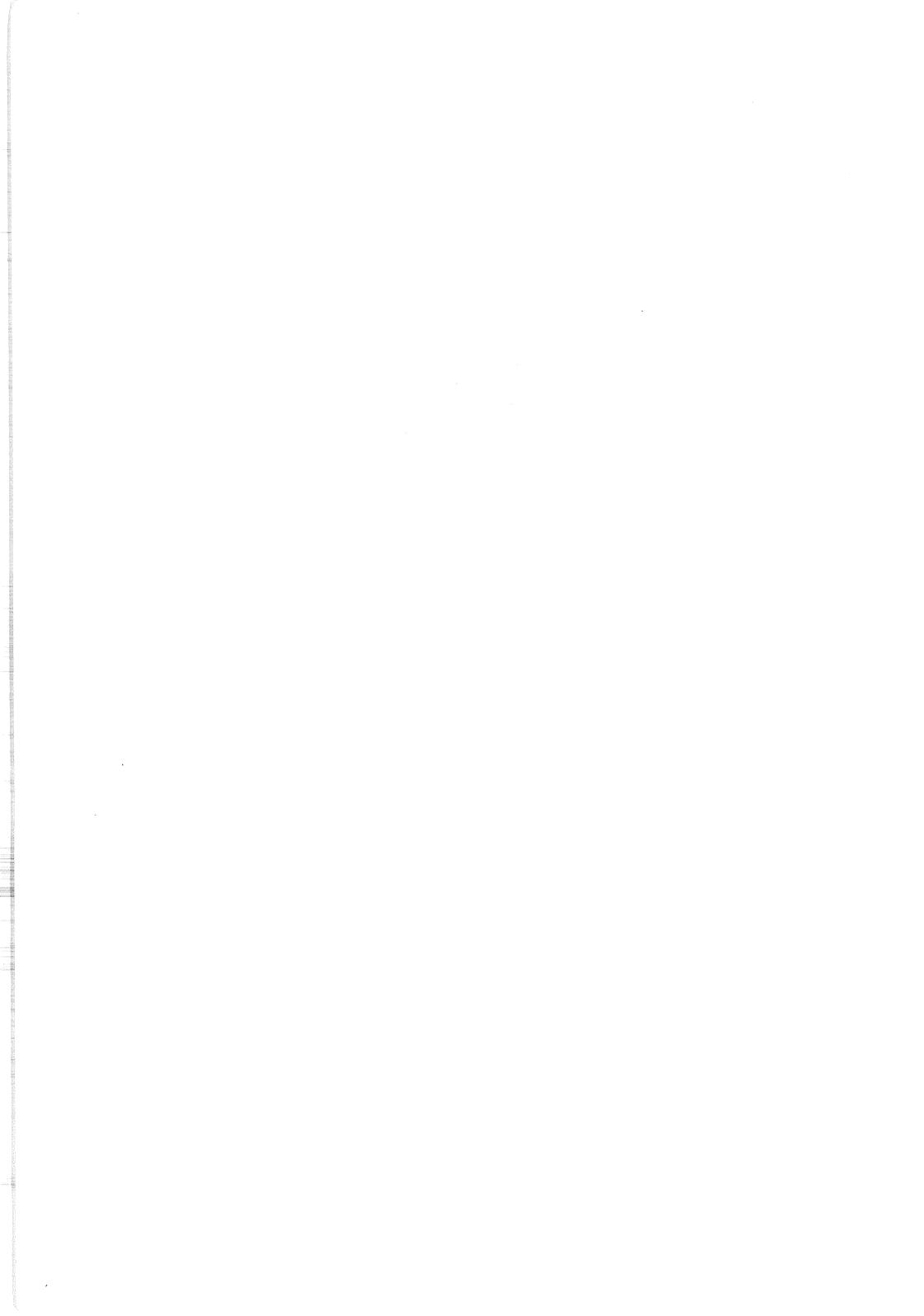


# **KLAIM, KONTESTASI & KONFLIK IDENTITAS :**

**Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas**



# **KLAIM, KONTESTASI & KONFLIK IDENTITAS :**

**Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas**

Penulis :

**Thung Ju Lan**

**Dedi S. Adhuri**

**Achmad Fedyani Saifuddin**

**Zulyani Hidayah**



**Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia**

## KATALOG DALAM TERBITAN

Thung, Ju Lan

Klaim, Kontestasi & Konflik Identitas : Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas / Thung Ju Lan; Dedi S. Adhuri; Achmad Fedyani Saifuddin; Zulyani Hidayah - Jakarta : LIPI, 2006

iii, 190 hal, 21 cm

ISBN 979-26-2433-3

1. KONFLIK IDENTITAS

306.08

**Penerbit** : LIPI Press, Anggota IKAPI  
Jl. Gondangdia Lama 39, Menteng, Jakarta 10350  
Telp. 314 0228, 314 6942 Fax. 314 4591  
e-mail : [bmrliipi@uninet.net.id](mailto:bmrliipi@uninet.net.id)  
[lipipress@uninet.net.id](mailto:lipipress@uninet.net.id)

