak perlu keluar masuk hutan berhari-hari. Demikian pula untuk komoditas kelapa dan kemiri,"monopoli" kaum lelaki hanya berlaku untuk pekerjaan memanjat pohon.

Untuk memetik kopi dan lada, serta menyadap karet, peran anak dalam keluarga cukup besar. Bagi mereka yang masih sekolah, pekerjaan membantu orang tuanya dilakukan seusai sekolah. Sedangkan yang sudah tidak sekolah dan masih tergolong anak-anak, biasanya jadwal kegiatannya tergantung orang tuanya. Proses penjualan untuk jenis komoditas HHBK sektor perkebunan, biasanya bersifat terbuka dalam anggota keluarga, hal itu berlaku baik yang dijual di pasar, maupun dibeli oleh tengkulak yang datang ke kampung mereka.

Pengelolaan HHBK sektor buah-buahan terutama durian, biasanya dilakukan dengan dua cara, yakni mengumpul buah yang jatuh atau menebas seluruh buah dalam satu pohon. Untuk pekerjaan jenis pertama, biasanya dilakukan oleh kaum ibu dan anak-anak mereka, sedangkan jenis kedua, karena harus memanjat pohon, dilakukan oleh kaum lelaki.

Untuk komoditas buah pertanian yang lain seperti langsat dan rambutan, dalam soal panjat-memanjat dilakukan oleh kaum lelaki (kepala keluarga atau anak lelakinya), sementara kaum ibu (istri dan anak perempuannya), berperan membantu mengumpulkan buah. Sedangkan untuk memungut komoditas nenas dapat dilakukan oleh siapa saja, namun biasanya kaum perempuan berperan dalam hal pengumpulan buah-buah nenas dan kaum lelaki berperan sebagai tenaga kerja pengangkut.

Mencermati sejumlah uraian di depan, kian jelas bahwa tradisi masyarakat adat Dayak memiliki korelasi yang erat dengan sistem pengelolaan dan pemanfaatan hasil hutan bukan kayu. Bahkan hubungan itu bersifat timbal balik, artinya tradisi masyarakat dan HHBK saling memiliki ketergantungan yang menyejarah.

Bab 3
Menjadi Orang Asing di Negeri Sendiri

A. Hak Ulayat di Kalimantan: Antara Ada dan Tiada

Tanah bagi manusia bukanlah sekadar sesuatu yang harus dimiliki, melainkan juga merupakan suatu simbol kesejahteraan material. Oleh sebab itu, eksistensi tanah bagi kehidupan manusia sangatlah hakiki. Dimensi kepemilikan terhadap tanah, bagi manusia merupakan konsekuensi logis dari tanah sebagai sentra orientasi. Dengan kata lain, tanah merupakan acuan dasar bagi manusia untuk berurat-akar dalam menemukan makna dan tujuan hidupnya. Sehingga wajarlah bila berbincang tentang masalah tanah akan tergelar sejumlah persoalan yang dilematis dan terakumulasi.

Persoalan pertanahan terkait erat dengan aspek hukum. Sedangkan persoalan hukum dalam konteks masalah pertanahan, sudah semestinya mempertimbangkan aspek *sense of justice* bagi semua yang terlibat, khususnya masyarakat rentan. Hukum sudah semestinya mengayomi semua pihak, termasuk masyarakat yang hidup dalam satu kesatuan hukum adat. Oleh sebab itu, hak-hak atas hukum dan perlindungan hukum bagi masyarakat harus diindahkan, sebab kesemuanya itu memainkan peran utama dalam pembangunan dan yang esensi ialah adanya kepastian hukum bagi masyarakat.

Penegasan simpatik di atas disampaikan Kol. Art. H.A. Palenkahu, mewakili Pangdam VI/Tanjungpura, Mayjen TNI

H. ZA Maulani, dalam pembukaan seminar sehari tentang Hak Ulayat di Kalimantan, 4 Maret 1991, di Balikpapan (*Manuntung*, 6 Maret 1991). Lebih dari itu, seminar sehari tentang Hak Ulayat yang diprakarsai Kodam VI/Tanjungpura, bertepatan dengan HUT Korps Hukum TNI-AD ke - 39, sangat memiliki nilai strategis, khususnya berkenaan dengan kepentingan rakyat kecil, terutama masyarakat Dayak di Kalimantan.

Di kalangan beberapa orang beredar asumsi bahwa masalah hak ulayat di Kalimantan terkena label *off the reccord* untuk dibahas secara terbuka. Ketika Seminar Adat Masyarakat Dayak se-Kabupaten Kutai, digelar di Tenggarong, November 1990, topik bahasan tentang "Keberadaan dan keberlakuan hukum adat" mendadak diredam, karena ada kekhawatiran dapat bergeser ke persoalan politik.

Akibatnya, para Kepala Adat yang hadir pada waktu itu menjadi resah dan geram, sebab sebenarnya mereka ingin mencari kepastian tentang hal yang paling urgen bagi kehidupan warganya, yakni hak adat atas tanah (*Prospek*, Desember 1990). Kepedulian Kodam VI/Tanjungpura untuk mengangkat kembali persoalan ini, merupakan nilai lebih dari seminar itu. Sebab tanpa diskusi terbuka, "persengketaan" hak ulayat dengan hukum dan perundang-undangan nasional justru akan kian berlarut-larut. Akibatnya, masyarakat yang berkepentingan terombang-ambing dalam ketidakpastian.

Oleh sebab itu, penegasan Pangdam VI/Tanjungpura yang mengatakan pembangunan di daerah pedalaman hanya mungkin terlanjutkan, bila ada kepastian hukum yang mengayomi masyarakat, pemilik modal dan pemerintah, merupakan "angin surga", bagi masyarakat Dayak khususnya, yang hidup di, dari dan untuk hutan sebagai bentuk eksistensi atas *point of orientation* terhadap tanah.

Hak Ulayat

Kakumdam VI/Tanjungpura, Letkol CHK. Mardigjo, S.H. yang menyajikan makalah utama berjudul "Tinjauan tentang Hak Ulayat di Kalimantan" menegaskan, kedudukan tanah dalam hukum adat sangat penting, tanah tidak saja mempunyai nilai ekonomis, tetapi juga nilai religius. Oleh sebab itu, wajar bila persekutuan hukum mempunyai keterikatan hubungan yang erat dengan tanah dan lingkungannya. Hubungan itu merupakan hukum, sehingga lahirlah hak ulayat, suatu istilah dari Minangkabau, sebagai padanan istilah *beschikkingrech* dari Van Vollenhoven.

Sedangkan LP2SM Daya Sejahtera, salah satu LSM yang diundang dalam Seminar itu, menyampaikan dukungan pendapat dengan melengkapi pengertian hak ulayat dan tetap merujuk pada hasil penelitian Van Vollenhoven. Menurut penelitian Van Vollenhoven, semua tanah yang ada di Kepulauan Indonesia dikuasai oleh masyarakat hukum atau suku dengan suatu hak yang disebut *beschikkings recht*, di mana asalnya bersifat religius. *Beschikkings recht* itu tidak dikenal dalam *Burgelijk Wet Book*, dan ada di tangan *Stam* (suku bangsa), *dorpen bond* (perserikatan desa) atau sebagian besar berada di tangan desa, tidak pernah ada di tangan perseorangan.

Hak itu kemudian dinamakan hak ulayat (dari kata wilayah) yang terdapat di Pulau Jawa maupun kepulauan lain di Indonesia. Adapun berlakunya hak itu menurut sistematika Ter Haar (*Beginselen en Stelsel van het Adatrecht*, J.B. Wolters-Griningen, Djakarta, 1950, hlm. 58-65,85), adalah sebagai berikut:

Ke Dalam:

- Masyarakat hukum/anggotanya bersama-sama dapat mengambil manfaat dari tanah serta tumbuh-tumbuhan maupun hewan liar yang hidup di atasnya.

- Anggota suku bangsa/masyarakat hukum, untuk keperluan sendiri berhak berburu, mengumpulkan hasil hutan, mencari ikan bahkan berhak memiliki beberapa batang pohon yang tumbuh liar apabila pohon itu kemudian dipeliharanya.
- Mereka mempunyai hak untuk membuka tanah dengan sepengetahuan kepala suku/masyarakat hukum. Pembukaan tanah dengan sepengetahuan kepala suku/masyarakat hukum/desa merupakan suatu perbuatan hukum yang mendapat perlindungan dalam masyarakat hukum itu.
- Oleh masyarakat hukum itu sendiri dapat ditentukan bagian-bagian wilayah yang akan digunakan untuk tempat pemukiman, tempat untuk makam dan penggembalaan serta keperluan bersama lainnya.

Ke Luar:

- Anggota suku bangsa lain (juga tetangga) tidak boleh mengambil manfaat dari tanah hak ulayat, kecuali dengan izin kepala suku/masyarakat hukum dan dengan memberi semacam hadiah terlebih dahulu (mesi/reconisi). Izin yang diberikan kepada suku bangsa lain bersifat sementara, prinsipnya ialah anggota suku lain tidak boleh mempunyai hak milik atas tanah itu.
- Suku bangsa/masyarakat mempunyai hak atas hal-hal yang terjadi dalam wilayah itu. Misalnya, apabila ada anggota suku bangsa lain ditemukan meninggal atau terbunuh di wilayah itu, maka suku bangsa/masyarakat hukum wilayah yang bersangkutan bertanggung jawab untuk mencari si pembunuh atau membayar denda.

Kontekstualitas Kalimantan

Membahas tentang persoalan hak ulayat di Kalimantan, Letkol CHK. Mardigjo, S.H. melontarkan pertanyaan, "Benarkah hak ulayat itu ada di Kalimantan?" Pertanyaan yang bermakna renungan kemanusiaan itu, menghadirkan tiga persoalan yang harus dipecahkan: *Pertama,* apakah masyarakat di Kalimantan merupakan suatu masyarakat hukum adat dan apakah masih tampak keberadaannya hingga kini? *Kedua,* apakah sebagai masyarakat hukum adat mempunyai hak ulayat sebagaimana daerah lain di luar Kalimantan? *Ketiga,* apakah hak ulayat itu sudah terhapus dan bila ternyata masih ada, bagaimana perlakuan Undang-Undang Pokok Agraria terhadap hak ulayat?

Ketiga persoalan di atas merupakan bahan diskusi utama selama seminar dan dimaksud untuk menjernihkan persepsi yang sementara ini beredar serta upaya mencari kepastian dan perlindungan hukum bagi masyarakat kecil di Kalimantan. Ironisnya, kesimpulan sementara yang dihasilkan dalam seminar, ternyata menunjukkan bahwa hak ulayat di Kalimantan Timur ternyata "antara ada dan tiada".

Hak Ulayat itu Ada

Melalui tinjauan yang cermat, Letkol CHK. Mardigjo, S.H. berpendapat bahwa di Kalimantan juga terdapat persekutuan hukum. Hal itu dirujuk dari pendapat Ter Haar yang menegaskan bahwa semua bangsa yang berdiam di seluruh Kepulauan Indonesia merupakan suatu masyarakat hukum (*rechtsgemeenchappen*).

Suatu kelompok masyarakat dapat dikatakan suatu persekutuan hukum bila memenuhi tiga kriteria. Pertama, adanya tata susunan yang tetap (sistem kepemerintahan) guna

mengatur tingkah laku warganya. Kedua, memiliki kekayaan sendiri serta wilayah tempat tinggal dan lingkungan kehidupan sendiri.

Merujuk pada bukti adanya tata kehidupan suku-suku Dayak di Kalimantan, menunjukkan masyarakat di Kalimantan juga merupakan suatu masyarakat hukum. Selain itu, tradisi lembaga *lamin* juga merupakan indikasi masyarakat di Kalimantan memenuhi syarat sebagai suatu persekutuan hukum. Hal itu sekaligus menunjukkan adanya kepastian tentang hukum adat. Lantaran di Kalimantan terdapat masyarakat hukum, maka hak adat atas tanah pun ada. Sebab kedudukan tanah dalam hukum adat menempati posisi yang sangat penting. Tanah tidak sekadar mempunyai nilai ekonomis, melainkan juga bermakna dan mempunyai nilai magis religius.

Argumentasi di atas merupakan pelacakan kebenaran bahwa masyarakat hukum mempunyai hubungan yang erat dengan tanah dan lingkungan tempat tinggalnya. Hubungan itu merupakan relasi hukum, sehingga lahir hak ulayat, suatu istilah dari Minangkabau. Sedangkan di Kalimantan, masyarakat Dayak Maanyan di Kalimantan Tengah menyebutnya *Panyempeto* yang bermakna sama dengan hak ulayat.

Tinjauan di atas menegaskan adanya masyarakat hukum dan hak ulayat di Kalimantan. Hanya saja istilah ulayat memang tidak ditemukan karena bukan berasal dari bahasa setempat. Namun, adaya Panyempeto, membuktikan hak adat atas tanah (ulayat) itu ada di Kalimantan. Pendapat ini didukung sepenuhnya oleh pembahas utama dari Universitas Balikpapan, yang disampaikan Purek III Uniba, Susilo Handoyo, S.H. dengan penegasan, tanah merupakan eksistensi kehidupan manusia. Merujuk pada pengakuan UUPA terhadap hak purba dan panyempeto, membuktikan kebenaran bahwa hak ulayat itu ada di Kalimantan. Dukungan lain dilontarkan Universitas Mulawarman, di

mana dalam penelitian tahun 1985 ditemukan bukti adanya hak ulayat di wilayah Muara Wahau. Selain itu, LP2SM Daya Sejahtera dan Dayak Foundation juga menyampaikan dukungan pendapat mengacu pada realita yang de facto hidup dan berkembang dalam tradisi kehidupan masyarakat Dayak di Kalimantan Timur.

Bahkan sebagian besar peserta seminar sepakat dan memberi dukungan atas pelbagai pendapat di atas. Secara sederhana dapat ditegaskan logikanya, adanya suatu kelompok masyarakat, tentu ada hukum adat yang mengatur kehidupan warganya. Selain itu, tentu juga terdapat hak-hak adat, di antaranya hak adat atas tanah di lingkungan masyarakat yang bersangkutan. Logika ini juga diberlakukan bagi masyarakat lain di seluruh Kepulauan Indonesia.

Hak Ulayat itu Tidak Ada

Pembahas utama dari Kanwil Badan Pertanahan Nasional (BPN) Kaltim, yang diwakili Adenan Alkaf menyatakan, di Kalimantan tidak dijumpai adanya masyarakat hukum adat, oleh sebab itu tidak ada pula hak ulayat. Pendapat yang kontroversial ini, membuat peserta seminar terperangah, terlebih mereka yang mewakili kepentingan rakyat kecil dan masyarakat. Konsep masyarakat hukum adat yang diketengahkan Letkol CHK. Mardigjo, S.H. digugat kebenarannya.

Argumentasi gugatannya ialah pertama, apakah lembaga *lamin* mempunyai formulasi sebagai suatu kelompok teratur, serta tata urusan dan kekayaan serta wilayah sendiri, sebagai syarat untuk menentukan suatu kelompok dinyatakan sebagai persekutuan hukum. Kedua, di Kalimantan Timur merupakan bekas kekuasaan daerah Swapraja (Kerajaan), ini berarti tidak dijumpai suatu kelompok masyarakat yang mempunyai

susunan sebagai masyarakat hukum adat. Ketiga, meningkatnya mobilitas suku-suku di Kalimantan, merupakan suatu indikasi tentang hapusnya masyarakat hukum adat. Pergeseran dari rumah panjang ke rumah tunggal menyebabkan pertalian suku tidak lagi ada artinya.

Apa yang ditentukan dalam pasal 3 UUPA merupakan pelaksanaan dan penjabaran dari pasal 33 UUD 1945. Oleh sebab itu, bila berbicara tentang hak ulayat, tidak boleh melepaskan dari ketentuan di atas yang merupakan dasar, falsafah, kebijaksanaan dan sekaligus sasaran politik pertanahan. Pendapat itu mendapat dukungan sepenuhnya dari peserta seminar yang mewakili Kanwil BPN Kalsel, Biro Hukum Kantor Gubernur Kaltim dan Kanwil Kehutanan Kaltim. Dengan kata lain, pendapat itu muncul dari kalangan birokrat, demikian peserta seminar mengistilahkan.

Selain itu, juga ditambahkan "pesan sponsor" yang menegaskan, gagasan untuk menghidupkan kembali hak ulayat di Kalimantan, sebagai "penangkal" terhadap pemberian Hak Pengusahaan Hutan (HPH), tidak akan memecahkan persoalan. Dengan kata lain, menghidupkan kembali hak ulayat justru akan mengundang permasalahan baru.

Dialog dalam seminar ini membuktikan adanya suatu "kejelasan", bahwa hak ulayat di Kalimantan itu antara ada dan tiada. Di satu pihak ditegaskan perlunya pengayoman hukum untuk gerakan pembangunan, yakni kepastian hukum bagi masyarakat yang berdimensi *sense of justice.* Namun, di pihak lain, terdapat indikasi bahwa hak ulayat ditabukan untuk dibahas secara terbuka. Alhasil, masyarakat malah terombang-ambing dalam ketidakpastian.

Barangkali persoalan ketidakpastian itu terletak pada miskinnya informasi timbal balik, baik pemerintah maupun masyarakat, sehingga kedua belah pihak bersikukuh terhadap fakta kebenaran yang diyakini masing-masing.

Dalam semangat dan niat yang tulus, selanjutnya buku ini akan memaparkan beberapa catatan lapangan sekitar tata kehidupan masyarakat Dayak di Kalimantan.

Realitas Sosial

Suatu hal yang pasti bahwa masyarakat Dayak di Kalimantan dewasa ini de facto merupakan suatu kelompok kehidupan yang sedang berada dalam proses perubahan. Mereka kini hadir sebagai sosok yang lebih terbuka terhadap realitas kehidupan modernitas masa kini. Saat ini nyaris tak ada negeri yang mampu membendung gelombang peradaban modernisasi serta mempertahankan nilai hakiki kebudayaannya. Demikian pula masyarakat Dayak di Kalimantan dan masyarakat lain di negara Pancasila ini. Meski demikian, adalah juga suatu kepastian bahwa proses perubahan itu bagi masyarakat Dayak tidak membuat putus hubungan dengan masa atau cara lama yang sudah diwarisi secara turun-temurun. Dengan kata lain, wujud kebudayaan Dayak, sebagai suatu himpunan gagasan, sejumlah perilaku yang berpola, dan sekumpulan benda serta artefaks masih lekat idak serta merta tercabut dari akar tradisinya.

Walau dewasa ini sebagian besar masyarakat Dayak tidak lagi tinggal di lamin dan tingkat mobilitas serta interaksi sosial yang tinggi, tidak menyebabkan mereka terlepas sebagai suatu persekutuan hukum. Beberapa catatan lapangan ini diketengahkan sebagai suatu realita pekabaran tentang kebenaran hal itu, khususnya dalam konteks masyarakat hukum dan hak ulayat di Kalimantan.

Rumah Panjang

Masyarakat Dayak yang hidup dalam komunitas rumah panjang memiliki suatu keterikatan yang tak terpisahkan.

Hal itu disebabkan faktor darah, adat, kepercayaan, mata pencaharian, dan faktor pendukung lainnya. Cara hidup komunal turun-temurun itu terbukti mengokohkan tradisi kebersamaan yang setia sebagai suatu persekutuan. Pandangan pokok masyarakat Dayak mengenai rumah panjang, tercermin dalam lima aspek yang saling terkait, yakni aspek penghunian, hak milik, hukum, ekonomi, pertanahan dan keamanan.

Aspek pertama membuktikan bahwa rumah panjang merupakan struktur multikeluarga permanen yang difungsikan sebagai tempat tinggal utama. Dalam struktur multi keluarga, tercermin suatu sistem kepemerintahan antar dan intern keluarga yang difungsikan untuk mengatur tingkah laku warga setempat. Aspek kedua menunjukkan bahwa rumah panjang mempunyai dimensi kepemilikan yang konkret, terutama hak kepemilikan semua warga secara bersama menguasai semua tanah di wilayah lamin. Hak wilayah rumah panjang merupakan hak sekunder. Sedangkan hak primer dipegang oleh tiap-tiap keluarga atau kelompok kecil keluarga yang memiliki ikatan kekerabatan. Hal itu membuktikan bahwa masyarakat Dayak memiliki kekayaan, wilayah tempat tinggal, dan lingkungan kehidupan sendiri.

Aspek ketiga menunjukkan bahwa rumah panjang merupakan unit peradilan yang paling penting. Dalam aspek ini membuktikan adanya pengurus (pejabat rumah panjang), yang bertugas menjaga kepentingan warganya. Adanya kepala adat yang diakui eksistensinya oleh warga setempat, serta adanya stratifikasi sosial di kalangan masyarakat Dayak, seperti *mantiq, merentikaq, ripetn* (Dayak Benuaq), membuktikan mereka memenuhi syarat sebagai suatu persekutuan hukum.

Aspek keempat menunjukkan betapa pentingnya distribusi tenaga kerja dan hasil kerja antarkeluarga dalam sistem perekonomian rakyat, khususnya sistem perladangan. Aspek ini dimungkinkan berjalan karena adanya pengakuan

dari warga setempat atas aspek-aspek yang telah disebutkan terdahulu. Aspek kelima menunjukkan, dalam tradisi turun-temurun, dimensi pertanahan dan keamanan menjadi bagian utama yang dipedulikan bagi keberlangsungan masa depan warganya. Secara konkret dalam tradisi mengayau, menunjukkan adanya sistem sosial politik yang sudah dijalankan dalam tradisi purba.

Persoalan yang barangkali muncul, apakah kelima aspek di atas masih tampak keberadaannya di tengah mobilitas dan interaksi sosial yang begitu meningkat dewasa ini. Seperti diuraikan terdepan, meski perubahan sosial benar terjadi, masyarakat Dayak tidak otomatis putus hubungan dengan masa atau cara lama yang diwarisi turun-temurun. Contoh sederhana, mereka milir ke kota tetap berbekal mandau, sugi dan sirih serta *anjat*.

Dengan kata lain, sistem nilai budaya Dayak yang berakar dari tradisi rumah panjang, tidak otomatis terkubur, meski kini tinggal di rumah tunggal. Interaksi sosial juga tidak mengakibatkan mereka kehilangan "kedayakan"-nya, sekalipun mereka tak lagi bermukim di lingkungan warganya. Manusia Dayak tak akan kehilangan "kedayakan"-nya hanya karena interaksi sosial. Itu realitas.

Hak Milik Hutan

Michael R. Dove yang melakukan penelitian di kalangan Dayak Kantu (Kalbar), berkesimpulan, dalam memilih lokasi ladang, masyarakat Dayak senantiasa mempertimbangkan beberapa faktor, di antaranya faktor kondisi tempat serta hak milik atas tempat itu. Di kalangan masyarakat Dayak, hak milik atas hutan sekunder untuk lokasi ladang, biasanya sudah ditetapkan dan dimiliki oleh satu keluarga saja. Keluarga lain dilarang memilih hutan semacam itu bagi ladang mereka, setidak-tidaknya hanya meminjam sementara.

Adapun untuk hutan primer, hak milik biasanya belum ditetapkan. Oleh sebab itu, waktu memilih hutan semacam itu dilaksanakan melalui beberapa pertimbangan dan musyawarah dengan sepengetahuan kepala suku/masyarakat, dan dalam hal ini tindakan itu merupakan perbuatan hukum yang mendapat perlindungan dari warga setempat. Ada suatu peraturan tak tertulis, namun ditaati suatu keluarga tidak dapat memilih dan menebas hutan primer yang terletak di luar wilayah rumah panjangnya sendiri. Hal itu menunjukkan, di kalangan masyarakat Dayak dikenal adanya batas wilayah dengan wilayah suku lain.

Sementara itu, di dalam wilayah sendiri, pertimbangan utama didasarkan pada hak menebas lebih dahulu. Dengan demikian, keluarga yang pertama kali menebas bagian hutan primer, mempunyai hak eksklusif atas bagian itu. Pertimbangan lain dalam memilih hutan primer untuk ladang didasarkan pada hak atas hutan sekunder (atau ladang) yang berbatasan. Keluarga yang memiliki bagian tertentu atas hutan sekunder (atau yang masih berupa ladang), mempunyai hak lebih dulu untuk menebas dan berladang pada bagian hutan primer yang bersangkutan.

Penetapan-penetapan hak milik hutan untuk keperluan ladang, tentu saja terdapat varian di kalangan masyarakat Dayak. Namun, istilah panyempeto di kalangan masyarakat Dayak Maanyan, merupakan suatu bukti, hak adat atas tanah di kenal di Kalimantan.

Masyarakat Dayak Lundaye, di Kecamatan Krayan, Kabupaten Bulongan, mengenal istilah *Lekan tana*, yang berarti batas wilayah antara Indonesia dan Malaysia. Sedangkan *lekan bawang*, merupakan hak batas adat antardesa, *lekan latiq*, merupakan batas untuk wilayah perladangan, lekan laman untuk wilayah penggembalaan ternak dan lekan pulung, untuk wilayah perburuan dan hutan usaha.

Di kalangan masyarakat Dayak Bahau (Kabupaten Kutai), dikenal istilah *hang tana*, masyarakat Dayak Benuaq (Kabupaten Kutai) mengenal istilah *tana benua*, bahkan *lepusutn tana* yang berarti jantung tanah. Kesemuanya itu tidak sekadar berhenti pada istilah, namun keberlakuannya masih tetap digunakan sebagai acuan para kepala adat dalam persoalan penetapan hak adat atas tanah bagi warga setempat.

Dengan kata lain, kriteria tentang masyarakat dari penelitian Van Vollenhoven, sistematika Ter Haar maupun Imam Sudiyat tentang hak ulayat, terbukti memang ada di Kalimantan. Sejauh mana "pihak luar" mengakui kesemuanya itu, atau malah tidak mengakui sama sekali, merupakan suatu keprihatinan sosial.

Adat Besara

Masyarakat Dayak Benuaq, mengenal suatu tata cara tertentu untuk menyelesaikan suatu perkara yang terjadi di kalangan internal. Upacara adat itu lazim di sebut *besara*, yakni suatu musyawarah adat dari warga setempat untuk menyelesaikan suatu tindak pelanggaran hukum warga setempat.

Dalam adat besara, dikenal istilah *gawai*, yakni alat atau sarana pembayaran denda adat. Nilai gawai dikonfirmasikan dengan *antang*. Prinsipnya nilai gawai ditentukan oleh kepala adat, sehingga dalam adat besara yang memegang peranan penting adalah kepala adat setempat. Adat besara merupakan indikasi konkret adanya kelembagaan adat di kalangan masyarakat Dayak.

Pengakuan ini dibuktikan dengan legalitas kepala adat dalam sistem kepemerintahan desa, bahkan wilayah tertentu di Kalimantan Timur, para kepala adat mendapat SK resmi dari pemerintah. Dalam konteks yang lebih luas, pengakuan mengenai kedudukan hukum adat dalam kerangka sistem

hukum nasional, juga tampak pada kebijaksanaan pemerintah, dalam hal ini Departemen Dalam Negeri, untuk melakukan pembinaan dan pengembangan adat di wilayah desa.

Landasan dari kebijaksanaan pembinaan dan pengembangan adat serta lembaga adat, tertuang dalam Peraturan Menteri Dalam Negeri No. 11 Tahun 1984, tanggal 3 Desember 1984, tentang pembinaan dan pengembangan adat istiadat di tingkat desa/kelurahan. Selain itu, Instruksi Menteri Dalam Negeri, No. 17 tahun 1989, tanggal 30 Mei 1989, tentang pembinaan dan pengembangan lembaga adat di wilayah desa/kelurahan. Hal itu (sebenarnya) secara jelas merupakan petunjuk bahwa masyarakat Dayak terakui sebagai suatu persekutuan hukum.

Panji Selaten

Berbicara tentang hukum adat Dayak, khususnya di Kabupaten Kutai, tidaklah mungkin dipisahkan dari dua produk hukum dalam era Kerajaan Kutai, yakni Undang-Undang Panji Selaten dan Undang-Undang Beraja Nanti. Kedua produk hukum itu berasal dari zaman pemerintahan Kerajaan Kutai Kertanegara ing Martapura, yang ditetapkan tatkala pemerintahan Pangeran Sinum Panji Mandapa (1635-1650). Publikasi tentang kedua produk hukum itu dapat ditemukan pada tulisan Sutrisno Kuntoyo (1977), Muhammad Asli Amin (1979) dan D. Adham (1980), di mana pada dasarnya dalam ketiga naskah itu tidak terdapat perbedaan prinsipil.

Pasal 1-3 Undang-Undang Panji Selaten memberikan gambaran tentang tempat dari hukum adat itu di wilayah Kerajaan Kutai. Sedangkan dalam pasal 4, disebutkan adanya empat kategori adat yang diberlakukan di daerah ini, yakni (1) adat yang memang adat, (2) adat yang diadatkan, (3) adat yang teradat, dan (4) adat istiadat atau disebut tata krama. Selanjutnya, dalam pasal 5 sampai 9, dijelaskan mengenai

makna dari empat macam kategori adat. Namun, secara keseluruhan Undang-Undang Panji Selatan terdiri atas 39 pasal dan peraturan pelaksanaannya dihimpun dalam kitab Undang-Undang Beraja Nanti. Bagi masyarakat Dayak, bunyi Undang-Undang Panji Selatan yang terdapat dalam pasal 7 sangat penting. Karena dalam pasal itu ditegaskan selengkapnya: *Yang dinamakan adat yang teradat, yaitu yang berlaku pada suatu kaum dan darah, misalnya adat daerah Modang, Bahau, Tunjung, Benuaq, Basap dan sebagainya. Tidak boleh kita mencela adat mereka karena sudah terdapat dengan kaumnya siapa jua pun yang menyalahinya disebut mengguling tahta namanya dan dihukum dengan adatnya yang terdapat di daerah itu karena salahnya.*

Adat sebagai ketentuan hukum tak tertulis yang berlaku di berbagai suku dan kelompok masyarakat, dalam Undang-Undang Panji Selaten, disebut sebagai adat yang meliputi semua adat-adat lokal yang berlaku dan dihormati dalam kelompok yang bersangkutan. Dan secara jelas masyarakat Dayak termasuk yang diakui dan dimaksud dalam Undang-Undang Panji Selaten itu.

Mengacu pada ketentuan pasal 7 Undang-Undang Panji Selaten tampak bahwa hukum adat suku-suku Dayak di Kabupaten Kutai sepenuhnya diakui keberadaannya. Dengan kata lain terdapat kepastian dan pengayoman dalam sistem hukum Kerajaan Kutai sebagai bagian dari hukum Kerajaan. Selain itu, ditegaskan meski beberapa daerah di Kabupaten Kutai merupakan bekas daerah kekuasaan Swapraja bukan berarti tidak adanya masyarakat hukum. Buktinya, Undang-Undang Panji Selaten justru menghormati dan mengakui hukum adat yang berlaku di kalangan masyarakat Dayak.

Komitmen Kemanusiaan

Adalah suatu kebenaran bahwa kepentingan bangsa berada di atas kepentingan suku bangsa dan kepentingan negara

berada di atas kepentingan masyarakat hukum adat. Namun, suatu fakta yang tak terhindarkan bahwa dalam seminar sehari disimpulkan bahwa hak ulayat di Kalimantan ternyata tidak jelas kedudukannya.

Hal itu tentu merupakan suatu keprihatinan sosial, namun di satu pihak perbedaan pendapat antara para birokrat dengan praktisi lapangan dan akademis, justru "menggembirakan", karena seminar termaksud merupakan suatu langkah awal dari munculnya kepedulian terhadap kepentingan rakyat kecil. Selain itu, terbentang tugas yang harus dituntaskan. Oleh sebab itu, sebagai perbincangan akhir diketengahkan lima renungan kemanusiaan yang utama.

Pertama, dibincangkannya hak ulayat dalam suatu seminar harus dipahami secara bijak bukan semata-mata sebagai upaya menangkal kepentingan pemberian Hak Pengusahaan Hutan (HPH) di Kalimantan, tetapi seperti yang ditegaskan Pangdam VI/Tanjungpura, yakni mencari upaya kepastian hukum bagi masyarakat, sebab pengayoman hukum akan mendinamisasikan gerak pembangunan pedesaan.

Kedua, hak ulayat dan hak adat lainnya atas tanah dalam konteks persatuan bangsa, diperlukan kearifan-kearifan tertentu dalam mengatasi persoalan pertanahan. Hukum adat atas tanah yang tidak bertentangan dengan kepentingan nasional hendaknya tetap diberlakukan dan merupakan hukum Agraria yang berasal dari hukum adat. Sementara hukum adat/unsur-unsurnya yang bertentangan dengan kepentingan nasional, hendaknya tidak berlaku lagi dan menjadi adat nan tidak diadatkan.

Ketiga, pembahasan mengenai kedudukan hukum adat dalam kerangka hukum nasional, hendaknya merujuk pada dan bagaimana kedudukan hukum adat dilihat dari aspek perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, bagaimana kedudukan hukum adat dilihat dari aspek sosial budaya yang

berkembang dengan kondisi dan situasi masa kini, bagaimana kedudukan hukum adat dilihat dari aspek politis, dan bagaimana kedudukan hukum adat dilihat dari aspek ideologi negara. Hal ini dikemukakan secara tegas oleh H. Abdurrahman, S.H. MH, dalam seminar adat masyarakat Dayak sekabupaten Kutai, di Tenggarong, November 1990.

Keempat, diberlakukannya paham *adaqium ienderren wordt geacht de wet tekennen*, yakni semua orang dianggap mengetahui Undang-Undang, tidaklah relevan diberlakukan bagi masyarakat Kalimantan, khususnya di wilayah pedalaman. Oleh sebab itu, hak masyarakat akan informasi terlebih yang bertalian dengan masalah hukum pertanahan, hendaknya menjadi kepedulian utama bagi para penentu dan pemutus kebijaksanaan di lingkungan pemerintah.

Kelima, perlindungan hukum bagi masyarakat, khususnya yang berkaitan dengan hak adat atas tanah, hendaknya menjadi kepentingan kita bersama. Sehubungan dengan ketuntasan persoalan hak ulayat di Kalimantan, diperlukan adanya penelitian yang bersifat komprehensif dan partisipatif dan difokuskan agar diperoleh suatu gambaran utuh tentang: peta tanah adat, berikut corak penguasaan, status kepemilikan, dan pola pemanfaatannya.

Di pihak lain, gejala penguasaan tanah secara berlebihan di pedesaan menimbulkan pertanyaan, taraf pembangunan kita sekarang setelah menghasilkan prasarana serta berbagai penyubur, tidakkah harus juga dilengkapi dengan prasarana masyarakat untuk melindungi dan membela kepentingannya? Berkenaan dengan itu, selayaknya disampaikan proficiat pada Kodam VI/Tanjungpura yang pada saat memperingati HUT Korps Hukum TNI-AD ke-39 justru mempedulikan menyoroti dan mengangkat masalah yang sangat penting bagi rakyat kecil.

B. Kasus Pertanahan dan Hak Rakyat Atas Pembangunan

Kasus pertanahan yang bercirikan pertentangan kepentingan atas tanah, tak pelak lagi cenderung menjadi masalah pembangunan yang kian berat dan sensitif. Kecenderungan itu tentu disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya yang mengedepan adalah semakin meningkatnya kebutuhan akan tanah, baik untuk kepentingan industri dan pembangunan, yang acap kali bersembunyi di balik kata sakti "untuk kepentingan umum".

Faktor lain yang tak boleh diabaikan ialah pelapisan sosial atas dasar penguasaan tanah, yang pada dasarnya menunjukkan adanya dominasi kekuasaan tanah yang terkonsentrasi pada penguasaan perkebunan besar dan penguasaan hutan oleh swasta dan negara. Sekitar 400 perusahaan swasta menguasai 1,1 juta ha tanah perkebunan dan 36 juta ha penguasaan hutan. Di samping itu, penguasaan tanah di bawah BUMN meliputi kurang lebih 1,7 juta ha. Fakta itu amat ironis dan kontras bila dibandingkan dengan jumlah petani gurem yang merupakan lapisan bawah dalam penguasaan tanah, hanya menguasai sekitar 0,25 hingga 0,5 ha, berjumlah kurang lebih 7,2 juta rumah tangga termasuk sekitar 1,2 petani tak bertanah yang hanya menguasai tanah seluas 1,5 juta ha.

Meski telah ada UUPA 1960, yang merupakan induk dari segala peraturan pertanahan, fakta menunjukkan bahwa UUPA tidak mampu menjadi rujukan dan faktor penentu mengatasi berbagai kasus yang muncul di sekitar persoalan pertanahan. Hal itu terutama disebabkan oleh politik agraria yang sering bertentangan dengan makna dan isi yang terkandung di dalam UUPA.

Tidak mengherankan jika masalah-masalah agraria terus saja merebak dan catatan panjang mengenai kasus sengketa pertanahan, dengan mudah dapat dijumpai dalam penerbitan media massa dan publikasi lainnya.

Sengketa Utama

Karakter pertentangan kepentingan atas tanah sangatlah kompleks. Di satu pihak, pemodal besar berkepentingan mengakumulasikan kekayaannya, sedangkan pemerintah berkepentingan memperoleh pemasukan melalui penyediaan pelayanan sarana dan prasarana. Adapun di pihak lain, rakyat juga berkepentingan atas tanah, karena sebagian besar dari mereka bermata pencaharian di sektor agraris, sehingga sumber daya alam terutama tanah merupakan faktor produksi yang vital untuk kesinambungan kehidupan mereka. Dari pola sengketa tanah termaksud, paling tidak terdapat tujuh isu sengketa di sekitar persoalan pertanahan.

Pertama, sengketa tanah karena penerapan fungsi tanah sebagai sumber eksploitasi, misalnya hutan untuk eksploitasi kayu dan tambang. Kasus sengketa tanah adat suku Amungme di Irian Jaya (eksploitasi tambang emas dan tembaga oleh Freeport) dan suku Dayak Bentian di Kalimantan Timur (eksploitasi HTI oleh PT Kalhold Utama), merupakan contoh nyata atas hal itu.

Kedua, sengketa tanah karena proyek revolusi hijau dan kepentingan swasembada beras. Hal itu mengakibatkan penguasaan tanah yang terkonsentrasi dan membengkaknya jumlah petani tak bertanah. Dalam rangka revolusi hijau, pembangunan waduk besar telah menggusur tanah-tanah petani, seperti di Kedung Ombo dan Saguling.

Ketiga, perkebunan mengambil alih tanah-tanah yang semula dikuasai rakyat. Kasus nyata ialah tanah rakyat Penunggu di Sumatera Utara yang dijadikan Perkebunan, juga sengketa tanah di Jenggawah. Varian dari sengketa ini adalah konflik perkebunan dengan petani dalam hubungan Inti-Plasma pada program Perusahaan Inti Rakyat sebagaimana terjadi di Arso, Irian Jaya, Sei Lepan di Sumatera Utara dan Cimerak di Jawa Barat.

Keempat, penggusuran tanah untuk industri jasa, seperti *real estate* guna perumahan mewah, hotel dan fasilitas wisata. Di Jabotabek, penguasaan tanah oleh perusahaan *real estate* luasnya telah melebihi kota Jakarta. Di Pemongkong dan Gili Trawangan terjadi penggusuran tanah rakyat untuk fasilitas wisata. Sedangkan di Jawa Barat terdapat setidak-tidaknya 21 lapangan golf.

Kelima, penggusuran tanah untuk apa yang dinyatakan sebagai "program pembangunan" oleh pemerintah. Tanah rakyat itu harus dikorbankan untuk pembangunan jalan, gedung-gedung pemerintah, sarana militer dan kepentingan lain. Sengketa tanah Blangguan di Jawa Tengah, merupakan satu dari sekian contoh kasus termaksud.

Keenam, pencaplokan tanah untuk pabrik-pabrik di dalam maupun di luar kawasan industri. Sengketa tanah ini merebak di kawasan Jabotabek dan "pusat pertumbuhan ekonomi" lainnya. Para calo spekulan tanah mereguk uang dengan cara menekan harga pembelian ke rakyat dan menjualnya ke pemodal besar dengan harga tinggi.

Ketujuh, pencabutan hak tanah rakyat atas nama kelestarian lingkungan. Rakyat di sekitar Gunung Leuser, Aceh dan Pulo Panggung, Lampung harus tersingkir karena pemerintah menetapkannya untuk hutan lindung, kawasan suaka marga satwa dan lainnya.

Hak Rakyat

Dari ketujuh pola sengketa itu, pada gilirannya memuntahkan pelbagai permasalahan pertanahan. Beberapa hal yang amat perlu dicermati adalah, konsentrasi penguasaan tanah pada perkebunan besar dan pengusaha swasta, kian menyempitnya tanah pertanian, semakin bertambahnya jumlah petani tak bertanah sehingga meningkat pula jumlah petani yang hanya

menjadi buruh tani. Intervensi modal kuat ke pedesaan juga kian represif, makin intensifnya pengurasan terhadap sumber daya lokal untuk kepentingan pihak luar, juga kian maraknya proses perampasan dan penggusuran tanah. Fakta lain adalah tiadanya jaminan perlindungan hukum dan kepastian hukum terhadap pemilikan tanah dan penguasaan tanah oleh rakyat.

Munculnya permasalahan di atas kiranya tak dapat dipisahkan dengan politik pembangunan dan agraria di era Orde Baru. Model pembangunan dengan ekonomi sebagai panglima, sebagaimana diketahui sangat bercirikan developmentalis, teknokratis, dan birokratis. Pilihan model pembangunan ini amat mengagungkan pembentukan dan peningkatan modal secara besar-besaran untuk menciptakan intensitas pertumbuhan ekonomi di atas tingkat pertumbuhan penduduk.

Selanjutnya, pilihan itu mendorong kapitalisasi modal dari luar, serta penyusunan perencanaan dan penyelenggaraan pembangunan yang dilakukan melalui sistem perencanaan terpusat oleh lembaga negara. Dalam konteks itu, layak bila diperbincangkan secara kritis tentang hak rakyat atas pembangunan, terutama dalam kaitannya dengan kasus pertanahan.

Tidak dapat disangkal bahwa hak rakyat atas pembangunan, merupakan hak asasi dari setiap manusia. Substansi yang melekat padanya adalah, pertama, proses pembangunan harus memperhatikan dan memajukan harkat serta martabat pribadi manusia; kedua, pelaksanaan pembangunan mesti bertujuan untuk mencapai kemajuan dan mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat atas dasar keikutsertaan mereka secara aktif dalam proses pembangunan serta pemerataan dalam memperoleh hasil-hasil pembangunan.

Oleh sebab itu, hak rakyat atas pembangunan sangat menekankan penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia yang merupakan elemen esensial dalam proses pembangunan.

Dengan demikian, strategi pembangunan yang didasarkan pada penindasan dan penyangkalan terhadap hak-hak sipil dan politik maupun hak-hak ekonomi, sosial dan budaya, tidak saja memperkosa standar hak-hak asasi manusia, tetapi juga merupakan penegasian terhadap hakikat pembangunan itu sendiri.

Catatan kejadian kasus pertanahan mengindikasikan, bahkan membuktikan adanya banyak pelanggaran terhadap hak rakyat atas pembangunan. Dengan demikian, apa yang disebut kesejahteraan dan keadilan masih tetap menjadi obsesi yang harus terus diperjuangkan bagi kepentingan rakyat.

Pemberdayaan Rakyat

Bukan rahasia lagi rakyat yang tergusur karena terkena dampak pembangunan ternyata hidupnya justru kian melarat, bahkan terperosok di bawah garis kemiskinan. Hasil studi Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM) dengan *The Lawyers Committee for Human Right* yang dibukukan dengan judul *In the Name of Development: Human Rights and the World Bank in Indonesia* tidak saja membenarkan kesimpulan di atas, melainkan juga menegaskan kian pentingnya apa yang disebut pemberdayaan rakyat (*Media Indonesia*, 18/7/1995).

Itulah sebabnya, Prof. Loekman Soetrisno menyebutkan bahwa dewasa ini posisi rakyat kian lemah dan marginal, karena elite negara menganggap kedaulatan rakyat sebagai kedaulatan negara, sehingga negara tampak sangat kuat dan memposisikan rakyat sebagai abdinya. Oleh itu, pemberdayaan rakyat menjadi sangat vital bagi terwujudnya demokrasi (*Media Indonesia*, 26/7/1995).

Dalam konteks permasalahan pertanahan, pemberdayaan rakyat terutama untuk mewujudkan hak-hak rakyat atas pembangunan adalah suatu agenda yang vital. Substansi yang

terkandung di dalamnya adalah ikhtiar meningkatkan *dormant potential* rakyat dengan menciptakan suasana akomodatif yang memungkinkan potensi itu tumbuh dan berkembang secara demokratis.

Pada sisi kepentingan lain, pemberdayaan rakyat dimaksudkan pula untuk meningkatkan keikutsertaan rakyat dalam proses pengambilan keputusan, agar kepentingan nasional maupun kepentingan rakyat (dalam konteks pertanahan) terakomodasikan. Dengan demikian, tidaklah tersangkal bahwa pengatasan kasus pertanahan, amat terkait erat dengan apa yang disebut pengembangan suasana dan pelaksanaan demokrasi, terutama hak-hak rakyat atas pembangunan. Suatu agenda politik yang akan masih kita temui dengan semarak di tahun-tahun mendatang.

C. "Lapar" Tanah

Seorang warga di pedalaman Mahakam tiba-tiba termangu gamang ketika membaca sebuah berita di surat kabar. Sebenarnya, hanya sebuah berita pembangunan biasa saja, yakni tentang peresmian industri pengelolaan kayu secara nasional di Nangole, Maluku Utara. Semestinya dia tidak perlu termangu, sebab dari 20 industri di 7 provinsi yang peresmiannya dipusatkan di pabrik kayu lapis PT Barito Pacific Group, 3 di antaranya berada di Kaltim.

Ternyata ketermanguannya itu disebabkan ia juga membaca berita surat kabar lokal, yang menyebutkan industri pengolahan kayu di Kaltim hingga akhir 1989 telah mencapai 187 buah. Jumlah tersebut meliputi, *sawmill* 101, *plywood* 30, *veener, particle board* dan *chip wood* masing-masing satu, *block board* 13, *moulding* 21, *prefab house* 2 dan *woodworking* 17

(*Manuntung*, 8/9/1990). Selain itu, ketermanguannya juga disebabkan pada peresmian sebelumnya, September 1989, telah diresmikan pula industri hilir pengolahan kayu dengan pusat peresmian di Semarang, disusul industri pengolahan makanan di Tarakan yang pusat peresmiannya di Pulau Batam dan industri kimia hilir di Samarinda dengan pusat peresmian di Jakarta.

Berapa total luas areal tanah yang diperlukan untuk pengembangan industri semacam itu? Bukankah itu menunjukkan adanya gejala lapar tanah? Pernyataan tersebut tentu sungguh menarik untuk dikaji. Keprihatinan kritis semacam itu cukup beralasan. Sebab persoalan menyangkut tanah telah menggoncangkan dan membuat resah suku Dayak di Kalimantan, terlebih suku Dayak Bentian di Kecamatan Bentian Besar, Kabupaten Kutai.

Di wilayah itu telah terjadi tumpang tindih areal HTI dari PT Gunung Putih Indah dengan perkebunan rotan rakyat. Proyek HTI di Sungai Lawa itu meliputi areal seluas 20.000 ha, yang segera mengundang protes masyarakat setempat, karena mereka sejak turun-temurun telah menanam rotan di areal hutan yang sama (*Kompas*, 22/8/1990). Berdasarkan realita historis, masyarakat setempat memohon hak guna usaha atas areal 30.000 ha, dalam rangka menggalakkan tanaman rotan, sebagai usaha pengalihan perladangan berpindah ke usaha menetap. Ironisnya, areal yang di-"klaim" oleh masyarakat setempat justru berada di wilayah HPH, PT Timber Dana dan PT Rosmatika. Hal itu pulalah yang menyebabkan kasus ini masih "digantung" oleh Kanwil Kehutanan Kalimantan Timur.

Indikasi tentang lapar tanah memang merupakan picu pelatuk pada permenungan sosial yang mendalam. Sebab tanah memiliki fungsi sosial dan mempunyai hubungan eksistensial terhadap kehidupan manusia. Bagi masyarakat agraris seperti Indonesia, eksistensi tanah menjadi semakin

jelas, sebab merupakan salah satu simbol kesejahteraan material. Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan bila berbincang masalah tanah, akan terbentang langsung sejumlah persoalan yang dilematis dan terakumulasi (Adig Suwandi, *Kompas*, 26/9/1990).

Kepentingan dan Keprihatinan

Wewenang negara dalam menguasai tanah termaktub secara jelas pada UUD 1945, pasal 33, yang mengatakan bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan digunakan untuk sebesar-besarnya kemakmuran rakyat. Bunyi pasal itu sungguh mewakili kepentingan negara dan rakyat. Tetapi, mengapa persoalan tanah menjadi suatu permasalahan yang amat krusial dalam kehidupan manusia agraris? Jawabnya juga termaktub dalam pasal di atas, yakni karena keterkaitan erat antara tanah dengan kesejahteraan (baca: kemakmuran) manusia.

Adalah suatu realita di mana paling tidak terdapat tiga kebutuhan manusia Indonesia yang pemenuhannya berkaitan langsung dengan tanah.

Pertama, kebutuhan akan tanah guna memperoleh pendapatan untuk menunjang kelangsungan hidup. Kedua, kebutuhan tanah untuk tempat tinggal. Ketiga, kebutuhan tanah untuk "kediaman" terakhir, di saat kematian menjemput (Loekman Soetrisno, *Kompas*, 12/10/1988). Realita sederhana di atas tersirat makna bahwa tanah dalam masyarakat agraris, merupakan salah satu *basic needs*. Ironisnya, struktur pemilikan atas tanah di negara agraris, biasanya malah silang sengkarut dililit kendala yang kompleks.

Di negara agraris seperti Indonesia, pengaturan tanah akan selalu menyangkut persoalan lintas sektoral yang tak gampang merumuskan pemecahannya. Masalah fundamental dalam konteks penertiban administrasi pertanahan adalah

karena belum ada peta lengkap tentang tanah. Padahal Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA), yang digunakan sebagai landasan pokok kebijakan pemerintah, telah berlaku selama 30 tahun (*Kompas*, 24/9/1990).

Akibat permasalahan fundamental di atas, acap kali kita temukan realita yang mengenaskan, di mana sekelompok manusia begitu leluasa memiliki dan menguasai tanah secara berlebihan. Sedangkan di pihak lain, yakni mayoritas rakyat justru memiliki sedikit tanah, bahkan sama sekali tak memiliki tanah. Kepincangan atas kepemilikan tanah semacam itu sering menjadi picu pelatuk permasalahan tanah di negara-negara agraris dan menjadi salah satu sumber utama dari instabilitas politik.

"Lapar" Tanah

Rekayasa pembangunan Pelita V dan 25 tahun tahap kedua mendatang, diasumsikan semakin membutuhkan tanah guna menunjang keberhasilan pembangunan. Namun, secara arif mesti perlu disadari pula bahwa hal itu juga mengandung ancaman bagi munculnya tekanan pada lingkungan hidup. Sedangkan di pihak lain, terdapat realita tingginya laju pertumbuhan penduduk dan dikesankan bahwa laju kecepatan pembangunan justru dihambat oleh kemiskinan masyarakat. Dengan demikian, dalam rangka pemikiran yang lebih luas, terbetik indikasi di mana pemerintah maupun rakyat sama-sama memerlukan tanah.

Namun, dalam usaha mencari tanah yang sudah semakin terbatas, khususnya di wilayah Pulau Jawa, tak mustahil bila "perburuan" tanah dialihkan lokasinya ke wilayah lain yang masih luas, seperti Kalimantan. Dewasa ini semangat *go to east* semakin menggebu. Seolah-olah Indonesia Bagian Timur hendak "diaduk-aduk", padahal belum terdapat kesepakatan

pemahaman tentang konsep, strategi, pendekatan dan prioritas bagi pengembangan wilayah IBT. Hal tersebut terungkap jelas dalam forum seminar tentang "Strategi Pembangunan Jangka Panjang II di Kawasan Indonesia Timur". (*Surya*, 10/9/1990).

Semangat *go to east* tentu saja berkaitan erat dengan persoalan tanah. Oleh sebab itu, berdasarkan pada gagasan keprihatinan seorang warga pedalaman Mahakam tadi, wajar bila muncul pertanyaan lanjutan, Siapakah yang lebih memerlukan tanah?

Dalam rumusan yang lain, kalimatnya berbunyi, "Siapakah yang lebih lapar tanah?" Padahal pertanyaan di atas hanyalah pengulangan renungan menyangkut keprihatinan rakyat kecil. Mengapa pengulangan renungan? Karena sinyalemen tentang "lapar" tanah dalam kaitannya dengan pembangunan pertama kali dicuatkan justru oleh almarhum Adam Malik, ketika masih menjabat Wakil Presiden, pada saat membuka Kongres Taman Nasional Sedunia, di Denpasar.

Terdapat kesan yang menunjukkan bahwa kebutuhan tanah untuk pembangunan memang sangat banyak. Proyek-proyek pembangunan di pelbagai bidang, sangat memerlukan tanah. Ambil contoh tentang peresmian pengembangan industri, yang telah disampaikan di depan dan menjadi "pusat" ketermanguan seorang warga di pedalaman Mahakam. Dan barangkali juga mewakili ketermanguan warga, di sudut-sudut negara kita, khususnya wilayah Indonesia Bagian Timur.

Gambaran realita lain juga dapat dibentangkan. Contohnya, kebutuhan tanah untuk jalan, gedung, industri dan macam-macam proyek lain, ternyata telah lebih luas bila dibandingkan dengan keperluan tanah untuk perumahan. Sedangkan bila keperluan tanah untuk konstruksi, digabung dengan tanah untuk keperluan perumahan, jumlahnya menjadi sangat besar.

Oleh sebab itu, kelak suatu saat, sejengkal tanah untuk kuburan akan menjadi kebutuhan langka. Bila terjadi demikian, apakah itu menandakan kemajuan atau kemunduran?

Selama ini juga terjadi prakiraan yang telanjur salah, di mana petani lebih diasumsikan sebagai yang paling lapar tanah. Padahal secara kuantitas sudah jelas bahwa kebutuhan tanah untuk pembangunan jauh lebih besar dibandingkan dengan perilaku petani dalam praktek perladangan tradisional maupun pertanian sedenter.

Dari perkara-perkara sederhana di atas tersimpul bahwa sinyalemen almarhum Adam Malik sebaiknya ditelaah lebih mendalam, terutama dalam hubungannya dengan pembangunan dewasa ini. Karena bisa saja, tanpa disadari ternyata penyakit "lapar" tanah itu telah akut dan terlambat diantisipasi.

D. "Politik Agraria di Indonesia" Penisbian terhadap Hak Adat Atas Tanah

Ada sebuah cerita menarik tentang sebongkah tanah. Suatu hari, sekelompok orang Dayak ingin membuat batu bata. Untuk itu sejumlah sampel tanah mereka kirim ke laboratorium geologi Institut Teknologi Bandung (ITB). Lalu penelitian laboratorium dengan teknologi yang canggih dilakukan. Setelah data tanah dimasukkan ke dalam komputer, sang operator yang juga peneliti senior, menyorot sejumlah pilihan yang ada di layar monitor komputer untuk mengetahui jenis tanah.

Sang operator mengetik beberapa kalimat tanya dan terjadilah "dialog" dengan komputer, sebagai berikut.

"Tanah liat?"

" No," begitulah tertulis di layar monitor.

"Tanah kapur?"
" No, " komputer masih menulis jawaban yang sama.
"Tanah lumpur?"
" No, " lagi-lagi itu jawaban di layar komputer.

Sang operator mulai penasaran. Lalu ia mengetik kalimat, "tanah apa?" Pada monitor terpampang tulisan, "*need additional information*," artinya masih dibutuhkan informasi tambahan untuk mengetahui jenis tanah itu. Kemudian, Kepala Laboratorium meminta data tambahan pada orang Dayak tentang: siapa pemilik tanah, sejak kapan tanah itu diladangi, dengan cara bagaimana tanah itu diladangi, tanaman apa saja yang tumbuh di atasnya dan sebagainya.

Setelah data itu diterima, kemudian informasi itu ditambahkan pada data yang telah ada sebelumnya. Kembali sang operator menyorot sejumlah pilihan di layar monitor untuk mengetahui jenis tanah itu. Terjadilah "dialog" sebagai berikut

"Tanah liat?"
" No!"
"Tanah kapur? "
"No!"
"Tanah lumpur?"
" No!"
"Tanah apa?"
Komputer menjawab, "tanah adat!"

Begitulah cerita menarik itu.[1] Hikmah dari kisah itu, menggelitik kesadaran kritis bahwa tanah mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam hukum adat dan memiliki fungsi yang amat vital bagi keberlangsungan hidup persekutuan masyarakat adat. Itulah kenyataan yang tak terpungkiri.

Tanah Sumber Kehidupan

Bagi masyarakat adat, tanah merupakan tempat tinggal keluarga dan persekutuan mereka. Dari tanah itu, mereka hidup berurat akar secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Tanah adalah penghidupan, tempat untuk meninggal dunia, di tanah itu pula para dewa pelindung dan roh-roh para leluhur bersemayam.

Pandangan hakiki tentang tanah secara konkret tergambar dalam filosofi masyarakat adat di Bali dalam "segitiga" hubungan yang tak terputuskan antara, *Parahyangan* (alam atas) dengan *Pawongan* (manusia) dan *Palemahan* (tanah). Hal serupa juga terdapat pada masyarakat adat Dayak Benuaq di Kalimantan Timur, yang memandang "hubungan segitiga" itu sebagai *Langit Walo Lepir* (alam atas), *Senarikng* (manusia) dan *Bengkolokng Tana* (tanah)[2]. Apa yang disebutkan secara konkret pula tertuang pada hukum adat mereka.

Dalam hukum adat, antara masyarakat hukum sebagai kesatuan dengan tanah terdapat hubungan erat yang bersumber pada pandangan yang bersifat sosio religius. Hubungan termaksud menyebabkan masyarakat hukum adat memperoleh hak untuk menguasai tanah, memanfaatkan, memungut hasil dari tumbuhan yang hidup di atas tanah, juga berburu binatang. Hak masyarakat hukum atas tanah sebagaimana termaksud, disebut hak adat atas tanah, yang objeknya meliputi tanah, air, tumbuh-tumbuhan dan binatang liar.

Sedangkan sifat dasar yang hakiki dari hak adat atas tanah adalah, (1) suatu hak dari persekutuan atas tanah; (2) pelaksanaannya dilakukan baik oleh persekutuan hukum adat itu sendiri, maupun oleh tetua adat atas nama persekutuan masyarakat hukum adat; (3) wilayah kekuasaan persekutuan atas tanah, adalah milik persekutuan dan bersifat tetap.[3]

Masyarakat Adat

Pada uraian terdepan berulang kali disebut tentang masyarakat adat. Siapa sebenarnya mereka? Diakui hingga kini, belum ada definisi yang dapat digunakan untuk menentukan suatu kelompok masyarakat adat di Indonesia. Meski demikian, Konvensi International Labour Organization (ILO), nomor 167 jo World Bank OD 4.20 mengenai Bangsa Pribumi dan Masyarakat Adat di Negara-negara Merdeka, memberi rujukan karakteristik tentang siapa sebenarnya masyarakat adat.

Pertama, mempunyai keterikatan dengan wilayah leluhur asal usulnya serta dengan sumber daya alam di wilayah termaksud. Kedua, adanya identifikasi diri yang kuat, maupun identifikasi oleh masyarakat lain sebagai sebuah kelompok kebudayaan yang tersendiri.

Ketiga, mempunyai bahasa asli sendiri yang sering kali berbeda dengan bahasa nasional yang berlaku. Keempat, masih berlakunya kelembagaan sosial dan politik adat. Kelima, produksi terutama masih berorientasi subsistensi.[4]

Konvensi ILO nomor 169 juga menyatakan bahwa konvensi[5] termaksud berlaku bagi masyarakat adat yang berdiam di negara-negara merdeka, di mana kondisi-kondisi sosial, budaya dan ekonominya membedakan mereka dari bagian lain di masyarakat negara yang bersangkutan; dan statusnya diatur seluruhnya atau sebagian oleh adat dan tradisi masyarakat adat tersebut atau dengan hukum dan peraturan khusus lainnya; dan atau masyarakat itu masih memiliki sebagian atau seluruh bentuk kelembagaan sosial, ekonomi, budaya dan politik mereka.

Sesungguhnya, secara tekstual sudahlah transparan tentang siapa masyarakat adat; bagaimana hukum adat berlaku, bagaimana aturan tentang hak adat atas tanah. Namun keadaan di lapangan, dengan cengkeraman hegemoni

dan kooptasi yang senantiasa mengiringi politik agraria di Indonesia, membuat realita sosial menjadi berbalik arah. Dari hasil beberapa studi tentang pembaruan agraria, tampak jelas adanya pertarungan (yang kekuatannya tak sepadan) antara hukum formal dengan hukum adat. Selain itu, juga terlihat pertarungan atau pergeseran mazhab ekonomi yang dianut negara, dari populis menjadi kapitalis.

Akibatnya, hukum adat atau masyarakat adat tidak ditempatkan dalam posisi sentral, bahkan kekuatan rakyat dilemahkan secara sistematis melalui degradasi nilai-nilai adat di hadapan kekuasaan dalam konteks politik agraria Indonesia.

Hal termaksud jelas tampak dalam "pemandulan" Undang-Undang Pokok Agraria, padahal UUPA merupakan dasar pijakan hukum adat. Realita lain juga tampak pada "penghancuran" pola-pola kepemimpinan melalui Undang-Undang No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, juga terhadap pendewaan pola dan strategi pembangunan yang bercorak "developmentalis". Implementasi dari strategi pembangunan semacam itu tentulah "lapar" tanah dan acap kali bersembunyi pada dalih "kepentingan umum", cara pengambilalihan tanah ditempuh dengan pelbagai aturan, bahkan bila perlu, intimidasi dilakukan dengan berbagai cara.[6]

Tentu muncul pelbagai konflik yang terus menyeruak. Contoh legendarisnya adalah konflik pertanahan yang diakibatkan eksploitasi hutan. Melalui hak pengusahaan hutan (HPH), pemerintah memberikan peluang besar pada swasta untuk melakukan eksploitasi hutan. Pada sisi lain, hak-hak adat atas tanah justru tidak dipedulikan. Bahkan terdapat klausul dalam aturan pemerintah No. 21 tahun 1970 yang menjelaskan, "demi keselamatan umum di areal hutan yang sedang dikerjakan dalam rangka pengusahaan hutan, pelaksanaan hak rakyat untuk memungut hasil hutan dibekukan".

Jelaslah sudah, aturan semacam itu tidak memihak kepentingan masyarakat adat. Lebih dari itu, pengalaman bertahun-tahun membuktikan bahwa praktek HPH telah membuat tersingkirnya masyarakat adat dari haknya atas tanah turun-temurun. Bahkan secara tragis, mereka justru dijatuhi vonis sebagai penghancur ekosistem hutan. Dengan demikian, mereka kian tercerabut dari akses penguasaan sumber daya alam di wilayahnya.

Oleh sebab itu, semestinya pemerintah mempunyai komitmen untuk melakukan peninjauan kritis terhadap politik agraria di Indonesia. Bila tidak, bukan tidak mungkin konflik yang terus menyeruak itu, juga terus memunculkan resistensi dari rakyat untuk memperjuangkan hak-hak mereka atas tanah.

Catatan

1 Cerita itu telah beredar luas di kalangan orang Dayak sebagai sebentuk kritik sosial. Maksudnya, sekalipun canggih, namun teknologi modern memiliki keterbatasan untuk mengetahui tentang kebenaran yang dimiliki orang Dayak berdasarkan kearifan tradisional turun-temurun, terutama menyangkut hak milik atas tanah berdasarkan hukum adat. Cerita ini, juga pernah dimuat di majalah *Kalimantan Review*, No. 01, Tahun I, 1992 yang diterbitkan Institute of Dayakology Research and Development, Pontianak.

2 Persepsi masyarakat Dayak tentang tanah terungkap secara konkret dalam beberapa Lokakarya Penguatan Adat. Lebih saksama, lihat "Berinuk Setiar Neguuh Adat Takaaq", laporan pertemuan masyarakat adat Dayak Benuaq, yang diselenggarakan Konsorsium Sistem Hutan Kerakyatan Kaltim, di Benung, Desember 1995. Juga laporan, "Pertemuan Adat Dayak Benuaq", yang diselenggarakan Lembaga Bina Benua Puti Jaji dengan Lembaga Adat setempat, di Mancong, Januari 1996.

3 Penjelasan lebih rinci ada pada buku berjudul, *Pokok Pokok Hukum Adat*, yang ditulis Prof. Bushar Muhammad, S.H, diterbitkan pertama kali tahun 1981, oleh penerbit PT Pradnya Paramita, Jakarta.

4 Simak juga buku berjudul, *Konvensi ILO 1969 Mengenai Bangsa Pribumi dan Masyarakat Adat di Negara-negara Merdeka*, kata pengantar oleh Stepanus Djuweng dan Sandra Moniaga, diterbitkan oleh Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM) dengan Lembaga Bela Banua Talino (LBBT).

5 Arti dari konvensi menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, terbitan Departemen P & K dan Balai Pustaka, tahun 1988 adalah (1) permufakatan atau kesepakatan, terutama mengenai adat, tradisi dan sebagainya; (2) perjanjian antara negara-negara, para penguasa pemerintahan dan sebagainya.

6 Hasil-hasil studi termaksud telah dipresentasikan dalam dua kali pertemuan, yakni, "Lokakarya Agraria" di Pusat Studi Bahasa Jepang Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran, Bandung, Desember 1995. Dan Musyawarah Nasional Konsorsium Pembaruan Agraria", di Ciwedey, Desember 1995. Kedua kegiatan itu diselenggarakan oleh Konsorsium Pembaruan Agraria, yang merupakan aliansi 35 Lembaga Swadaya Masyarakat yang tersebar di Indonesia yang peduli terhadap pembaruan agraria.

Bab 4
Masa Depan Masyarakat Dayak

A. Berburu Ringgit ke Negeri Jiran

"Tidak jauh pak, kalau mau pergi ke Sarawak." Jawaban itu acap kali kita dapatkan dari penduduk setempat di Apo Kayan, salah satu kawasan perbatasan di Kalimantan Timur. "Dari Long Lebusan jalan kaki sekitar tiga hari menuju Long Nawang (ibu kota Kecamatan Kayan Hulu). Dari situ jalan kaki lagi sekitar dua jam. Sampailah kita di desa yang ada di Sarawak," ucap Amos Anyeq (44) menuturkan rute perjalanan ke negeri Jiran.

Jarak tempuh semacam itu, memang dianggap pendek oleh masyarakat setempat. Karena hanya itulah satu-satunya pilihan untuk dapat berinteraksi sosial dengan masyarakat lain. Di pihak lain, letak geografis yang terisolasi, menjadikan Sarawak sebagai wilayah terdekat. Oleh sebab itu, wajar saja bila mereka melakukan eksodus ke negeri Jiran. Letak desa-desa di Apo Kayan yang terpencil, sulitnya transportasi dan komunikasi, memang secara psikologis membuat masyarakat dilanda putus asa. Ditambah lagi, tak adanya kesempatan memperoleh uang tunai, kurang berkembangnya pelayanan sosial ekonomi termasuk mahalnya kebutuhan pokok, membuat mereka menempuh perjalanan eksodus untuk berburu ringgit ke Sarawak.

"Di Sarawak banyak kesempatan untuk bekerja dengan upah uang tunai. Selain itu, kebutuhan pokok bisa didapat dengan harga murah", tutur Lenjau Serang (40) membenarkan alasan masyarakat bermigrasi ke Sarawak. Motivasi masyarakat untuk berburu ringgit, sungguh rasional. Simak saja! Upah menguliti kayu per kubik mencapai 1,5 ringgit (sekitar Rp1.200,00). Upah menebang, memotong, dan mengangkut kayu per kubik mencapai 27 ringgit (Rp22.000,00). Sedangkan upah kerja di perkebunan kakao, kopi atau kelapa sawit, mencapai tiga ringgit per hari, sekitar Rp2.400,00. Hal semacam itu tidak pernah mereka dapatkan di Apo Kayan. "Pokoknya, kami mudah mendapatkan uang tunai di Sarawak. Upah hasil memburuh itu kami belikan keperluan rumah tangga. Kemudian, barang-barang itu kami pikul pulang selama berhari-hari. Berat memang, tetapi hanya itulah kemungkinannya," ungkap Gun Garau (42), salah seorang tokoh masyarakat Long Lebusan.

Tak pelak, barang-barang produksi negeri Jiran seperti gergaji rantai (*chainsaw*), *tape recorder*, mesin perahu, pakaian dan kebutuhan pangan lainnya, bertaburan di setiap rumah tangga. Sebenarnya, berburu ringgit ke negeri Jiran hanyalah picu pelatuk bagi permasalahan sosial yang kompleks di kawasan perbatasan ini. Juga merupakan sebuah potret ketidakberdayaan masyarakat Dayak di wilayah perbatasan menghadapi masa depan.

Motivasi Migrasi

Gerakan migrasi masyarakat Dayak Kenyah di Apo Kayan, sebenarnya tidak hanya ke Sarawak, tetapi juga ke wilayah pedalaman Mahakam. Menurut Mikail Coomans (1987), perpindahan itu sudah terjadi sejak zaman kolonial dan mencapai puncaknya tahun 1976, di mana mereka

berbondong-bondong menetap di tepi Sungai Belayan dan Kelinjau, wilayah pedalaman Mahakam. Ironisnya, dari dulu hingga kini alasan perpindahan tetap sama, yakni persoalan pemenuhan kebutuhan dasar lahiriah.

Akan tetapi, dalam konteks migrasi ke negeri Jiran, menurut penelitian P3PK UGM, motivasi masyarakat bereksodus memang beraneka ragam. Namun, secara umum ada beberapa hal yang mendasar. Pertama, kesulitan mencari uang tunai, mengingat kesempatan kerja tidak tersedia. Kedua, kalaupun uang tunai ada, harga barang di Apo Kayan sangat mahal, sementara di Sarawak jauh lebih murah. Ketiga, berburu ringgit jauh lebih menguntungkan, karena nilainya lebih tinggi dari rupiah. Keempat, terutama bagi tenaga kerja muda, migrasi ke Sarawak, selain mencari pekerjaan, juga sambil menikmati kemajuan yang ada di negeri Jiran. Kelima, adanya kebanggaan psikologis bagi mereka yang telah merantau ke Sarawak (baca: luar negeri).

Uniknya lagi, sebagian besar dari mereka ketika bermigrasi tak menggunakan jasa Pos Lintas Batas. Seolah-olah mereka bepergian ke ladang dan menjadi bagian kehidupan sehari-hari, terlebih karena sebagian besar penduduk Sarawak adalah juga orang Dayak Kenyah. Bahkan, di antara mereka masih ada yang terikat pertalian keluarga satu dengan lainnya.

Tentu banyak persoalan yang tumbuh akibat pola kerja semacam itu. Pertama, banyak desa di Apo Kayan "kehilangan" pemuda, karena sebagian besar dari mereka merantau ke Sarawak. Kedua, keterpisahan dengan anggota keluarga berdampak negatif bagi yang sudah berumah tangga. Ketiga, sebagian besar masyarakat lebih mengenal kemajuan negeri Jiran dibanding Indonesia. Serba dilematis. Namun, demikianlah realita keprihatinan hidup masyarakat Dayak di Apo Kayan.

Jika diperhatikan, harga barang yang mahal menjadi "biang keladi" terpuruknya pemenuhan kebutuhan hidup.

Juga merupakan picu landasan untuk bermigrasi. Pertanyaan pokoknya: seperti apakah harga yang dinilai mahal itu?

Harga Menjulang

Orang luar nyaris tak percaya akan realita menjulangnya harga barang di Apo Kayan. Secara teori ekonomi memang wajar, tetapi di balik itu menjadi tak wajar, karena kebutuhan di luar pangan pokok terbilang menjadi sumber penderitaan masyarakat.

Harga barang yang tinggi, tentu saja tak terjangkau daya beli masyarakat, terutama bila dibandingkan dengan harga di kota di Pulau Jawa. Harga bensin di Apo Kayan mencapai Rp 3.500,00/liter. Bila persediaan menipis, pedagang setempat menaikkan harga minyak hingga Rp5.000,00/liter. Minyak tanah mencapai Rp3.000,00 s/d Rp4.000,00 per liter, sedangkan solar mencapai Rp3.500,00 hingga Rp5.000,00 (catatan: harga-harga ini sebelum kenaikan BBM terakhir menurut Kepres No. 30 tahun 1991, 10 Juli yang menyebutkan, harga bensin premium naik dari Rp450,00/liter menjadi Rp550,00/liter, minyak tanah dari Rp190,00/liter menjadi Rp220,00/liter, solar dari Rp245,00/liter menjadi Rp300,00/liter).

Barang yang sangat dibutuhkan masyarakat, seperti garam, harganya mencapai Rp3.500,00/kg atau Rp500,00/bungkus. Sedangkan gula pasir mencapai harga Rp3.500,00 per kilogram. Harga-harga itu tentu saja langsung "membunuh" minat beli masyarakat. Untungkah para pedagang di sana yang mayoritas bukan penduduk "pribumi"?

"Sebenarnya tak seberapa untung," tutur Mariana Suminah (bukan nama sebenarnya), seorang pedagang di Long Lebusan. "Coba bayangkan. Ongkos angkut barang dengan pesawat MAF, Rp468.000,00/trip dengan kapasitas angkut maksimal 350 kg. Sedangkan mencarter helikopter

Gatari, memang dapat muat 1600 kg, tetapi ongkosnya Rp3,5 juta/trip. Untungnya tipis," ungkap pedagang asal Jawa Timur itu berkilah.

Adakah usaha lain untuk menekan laju harga barang? Di beberapa desa telah difasilitasi tumbuhnya koperasi usaha bersama terutama oleh misi Gereja Katolik, seperti di Long Ampung dan Long Lebusan. Gerakan ini terutama melayani kepentingan umat dalam pemenuhan kebutuhan di luar pangan pokok. "Meskipun barang-barang sering terlambat dikirim dari Samarinda, kami dapat menekan harga, sehingga terjangkau kemampuan daya beli masyarakat," tutur Antonius Belan Ncau (25), salah seorang pengurus Usaha Bersama Tiga Tawai di Long Lebusan.

Perlancar Hubungan

Persoalan pokok sebagai mata rantai mahalnya harga barang adalah sulitnya sarana dan prasarana perhubungan, baik melalui laut, udara, sungai dan juga darat. Akibatnya, pemenuhan kebutuhan pokok masyarakat terpuruk. Kalau mau mencari biang keladi penyebab adalah tingginya biaya transportasi. Selain itu, sarana pengangkutan barang ke daerah perbatasan sangat terbatas, mengingat kapasitas angkut sangat rendah. Akibatnya, para pedagang seenaknya menentukan harga jual barang, demi meraih keuntungan semata-mata.

Eksodus berburu ringgit ke negeri jiran dan lingkaran setan pemenuhan kebutuhan pokok, ibarat dua sisi mata uang yang koyak moyak. Kesemuanya adalah gambaran realita kehidupan anak manusia di sudut utara negeri yang pada kenyatannya telah merdeka ini.

Untuk itu, tentu perlu adanya terobosan kebijakan pembangunan di wilayah perbatasan ini. Umpamanya,

pemerintah mendorong melancarkan hubungan ekonomi penduduk setempat dengan penduduk di Sarawak. Ini justru rasional, karena faktanya memang demikian. Memang ada kerawanan, terutama menyangkut aspek hankamnas, tetapi hal itu bisa ditolelir.

Jalan lain memang ada. Orientasi kebijakan untuk membantu pengembangan wilayah dan masyarakat perbatasan, senantiasa bertolak penuh pada pelayanan kebutuhan dasar material. Namun, itu harus dikerjakan secara saksama, sebab menyangkut kepentingan dan masa depan masyarakat di wilayah perbatasan.

B. Kisah Perlawanan dalam Kesaksian Sebuah Syair

Ha! ini tanah bagoes sekali. Soedah tentoelah kita miliki.
Djalan mana jang kita laloei. Boeat merampas tanah ini.

Lebih baek kita orang mati, Daripada kita orang menoeroeti.
Kehendak bajak jang amat kedji. Begitoe kata orang jang berani.
(Dikutip dari: Media Kerja Budaya, *2/1995)*

Syair namanya. Sebagai "anak kandung" karya sastra, usianya amat purba. Bahkan syair telah ada, tatkala manusia itu ada. Syair setia dan tulus mengiringi gejolak kehidupan manusia pada zamannya. Oleh sebab itu, tak hanya menjadi saksi sejarah kehidupan, melainkan juga bagian dari sejarah itu sendiri.

Marco Kartodikromo yang menulis syair yang terdiri dari 41 bait di tahun 1918 itu memberi judul"Badjak Laoet". "Ini sair telah dimoeat dalam Sinar Hindia, tanggal 23 December

1918," begitu bunyi keterangan pada terbitan Media Kerja Budaya. Pelajaran apa yang dapat dipetik dari syair berjudul "Badjak Laoet?"

Tema utama syair Marco Kartodikromo adalah perampasan tanah milik rakyat pribumi oleh penguasa pada zaman itu. Marco mengidentikkan sang penguasa dengan Badjak Laoet. Tak hanya perampasan, tapi juga penindasan yang mewujud pada intimidasi dan penaklukan bangsa pribumi melalui kekuasaan yang dimiliki sang Badjak Laoet. Lalu bangsa pribumi tercerai berai, memang tak semuanya takluk, sebagian dari mereka melakukan perlawanan.

Begitulah hakikat syair Marco Kartodikromo. Secara substansial, sekaligus membuktikan bahwa syair sesungguhnya mampu menjadi saksi sejarah karena merupakan bagian sejarah itu sendiri. Bahkan, tema sentral syair "Badjak Laoet," yang ditulis 78 tahun silam, saat ini juga masih menjadi tema sentral rakyat di negeri ini. Yang berbeda hanyalah bungkusnya dan "Badjak-Badjak Laoet" abad modern ini masih *gentayangan* merampas tanah rakyat dengan pelbagai cara dan dalih.

Mengapa syair memiliki kemampuan sedahsyat itu? Syair adalah wilayah tanpa batas. Ia mampu mendekap ranah yang tak terjamah fisik, yakni rasa dan hati nurani. Dalam konteks itu, Emha Ainun Najib menganggap bahwa syair sebagai ruang merdeka yang senantiasa hendak memerdekakan diri, sekalipun pada ruang yang sama ada kekuasaan yang menindas dan tak memerdekakan (*Terus Mencoba Budaya Tanding*, Pustaka Pelajar, 1987). Pada kesempatan lain, Emha, memaklumatkan bahwa syair terasa nyaman untuk diterjuni sebagai sungai panjang tak terbatas, sementara darah di tubuh dan darah di jiwa terkesiap siaga untuk hanyut hingga ke mana pun, dengan suatu perbendaharaan sikap pasrah dalam arti dan posisi yang aktif, serta senantiasa berjaga dalam kekhusyukan spiritual.

Dari pemahaman semacam itu syair mampu menempatkan diri dan memiliki kekuatan dahsyat sebagai saksi dan bagian dari sejarah kehidupan manusia pada zamannya. Syair "Badjak Laoet" juga lahir dari "rahim" pemahaman semacam itu. Termasuk juga "Syair Tanah Menamang" yang ditulis Muhammad Yusuf Mahmud[1], diyakini hadir sebagai sebuah kesaksian tentang pergerakan rakyat melawan kesewenang-wenangan penguasa.

Berikut petikan beberapa "Syair Tanah Menamang" yang menyuarakan jeritan nestapa dari rakyat dan amat menggores hati nurani terhadap rasa keadilan.

Perusahaan itu sifat durhaka, pohon buah ditebang nyata
Rakyat melihat geleng kepala, tanah rakyat habis disita.

Itu namanya hutan industri, bersamar nama menjadi HTI
Diberi izin oleh menteri, kepada rakyat tidak peduli.

Tanah rakyat mencari usaha, habis rusak serta binasa
Bila rakyat nyangkal mereka, lalu datanglah alat negara.

Tiga kutipan "Syair Tanah Menamang" di atas, pada hakikatnya merupakan tema sentral dari paparan tentang sengketa pertanahan di Indonesia. Tema sentral itu, secara sederhana menyangkut konflik pemilikan tanah yang dicirikan oleh pertentangan kepentingan atas tanah di era Orde Baru dengan Pembangunan sebagai kata kunci absolut. Di satu pihak, pengusaha pemodal besar pemegang konsesi Hak Pengusahaan Hutan berkepentingan untuk mengakumulasikan kekayaannya melalui proyek Hutan Tanaman Industri secara arogan hingga menjarah tanah milik rakyat.

Di pihak lain, pemerintah yang menempatkan secara absolut ideologi pembangunan ekonomi sebagai "panglima"

di atas bidang yang lain berkepentingan untuk memperoleh pemasukan melalui aktivitas industri kehutanan. Sementara, rakyat yang juga memiliki kedaulatan dalam sistem ketatanegaraan dan pemerintahan di Republik ini, juga berkepentingan atas tanah (sebagai pemilik yang sah) untuk keberlanjutan kehidupan mereka, tidak hanya dalam ranah ekonomis semata, melainkan juga pada ranah religi dan sosial budaya. Pada tataran konflik kepentingan semacam itu, ternyata tidak hanya tiga aktor yang berlaga (pengusaha, pemerintah dan rakyat), melainkan ada aktor lain yang juga turut bermain, yakni militer. Bagi aktor ini, hanya ada satu kata "Siap" untuk mengamankan kepentingan pemerintah dan pengusaha dan melegitimasikan tindakannya pada "demi stabilitas keamanan" yang senantiasa siap untuk mengamalkan kata, "sikat atau habisi" bila rakyat melakukan perlawanan, sekalipun itu dalam upaya menegakkan kebenaran dan keadilan atas nama sebuah hak yang sah terhadap pemilikan tanah.

Atas kondisi semacam itu, "Syair Tanah Menamang" hadir melakukan gugatan. Tidak saja sebagai saksi sejarah, melainkan juga mengembuskan gerakan arus bawah berdimensi kritik sosial. Kritik yang mengalir itu adalah ungkapan perlawanan rakyat terhadap realita sosial. Dan ternyata masyarakat lapisan bawah, lewat media syair tidak saja kian saksama dalam memaparkan realitas sosial yang dialami masyarakat, melainkan juga cerdik melontarkan kritik sosial yang amat penuh makna dan hakiki (*cfr.* Prof. Dr. R.C. Kwant, *Manusia dan Kritik,* Penerbit Kanisius, 1975).

Sesungguhnya, setiap manusia yang masih memiliki hati nurani dan peduli pada penegakan kebenaran dan keadilan, mengakui keabsahan perlawanan masyarakat adat Menamang yang juga penduduk asli (*indigenous people*), dalam mempertahankan hak pemilikan atas tanah. Dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia Atas Suku-Suku Asli Se-Asia, ditegaskan

bahwa penduduk asli merupakan orang-orang yang menurut sejarah, secara turun-temurun telah mendiami daerah tertentu. Di kawasan itulah mereka mempraktekkan adat istiadat, kepercayaan, bahasa dan pola hubungan sosial, ekonomi dan budaya.

Kehidupan masyarakat adat kini kian porak poranda direjam kultur pembangunan. Mereka (baca: masyarakat adat) dalam kehidupan kesehariannya telah didera oleh lima deru "angin", yakni materialisme, ekonomisme, kapitalisme, industrialisme dan hedonisme. Oleh sebab itu, adalah sah tatkala kawasan tempat mereka berurat akar turun-temurun mulai terusik, mereka bangkit melakukan perlawanan menuntut hak mereka yang sah.

Perlawanan rakyat Menamang sesungguhnya merupakan riak kecil dari gelombang besar perlawanan masyarakat adat di seluruh penjuru bumi ini. Laporan yang dikutip dari media *Utusan Pengguna*, tahun 1987 yang terbit di Sarawak, Malaysia Timur yang memaparkan perjuangan kaum Dayak Penan dalam mempertahankan hak atas tanah adalah salah satu contoh dari apa yang dikemukakan di depan. Berikut kutipan termaksud yang disalin sesuai dengan bahasa aslinya, Melayu.

> *Jauh di pedalaman hutan tropika Sarawak, sekumpulan masyarakat asli dengan cara hidup mereka yang tersendiri sedang menerima ancaman besar. Mereka terdiri daripada kaum Penan, penghuni hutan Sarawak yang merupakan satu-satunya kumpulan masyarakat asli yang masih tinggal di hutan hujan tropika di dunia ini.*
>
> *Semenjak beribu-ribu tahun lamanya, kaum Penan hidup dengan berpindah-pindah di hutan-hutan Borneo. Mereka kini sedang berjuang buat kali terakhir untuk mempertahankan hak mereka menetap di situ.*

Pada hari ini, kehidupan mereka yang aman damai sedang digugat oleh aktiviti pembalakan. Beratus-ratus ribu ekar hutan utama Sarawak telah menjadi mangsa gergaji-gergaji pembalakan. Penebangan hutan yang tidak dikawal ini, telah membawa masalah besar: hakisan permukaan tanah yang teruk, banjir, kepupusan binatang buas, pencemaran sumber-sumber air dan semakin lenyapnya hutan-hutan itu sendiri.

Pemusnahan hutan ini, telah mengancam tempat tinggal dan mata pencarian yang menjamin kehidupan kaum Penan. Sebelumnya, mereka dijanjikan gantirugi, tetapi hingga kini satu sen pun tidak mereka terima.

(Dikutip dari: Perjuangan Mempertahankan Hutan Sarawak, *World Rainforest Movement-Sahabat Alam Malaysia, 1990).*

Satu hal yang tak boleh diabaikan, tatkala mencermati realitas sosial di Menamang adalah, hadirnya militer, yang bahkan melakukan tindak kekerasan terhadap 14 orang warga Menamang. Mereka dituduh sebagai dalang dari ikhtiar perlawanan rakyat. Jelas, tindakan itu merupakan pelanggaran hak asasi manusia. Malah, menurut seorang pejuang Prodemokrasi, Sri Bintang Pamungkas, keterlibatan aparat negara merupakan manifestasi militerisasi dalam pembangunan di era Orde Baru.

Menurut Sri Bintang Pamungkas, militerisme dan militerisasi di Indonesia yang berlangsung selama Orde Baru terjadi karena negara dikondisikan ada dalam keadaan damai dan darurat perang sekaligus. Sebagai landasan hukum, "pemerintah" melalui MPR mengeluarkan Tap (dari Tap-tap sebelumnya) MPR No. 6 tahun 1988 yang memberikan wewenang khusus kepada Presiden selaku Mandataris MPR melakukan tindakan apa pun untuk menyelamatkan

pembangunan nasional dari berbagai bahaya dan ancaman (Sri Bintang Pamungkas, "Menggugat Demokrasi Kita", *10 November 1993*).

Bila mencermati kumpulan "Syair Tanah Menamang" kiranya relevan merentangkan kegalauan Adnan Buyung Nasution. Dikatakan, mengapa sesudah kemerdekaan berlangsung lebih dari 50 tahun, begitu banyak rakyat Indonesia masih saja menderita akibat penindasan, kesewenang-wenangan dan penghinaan? Mengapa hak-hak rakyat Indonesia untuk turut serta dalam memerintah negaranya terus diingkari (lihat, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia. Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*, PT Pustaka Utama Grafiti, 1995).

Kita menjadi teringat sebuah film berjudul *The Bridge on the River Kwai* yang bercerita tentang perang Burma. Pada film itu dikisahkan, tokohnya ditangkap dan dipermalukan oleh musuh. Ia ditelanjangi. Akan tetapi sekalipun telanjang, ia tetap tegak berjalan dengan langkah tegap dan mata memandang tegar ke depan. Ia tak peduli dengan sorakan dan timpukan batu musuhnya. Ia tak goyah karena yakin akan norma kebenaran dan keadilan yang ia yakini.

Sebagian orang meyakini perjuangan rakyat akan terus berlanjut. Perjuangan yang sama dari masyarakat adat di seluruh penjuru negeri ini juga akan terus berkobar. Perlawanan rakyat yang tak kunjung padam itu terus berlangsung, karena kebenaran dan keadilan di negeri yang merdeka belum terwujud. Dan ternyata, sejarah membuktikan bahwa syair mampu menjadi saksi atas persoalan sosial yang dihadapi masyarakat.

C. Bertaruh Nasib di Kebun Sawit[2] Tragedi "cultuur stelsel" dalam Bungkus Baru "contract farming"

Dusun kecil Sindet terletak di Kecamatan Long Ikis, Kabupaten Pasir, Provinsi Kalimantan Timur. Masyarakat pribumi di dusun ini adalah suku Dayak Pasir. Sekalipun kecil dan tak tertera dalam peta provinsi, secara de facto maupun de jure, Sindet adalah bagian dari negeri ini. Sindet merupakan dusun yang sah di Republik Indonesia, oleh karena itu, tak dapatlah diingkari bahwa Sindet adalah juga bagian yang sah pula dari Indonesia. Itulah konsekuensi sejarah.

Demikian pula dusun Sindet dan masyarakat adat yang hidup di sana, memiliki sejarah nan panjang sebagai bagian dari eksistensi mereka sebagai suku bangsa yang merdeka, dulu, kini dan mendatang.

Dayak Pasir adalah penduduk asli Pulau Kalimantan di Kabupaten Pasir. Mereka adalah "kepingan" dari kelompok besar Dayak Luangan. Lantaran proses interaksi sosial budaya, kini mereka "berkeping-keping" menjadi 8 sub suku.

Saat ini mereka menyebut dirinya sebagai Dayak Pasir Adang; Pasir Semuntai; Pasir Telake Nyawo; Pasir Balik; Pasir Tikas; Pasir Pematang; Pasir Leburan; Pasir Bukit Bura Mato. Sedangkan masyarakat Sindet termasuk dalam rumpun Dayak Pasir Adang.[3]

Masyarakat Dayak Pasir Adang yang kini menghuni dusun Sindet sejak tahun 1912, merupakan keturunan masyarakat hukum adat yang menguasai wilayah Suitik Puaq Bombang. Mereka adalah penduduk asli di seluruh wilayah pegunungan Suitik yang kini termasuk wilayah Kecamatan Long Ikis dan Kecamatan Kuaro di Kabupaten Pasir, Kalimantan Timur.

Sejak kehidupan zaman leluhur di bawah pimpinan Marumbing, penguasa sah wilayah Suitik Puaq Bombang,

mereka telah hidup turun-temurun hingga kini dalam enam generasi di bawah kepemimpinan seorang Kepala Adat. Dengan demikian, tanah Sindet adalah tanah pusaka leluhur yang memiliki sejarah panjang, mulai dari periode pra kerajaan, kemudian era Kerajaan Pasir Sadurangas, penjajahan Belanda dan Jepang, hingga Indonesia Merdeka.

Tanah Sindet adalah tanah kehidupan suku Dayak Pasir Adang. Di tanah itu, turun-temurun dari generasi ke generasi proses kehidupan terus berlangsung. Semula tak hanya di Sindet mereka bermukim, melainkan juga di beberapa kampung lain seperti Sipung Tudak, Keramu Tuo, Plutan, Rampo dan Botun. Nama kampung itu diambil dari nama buah-buahan dalam bahasa setempat yang menggambarkan bahwa mereka memiliki akses sumber daya alam sebagai penopang utama perekonomian rakyat pada zamannya.

Sungguh patut disayangkan kini musnah. "Badai" pembangunan di era Orde Baru telah memporak-porandakannya. Sejumlah kampung telah tergilas program *resettlement* penduduk, kebun-kebun rakyat digusur musnah, tanah rakyat diklaim sebagai tanah negara, hukum adat tak diakui di negara republik, semuanya itu semata-mata untuk satu kepentingan: pembangunan Perkebunan Inti Rakyat Kelapa Sawit.

Tragedi itu bermula tahun 1979. Kala itu, datang banyak orang yang mengaku dari sebuah perusahaan. Mereka datang untuk membuat patok batas lokasi perkebunan kelapa sawit. Pembuatan patok itu tanpa melalui musyawarah dengan warga dari sembilan desa di Kecamatan Long Ikis. Pada saat itu pula, September 1979, sembilan Kepala Desa dari Kecamatan Long Ikis dibujuk untuk diajak pesiar ke Medan, Sumatera Utara atas biaya perusahaan.

Manisnya janji yang terlontar dari lidah tak bertulang membuat 9 Kepala Desa takluk. Mereka berangkat ke Medan menjenguk perkebunan kelapa sawit. Tatkala pulang, masing-masing Kepala Desa dibekali satu botol minyak sawit.

Lalu mereka diminta mempromosikan kepada warganya kehebatan perkebunan sawit.

Dalam setiap promosi itu selalu ada orang dari perusahaan yang memutar film dan slide tentang hasil kunjungan ke Medan. Lalu mengobral janji, bagi warga yang ikut proyek PIR Kelapa Sawit akan disediakan rumah permanen lengkap dengan fasilitas listrik dan air, bahkan masyarakat akan disediakan pula lahan pangan berikut bibit kelapa sawit dan peralatan perkebunan tanpa harus membeli sendiri. Dan terbujuklah rakyat.

Tragedi itu terus berlanjut. Tahun 1980, proyek perkebunan kelapa sawit (PIR NES seri VII), yang dibiayai Bank Dunia mulai melakukan kegiatan pembukaan lahan besar-besaran tanpa pernah melakukan musyawarah dengan warga masyarakat.

Pembukaan lahan yang dilakukan oleh PTP VI Tabara Semuntai itu memusnahkan puluhan ribu tanaman buah-buahan, rotan, kayu dan tanaman obat-obatan, juga hutan adat yang keramat musnah pula digilas buldoser.[4] Sejak itulah kehidupan masyarakat adat mulai porak poranda, semula mereka adalah "tuan di tanahnya sendiri", tatkala mereka ikut proyek PIR Kelapa Sawit telah berubah menjadi "buruh di tanahnya sendiri". Mereka telah teperdaya oleh "manisnya bibir, buruknya janji". Apa yang pernah dijanjikan oleh pihak perusahaan memang telah berakhir sebagai janji semata.

Perlawanan masyarakat adat di Sindet memiliki riwayat tersendiri. Bermula dari kelakuan sewenang-wenang pihak PTP VI Tabara Semuntai, 10 Maret 1995, mereka memasang patok papan nama di tanah rakyat. Papan itu berisikan larangan kepada warga masyarakat Sindet untuk melakukan kegiatan bertani. Alasannya, wilayah itu telah dikuasai PTP VI Tabara Semuntai berdasarkan Hak Guna Usaha.[5]

Tindakan sepihak itu membuat rakyat meradang dilanda kecamuk amarah. Terlebih sejak Agustus 1995, pihak PTP VI

Tabara Semuntai tanpa mempedulikan protes rakyat, melakukan kegiatan pembukaan lahan mencapai seluas 300 hektar tanah yang statusnya adalah tanah adat milik rakyat setempat. Perlawanan terus dilakukan oleh rakyat, protes dilayangkan kepada pihak PTP VI, juga pemda setempat, DPRD Tingkat II dan Tingkat I, bahkan juga ke Gubernur. Perlawanan itu penuh risiko, masyarakat Sindet paham tentang itu. Demi kepentingan pembangunan, militer telah ikut bermain dalam persoalan ini dengan melakukan intimidasi melalui pelbagai cara.

Bila dicermati secara saksama, konflik pertanahan antara masyarakat adat Sindet dengan PTP VI Tabara Semuntai tidaklah terlepas dari tema sentral yang klasik, yaitu konflik pengusaha modal besar (termasuk BUMN) dengan petani. Sengketa itu merebak dalam konteks hubungan antara inti dan satelit dari sistem *contract farming* yang terpraktekkan dalam proyek Perkebunan Inti Rakyat di Kabupaten Pasir.[6]

Kontradiksi yang nyata antara modal besar (bercirikan industri dan kapitalisasi) dengan modal kecil (bercirikan kerakyatan), oleh pemerintah konon, akan didamaikan secara selaras melalui konsep Perusahaan Inti Rakyat dan/atau Perkebunan Inti Rakyat.

Namun, yang terjadi justru sebaliknya, yakni penyedotan keuntungan oleh perkebunan inti melalui pelbagai mekanisme. Itu berarti pihak perusahaan telah gagal menyejahterakan petani plasma karena memang mekanismenya tak memihak kepentingan rakyat kecil. Padahal, secara konseptual sebenarnya PIR diupayakan untuk menghindarkan diri dari eksploitasi petani sebagaimana terjadi di zaman *cultuur stelsel*. Oleh karena itu, pilihannya adalah *contract farming*, ternyata hal itu tak lebih merupakan bungkus baru dari *cultuur stelsel*.[7] Itulah sebabnya, proyek PIR di era Orde Baru diliputi sejumlah masalah, termasuk tragedi yang dialami oleh masyarakat Sindet.

Setumpuk masalah itu di antaranya pengambilan tanah-tanah produktif milik rakyat untuk perusahaan inti rakyat; tercerabutnya rakyat dari tanahnya sendiri sehingga menjadi buruh kontrak; rendahnya produktivitas lahan yang dikelola plasma; monopoli pemasaran hasil-hasil komoditas oleh pihak perusahaan; penentuan harga komoditas jauh lebih rendah dari harga pasar; proses kredit yang tidak diketahui oleh petani dan jumlah utang yang tidak bisa terbayarkan; korupsi hak-hak petani yang dilakukan oleh oknum perusahaan maupun pihak lain yang berkolusi; penggunaan unsur manipulasi, penekanan dan kekerasan dalam upaya pemerintah memaksakan program pembangunan PIR.

Sengketa pertanahan di Sindet merupakan sebuah tragedi sosial di zaman pembangunan ini. Bila mencermati kesaksian perlawanan masyarakat Sindet, kita akan khusyuk dalam suasana nestapa. Juga nurani kita terusik oleh ulah penindasan penguasa terhadap rakyat jelata dan kita pun larut dalam suasana pergerakan rakyat itu.

Hal semacam itu mengingatkan kita pada perjuangan seorang pembela kebenaran hak-hak rakyat dari rimba raya hutan Amazona, Brasilia.[8] Sang pejuang itu, Chico Mendes namanya, seorang rakyat biasa dari kalangan remaja buta huruf yang bekerja dan hidup sebagai penyadap getah karet di tengah-tengah kemiskinan di rimba raya hutan Amazona, Brasilia. Hasil kerjanya yang gigih dan juga pemikirannya, telah menempa dirinya menjadi seorang pejuang buruh perkebunan, sekaligus pejuang pelestarian hutan milik rakyat. Dalam perjuangannya itu, ia telah merumuskan dalil yang sahih, "Hutan hanya mungkin dikelola secara lestari oleh rakyat penghuni dan empunya hutan itu sendiri". Dalil itu, niscaya juga berlaku untuk perjuangan masyarakat adat di Sindet.

Sengketa pertanahan yang terfokus pada pengambil-alihan tanah-tanah milik masyarakat oleh pihak perkebunan, tidak hanya terjadi di Kabupaten Pasir saja, melainkan terus

merebak di republik ini. Catatan historis tentang merebaknya kasus itu adalah, tanah rakyat Penunggu di Sumatera Utara yang dijadikan lokasi perkebunan dan kasus serupa di Jenggawah, Jawa Timur. Sementara konflik antara perusahaan dengan petani dalam hubungan Inti-Plasma dalam program Perusahaan Inti Rakyat atau PIR BUN terjadi di Arso, Irian Jaya, Sei Lepan, Sumatera Utara, Cimerak, Jawa Barat. Hal yang sama juga terjadi di Tanjung Isuy, Mancong, Perigiq, kesemuanya di Kecamatan Jempang, Kabupaten Kutai, Kalimantan Timur.

Pada hakikatnya, sengketa pertanahan termaksud bercirikan pertentangan kepentingan atas tanah. Di satu pihak, pemodal besar berkepentingan untuk mengakumulasikan modalnya. Di pihak lain, rakyat berkepentingan atas tanah untuk kelanjutan kehidupannya. Di antara dua kepentingan itu, ternyata ada kepentingan lain dari pihak pemerintah, yakni memperoleh pemasukan melalui penyediaan pelayanan sarana dan prasarana.

Dalam suasana "perang" kepentingan itu, tentulah rakyat yang menjadi korban. Kita teringat dengan pepatah suku Dayak Iban yang berbunyi, "Agi Idup Agi Ngelaban", yang berarti "Berjuang Selagi Napas Masih Ada". Pepatah itu telah bersatu menjadi roh semangat orang Dayak Iban dalam memperjuangkan tanah adat mereka. Tentulah pepatah itu juga diperuntukkan bagi masyarakat Dayak Pasir Adang di Sindet dan masyarakat adat lain di Indonesia.

Agi Idup Agi Ngelaban juga bermakna tentang perjuangan menegakkan kebenaran dan keadilan di negeri yang merdeka. Untuk itu, tak ada pilihan lain bagi masyarakat adat, selain meneruskan perjuangan. Perlawanan terhadap ketidakadilan tidak dapat serta merta diartikan sebagai perlawanan terhadap kepentingan pembangunan, melainkan untuk membuktikan bahwa negeri ini memang sungguh telah merdeka sekaligus menunjukkan bahwa rakyat pun memiliki negeri ini!

Catatan

1 "Syair Tanah Menamang" merupakan kumpulan syair yang ditulis oleh seorang warga desa Menamang, Kecamatan Muara Kaman, Kabupaten Kutai, Kalimantan Timur. Kumpulan syair itu berisi tentang kisah perlawanan masyarakat Menamang dalam upaya mempertahankan tanah adat mereka yang dirampas oleh sebuah perusahaan untuk keperluan proyek Hutan Tanaman Industri.

2 Judul termaksud diilhami dari sebuah novel, *Berpacu Nasib di Kebun Karet*, yang ditulis oleh Madelon Hermine Szekely Lulofs. Novel aslinya berjudul *Rubber* terbit pertama kali tahun 1931, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia tahun 1985, diterbitkan oleh PT Grafiti Pers. Novel termaksud bertutur tentang masa kejayaan perkebunan karet di Deli (Sumatera Utara) pada zaman cultuur stelsel, di balik kejayaan itu terdapat derita panjang kaum pekerja perkebunan karet yang ditindas oleh penguasa waktu itu, di mana para pekerja perkebunan karet diperlakukan sebagai buruh kuli kontrak.

3 Keterangan termaksud dikutip dari kronologi sejarah Sindet yang ditulis oleh beberapa tokoh tetua adat. "Rekontruksi" sejarah yang dihimpun dari tradisi lisan itu, digunakan oleh masyarakat sebagai "amunisi", ketika mereka melakukan pembelaan terhadap hak pemilikan tanah menurut hukum adat.

4 Pihak PTP VI Tabara Semuntai telah melakukan pembukaan lahan di tahun 1980, padahal izinnya baru keluar tanggal 29 April 1981 berdasarkan SK Nomor 09/DA/1981 yang berisi tentang pencadangan tanah di daerah Kecamatan Long Ikis dan Kuaro seluas 52.000 hektar. Kemudian berdasarkan SK Gubernur Kaltim, No. 022/DA/1982 perusahaan mendapat tambahan lahan seluas 83.000 hektar meliputi wilayah di tiga kecamatan (Long Ikis, Kuaro dan Long Kali).

5 Pihak perusahaan selaku Badan Usaha Milik Negara (BUMN), bersikukuh dengan klaim bahwa mereka sah menurut hukum,

karena mereka memiliki izin Hak Guna Usaha (HGU) yang dikeluarkan Gubernur Kaltim (lihat catatan nomor 3).

6 Konflik itu biasanya juga disertai dengan pengambilalihan secara paksa tanah-tanah milik rakyat oleh pihak perkebunan. Sengketa itu menjadi ciri pokok dari seluruh persoalan PIR yang ada di negeri ini dan hal itu merupakan "anak kandung" dari politik agraria. Lebih lanjut, silakan disimak tulisan Noer Fauzi, tentang "Politik Agraria Orde Baru: Penindasan dan Perlawanan", yang dimuat dalam buku, *Demokrasi Antara Represi dan Resistensi*, terbitan YLBHI tahun 1993.

7 Sebagai penguat argumen, silakan simak tulisan Sjafri Sairin berjudul, "Tingkat Upah Buruh Perkebunan di Sumatera Utara" yang dimuat dalam majalah *Prisma*, No. 4, April 1991. Juga tulisan Loekman Soetrisno berjudul, "Masalah dan Prospek PIR BUN", yang dimuat dalam majalah *Prisma* No. 4, 1989.

8 Suatu hari menjelang Natal, tepatnya 22 Desember 1988, Chico Mendes, pemimpin Serikat Buruh Penyadap Karet dan Aktivis Lingkungan, ditembak mati di pintu belakang rumahnya di perkebunan Xapuri oleh segerombolan kaki tangan pengusaha dan tuan tanah di Brasilia. Kisah hidup dan perjuangan Chico Mendes telah dibukukan dan diterbitkan dalam edisi bahasa Indonesia, berjudul *Berjuang Menyelamatkan Hutan Sebuah Kata Hati*, tahun 1994 oleh Walhi bekerja sama dengan Yayasan Obor Indonesia.

Daftar Pustaka

Abdurrahman
"Hukum Adat Suku Dayak di Kabupaten Kutai." Makalah pada Seminar Masyarakat Adat se-Kabupaten Kutai. Tenggarong, 9-11 November 1990.

Adham, D.
Selasilah Kutai. 1981, Departemen P&K, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.

Ainun Nadjib, Emha
Terus Mencoba Budaya Tanding. 1987. PT Pustaka Pelajar.

Ave, Jan B dan Victor T, King
Borneo: The People of the Weeping Forest, Tradition and Change in Borneo. 1986. Leiden: National Museum of Ethnology.

Bintang Pamungkas, Sri
"Menggugat Demokrasi Kita." Pidato yang dibacakan dalam upacara peringatan Hari Pahlawan, di Jakarta, 10 November 1993.

Buyung Nasution, Adnan
Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio Legal atas Konstituante 1956-1959. 1955. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti.

Bonoh, Yohanes
Lungun dan Upacara Adat. 1985. Proyek Pengembangan Provinsi Kaltim.

Boyce, David
"The Dayak of Kutai and East Kalimantan." *Kutai East Kalimantan a Journal of* Past *and Present Glory*. 1986. Kota Bangun.

Coomans, Mikail
Manusia Daya. Dahulu, Sekarang, Masa Depan. 1987. Jakarta: Gramedia.

Devung, Simon.
"Potensi Adat Masyarakat Dayak Bahau untuk Pengembangan Program Pariwisata dan Pembangunan Daerah." Makalah pada Seminar Adat Masyarakat Dayak se Kabupaten Kutai, di Tenggarong, 9-11 November 1990.

de Beer, Jenne
"Rattan for Rice, Eaglewood for Salt. Some Notes on Punan Resource Utilization in Bulungan, East Kalimantan" (manuskrip pribadi, belum dipublikasikan), 1990.

Djuweng, Stephanus
"Kampong Laboh Laman Banua: Konsep dan Praktek Pengusahaan Teritorial pada Suku Dayak Simpang." Makalah dalam Konferensi Dua tahunan kedua, Borneo Research Council, Kota Kinabalu, Juli, 1992.

Dove, Michael (editor)
Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Modernisasi. 1985. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

"Mitos Rumah Panjang Komunal." Dalam Pembangunan Pedesaan: Kasus Suku Dayak di Kalimantan. 1985.

"Sistem Perladangan di Indonesia." Suatu Studi Kasus dari Kalimantan Barat. 1988. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Eliade, Mircea
Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade. 1987. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Fauzi, Noer
"Politik Agraria Orde Baru: Penindasan dan Perlawanan." Dalam buku, *Demokrasi Antara Represi dan Resistensi*. 1983. Jakarta: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia.

Heine Geldern, Robert
Prehistoric Research in the Netherlands Indies. 1945. New York: Southeast Asia Institute.

Hoffman, Carl F.
"Punan "Liar" di Kalimantan: Alasan Ekonomis." Dalam buku, *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Modernisasi*, Michael Dove (ed). 1985. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Jiuhardi dan Trivena
"Adat Suku Dayak Kenyah." Makalah pada Seminar Adat Dayak Sekabupaten Kutai, Tenggarong, 1990.

Kennedy, Raymond
Bibliography of Indonesian Peoples and Culture. 1974. Southeast Asia Studies, Ithaca: Yale University.

Kertodipoero, Sarwoto
Kaharingan Religi dan Penghidupan di Penghuluan Kalimantan. 1963. Bandung: Penerbit Sumur Bandung.

Kompas, Surat Kabar
"Tumpang Tindih Areal Hutan Tanaman Industri dengan Perkebunan Rotan Rakyat." 22 Agustus 1990.

"Hati-Hati Menetapkan Hak Ulayat di Kalimantan Timur." 28 Agustus 1990.

Konsorsium Sistem Hutan Kerakyatan Kaltim
"Berinuq Setiar Neguuh Takaq." Laporan Lokakarya Adat Dayak Benuaq. 1995.

Kwant, R.C.
Manusia dan Kritik. 1975. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat
In the Name of Development: Human Rights and the World Bank in Indonesia. 1995.

"Konvensi ILO 1996 Mengenai Bangsa Pribumi dan Masyarakat Adat di Negara-negara Merdeka." Diterbitkan tanpa tahun, atas kerja sama dengan Lembaga Bela Banua Talino, Pontianak. Kata Pengantar Stepanus Djuweng dan Sandra Moniaga.

Lembaga Bina Benua Puti Jaji
"Laporan Pertemuan Penguatan Adat Dayak Benuaq." Hasil Lokakarya Masyarakat Adat di Mancong, Kecamatan Jempang, Kabupaten Kutai. 1996.

Lulofs, Szekely M.H.
Berpacu Nasib di Kebun Karet. 1985. Jakarta: PT Grafiti Pers.

Majalah *Tempo*
"Jangan Mengganggu Empak." 9 Januari 1988.

Ma' Sinar
"Perbandingan Nilai Ekonomis Hasil Hutan Non Kayu Dengan Hutan Tanaman Industri." *Buletin Gaharu*, No. 03/Oktober-November 1994.

Mallinckrodt, J.
De Njoelie Beweging Onder de Lawangan Dajaks van de Zuider en Oosterafdeling van Borneo. 1925.

Adatrecht van Borneo. Leiden, 1928.

Manuntung, Surat Kabar
"Penelitian Mengenai Hak Adat atas Tanah, Perladangan, Budaya Tani Suku Dayak." 21 Oktober 1988.

Mendes, Chico
Berjuang Menyelamatkan Hutan: Sebuah Kata Hati. 1994. Jakarta: Diterbitkan oleh WALHI dan Yayasan Obor Indonesia.

Muhammad, Bushar
Pokok Pokok Hukum Adat. 1981. Jakarta: PT Pradnya Paramita.

Mubyarto, dkk.
"Kajian Sosial Ekonomi Desa-Desa Perbatasan di Kalimantan Timur." 1991. Yogyakarta: P3PK UGM.

Nanang, Martinus
"Alam Pikiran Masyarakat Dayak Benuaq di Desa Engkuni Pasek, Kecamatan Barong Tongkok, Kabupaten Kutai. Studi Antropologi dalam Rangka Peletakan Dasar Empiris Pembangunan Partisipatif." 1990. Samarinda: Universitas Mulawarman.

Ngo, Mering T.H.G.
"Antara Pemilik dan Pemanfaat. Kisah Pengusahaan Lahan Orang Kayan di Kalimantan Barat." *Prisma*, No. 4, Tahun XVIII, 1989.

Ngayoh, Yurnalis
"Pelestarian Lingkungan Oleh Masyarakat Dayak Tunjung dan Benuaq di Pedalaman Kalimantan Timur." Jakarta, Buletin Sambungrasa, Nomor 5, Tahun I, November, 1991.

Nieuwenhuis, Anton W.
Di Pedalaman Borneo Perjalanan dari Pontianak ke Samarinda 1894. 1994. Jakarta: PT Gramedia.

Pamung, Yuvenalis
"Kumpulan Upacara Adat Benuaq." Manuskrip pribadi, 1990.

Pantir, Titus
"Mengenal Masyarakat Adat Bentian." Makalah pada Seminar Adat Masyarakat Dayak Sekabupaten Kutai, Tenggarong, 1990.

Poffenberger, Mark
Keepers of the Forest: Land Management Alternatives in Southeast Asia. 1990. Manila: Ateneo de Manila University Press.

Riwut, Tjilik
Kalimantan Memanggil. 1956. Jakarta: Penerbit Endang.

Rahman, Ibrahimsyah
"Lembo, Monumen "Perikehutanan" Masyarakat Dayak." Surat Kabar Harian *Kompas*, 15 Februari 1992.

Rousseau, Jerome
Central Borneo: Ethnic Identity and Social Life in a Stratified Society. 1990. Oxford: Cloredon Press.

Sahabat Alam Malaysia
"Perjuangan Mempertahankan Hutan Sarawak." 1990. Diterbitkan dalam kerja sama dengan World Rainforest Movement.

Sardjono, M.A.
"The Lembo Culture in East Kalimantan A Model for the Development of Agroforestry Land Use in the Humid Tropic." 1990. Short Version of Author's Dissertation in the University of Hamburg.

Sairin, Sjafri
"Tingkat Upah Buruh Perkebunan di Sumatera Utara." *Prisma* No. 4, 1991.

Sellato, Bernard
Naga dan Burung Enggang. Hornbill and Dragon. 1989. ELF Aquitaine Indonesia.

Schärer, Hans
Ngaju Religion. The Conception of God Among a South Borneo People. 1963. The Hague, Martinus Nijhoff.

Singarimbun, Masri
"Beberapa Aspek Kehidupan Masyarakat Dayak." Buletin Humaniora, Nomor 3, Yogyakarta, 1991.

Soetrisno, Loekman
"Masalah dan Prospek PIR Bun." *Prisma*, No. 4, 1989.

Suwandi, Adig
"Akses Tanah di Mata Petani." *Kompas*, 26 September 1990.

Stohr, W.
Das Totenritual der Dajak. 1959. Ethnologica, Koln.

Ter Haar
Asas-Asas dan Susunan Hukum Adat. Terjemahan K. Ng Soebakti Pusponoto. 1981. Jakarta: Pradnya Paramita.

Tim Studi WALHI
Peran HPH dalam Pembangunan Ekonomi Regional Kaltim. 1992. Jakarta: Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI).

Tim Lembaga Penelitian UGM
"Evaluasi Tengah Pelita V dan Penyusunan Indikasi Kebijaksanaan Program Repelita IV Propinsi Daerah

Tingkat I Kalimantan Timur." 1992. Yogyakarta: P3PK UGM.

Thomas Sirait, Martua
"Keanekaragaman Jenis Kegunaan Rotan Serta Pengelolaan Sumber Daya Alam Oleh Masyarakat Desa Long Uli, Kalimantan Timur." Sabah, Malaysia, Borneo Research Council Second Biennial Conference, 1992.

Ukur, Fridolin
"Kebudayaan Dayak." Makalah pada Seminar Nasional Pengembangan Perekonomian Rakyat Kalimantan. Pontianak, 4-8 Agustus, 1991.

Van Vollenhoven
De Indonesier en Zijn Grond. 1925, Boekhandel en Drukkerij v/h E.J. Brill, Leiden.

Wignjodipero, Soerojo
Pengantar dan Asas Asas Hukum Adat. 1984. Jakarta: Gunung Agung.

Wolters, O.W.
Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya. 1967. Ithaca (N.Y): Cornell University Press.

Weinstock, Joseph Aaron
"Kaharingan and the Luangan Dayak: Religion and Identity in Central East Borneo." 1983. Disertasi Phd, Cornell University.

Widjono, Roedy Haryo AMZ.
"Mitos Dunia Semesta Suku Dayak Benuaq." *Manuntung*, 18 dan 19 Maret, 1989.

"Exodus Masyarakat Dayak." *Manuntung*, 22 Juni 1989.

"Kebudayaan Dayak dalam Tantangan." *Manuntung*, 8 Agustus 1989.

"Sistem Perladangan Masyarakat Dayak." *Manuntung*, 25-26 September 1989.

"Masyarakat Dayak Riwayatmu Kini." *Manuntung*, 12-13 Juli 1990.

"Potret Sebuah Kemiskinan: Dirundung Problema Pemenuhan Kebutuhan Dasar." Mingguan *Hidup*, Nomor 35, 1991.

"Jejak Sejarah Masyarakat Dayak Kalimantan." 1991. Dokumentasi artikel pilihan (manuskrip pribadi, belum diterbitkan).

"Mitos Nyahuq Dayak Benuaq." *Manuntung*, 1 Juni 1991.

"Hak Pemilikan Tanah Suku Dayak Benuaq di Kalimantan Timur." Makalah disiapkan untuk Konferensi Dua-tahunan kedua, Borneo Research Council, Kota Kinabalu, Juli, 1992.

"Silsilah Para Dewa: Mitos Suku Dayak Benuaq." Buletin *Kontak*, No. 1, Februari 1992.

"Analisis Problematika Sosial Masyarakat Dayak di Kalimantan Timur." Makalah pada Lokakarya Petugas Pastoral Keuskupan Samarinda. Samarinda, 22-28 Februari 1993.

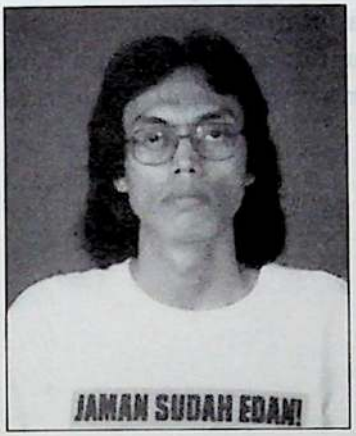
"Simpukng Munan Dayak Benuaq Suatu Kearifan Tradisional Pengelolaan Sumber Daya Hutan." Makalah pada Lokakarya Promosi Sistem Hutan Kerakyatan di Kalimantan Timur, diselenggarakan Yayasan Plasma, Tenggarong, 24-28 April 1995.

Wijardjo, Boedhi dan Widjono, Roedy Haryo

"Masyarakat Adat Dayak dan Hukum. Suatu Pembahasan tentang Hukum Pertanahan Keppres Nomor 55 Tahun 1993." 1995. Samarinda, Divisi Informasi dan Dokumentasi, Lembaga Bina Benua Puti Jaji.

Zakaria, R Yando
Hutan dan Kesejahteraan Masyarakat. 1994. Jakarta: WALHI.

Biografi Singkat



Roedy Haryo Widjono AMZ lahir di Solo, Jawa Tengah, 5 Juli 1958. Sejak usai mengikuti studi *Comprehensive Development Training* selama satu tahun yang diselenggarakan Yayasan Esti Mulia, Jakarta (1980), ia menetapkan pilihan untuk menjadi aktivis organisasi nonprofit (ornop). Awal tahun 1981, ia mulai bekerja di Komisi Pengembangan Sosial Ekonomi Keuskupan Samarinda dan tinggal di Tering, Kecamatan Long Iram, Kabupaten Kutai, Kalimantan Timur, sebuah desa kecil di pedalaman Mahakam, sebagai aktivis lapangan hingga tahun 1986.

Menikah tahun 1984 dengan Yuliana Skolastika Karnella, putri Dayak Benuaq dan dikaruniai dua putra: Feliks Galih Layun Restumitra dan Andreas Sukma Rawayan Mahardika. Di pertengahan tahun 1986, ia pindah ke Samarinda hingga kini.

Sebagai aktivis ornop ia aktif menulis artikel yang dipublikasikan di beberapa media, juga aktif menulis makalah yang dipresentasikan dalam berbagai kesempatan. Buku Kumpulan Sajak berjudul *Lelaki Penunggang Gelombang*

diterbitkan PT Pustaka Sastra, Jakarta (1997). Dalam kapasitasnya sebagai koresponden Majalah Mingguan *Hidup* dan *Union of Catholic Indonesia News* (Ucindonews), ia aktif menulis tentang persoalan-persoalan masyarakat di Kalimantan Timur.

Di samping bekerja sebagai Sekretaris Komisi PSE Keuskupan Samarinda, ia juga aktif di beberapa ornop di Samarinda, antara lain Ketua Komite Pengarah Komite Hak Asasi Manusia Kalimantan Timur, anggota Komite Pengarah Konsorsium Sistem Hutan Kerakyatan Kalimantan Timur, anggota Forum Aksi Solidaritas untuk Masyarakat Adat Dayak, anggota Jaringan Gender Kalimantan Timur, anggota Konsorsium Pembaruan Agraria dan Direktur Lembaga Bina Benua Puti Jaji (*Institute for Community Legal Resources Empowerment*).