## **KLAIM, KONTESTASI & KONFLIK IDENTITAS :** Lokalitas vis-à-vis Nasionalitas

Copyright© 2005 Puslit. Kemasyarakatan dan Kebudayaan-LIPI  
Gedung Widya Graha, Lt. VI & IX  
Jl. Jend. Gatot Subroto No. 10 Jakarta Selatan  
Telp/Fax. : (021) 5701232

Sumber Gambar Sampul :

- Taufan/Lukisan Gadis Bali/Kompas 31-12-2005
- Profil Propinsi RI/Kalimantan Barat/Foto Tiga Remaja dalam Pakaian Adat
- Anam, MB. Rahimsyah/Buku Pintar Mengenal Budaya Bangsa Indonesia/hal.10

## KATA PENGANTAR

Berbagai studi dan pendapat yang muncul untuk membicarakan konflik etnis dan integrasi nasional kebanyakan memakai teori konflik. Dengan memakai teori konflik, sepertinya konflik etnis dianggap sebagai sesuatu yang *given*, yang sudah ada secara alamiah. Teori konflik melihat konflik sebagai bagian dari kehidupan sosial yang wajar, bahkan diperlukan untuk menciptakan keseimbangan sosial, oleh karena itu para pendukung teori ini menganggap persoalan konflik cuma persoalan “pengelolaan”. Padahal, seperti dikatakan oleh Hall (1991), etnisitas sesungguhnya merupakan suatu konstruk sosial, artinya ia dibentuk oleh proses sosial masyarakat yang mencakup perubahan dan kontinuitas. Dengan demikian, bukankah konflik etnis juga bisa dikatakan sebagai suatu konstruk sosial yang tidak dilepaskan dari sejarah perkembangan masyarakat?

Buku ini bertujuan untuk secara khusus mendiskusikan isu etnisitas yang sejak sepuluh tahun terakhir ini menjadi isu yang hangat, terutama dengan terjadinya konflik-konflik antar etnis dan agama di beberapa tempat di tanah air, seperti di Ambon dan Poso. Dimensi waktu yang cukup panjang yang berkaitan dengan konflik-konflik tersebut pada hakekatnya memperlihatkan adanya permasalahan yang mendasar dengan kebijakan umum tentang hubungan antar kelompok, baik antar kelompok etnis maupun antar kelompok agama. Studi ini mencoba melihat permasalahan yang ada dari perspektif sosial-politik, yaitu tentang adanya bangun konstruksi etnisitas yang tidak seimbang sehingga menimbulkan konflik sosial. Ketidak-seimbangan itu diduga terkait erat dengan kebijakan etnisitas pemerintah Orde Baru yang sentralistik.

Memang telah banyak buku tentang konflik atau resolusi konflik yang diterbitkan atau diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. LIPI sendiri mempunyai sekumpulan hasil penelitian

tentang konflik di Aceh, Maluku dan Papua di samping hasil-hasil penelitian tentang konflik perebutan sumber daya alam di kawasan pertambangan dan kehutanan yang dilakukan sejak tahun 2003 sampai tahun 2006 ini. Buku ini bukan dimaksudkan untuk menambah deretan buku tentang resolusi konflik, melainkan untuk melihat permasalahan “etnisitas” yang selama ini sepertinya lepas dari perhatian studi-studi sebelumnya. Walaupun penelitian yang dilakukan di lokasi-lokasi yang menjadi acuan bagi penulisan buku ini sudah cukup lama, yaitu sekitar lima tahun yang lalu, namun banyak hal yang masih sangat relevan untuk keadaan hari ini. Oleh karena itu para penulis memutuskan untuk mempublikasikan tulisan ini agar buku ini bisa menjadi salah satu rujukan bagi mereka yang tertarik terhadap masalah etnisitas di Indonesia. Semoga buku ini bisa bermanfaat!

Jakarta, Juni 2006

Thung Ju Lan  
Dedi Supriadi Adhuri  
Achmad Fedyani Saifuddin  
Zulyani Hidayah

# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR - i

DAFTAR ISI - iii

## I

KONFLIK ETNIS, INTEGRASI NASIONAL DAN KEBIJAKAN ORDE BARU - I

## II

KEBUDAYAAN, KEBIJAKAN DAN ETNISITAS - 10

## III

ETNISITAS DALAM KONTESTASI POLITIK LOKAL - 22

- Orang Melayu-Riau: *KeMelayuan* dan GRB – 26
  - Islam dan Melayu: Dua Sisi Mata Uang – 33
  - Melayu dan Sejarah Riau: ‘*KeRiauan*’? – 36
- ‘*KeRiauan*’ dan Pendatang: Celah-celah Konflik? – 39
  - Kesadaran Melayu Semesta - 50
- Dayak-Kutai-Bugis: ‘*embedded historical conflict?*’ - 52
- Bali-Aga, Bali-Majapahit, Triwangsa dan Jaba: ‘*struggle for domination*’ - 70

## IV

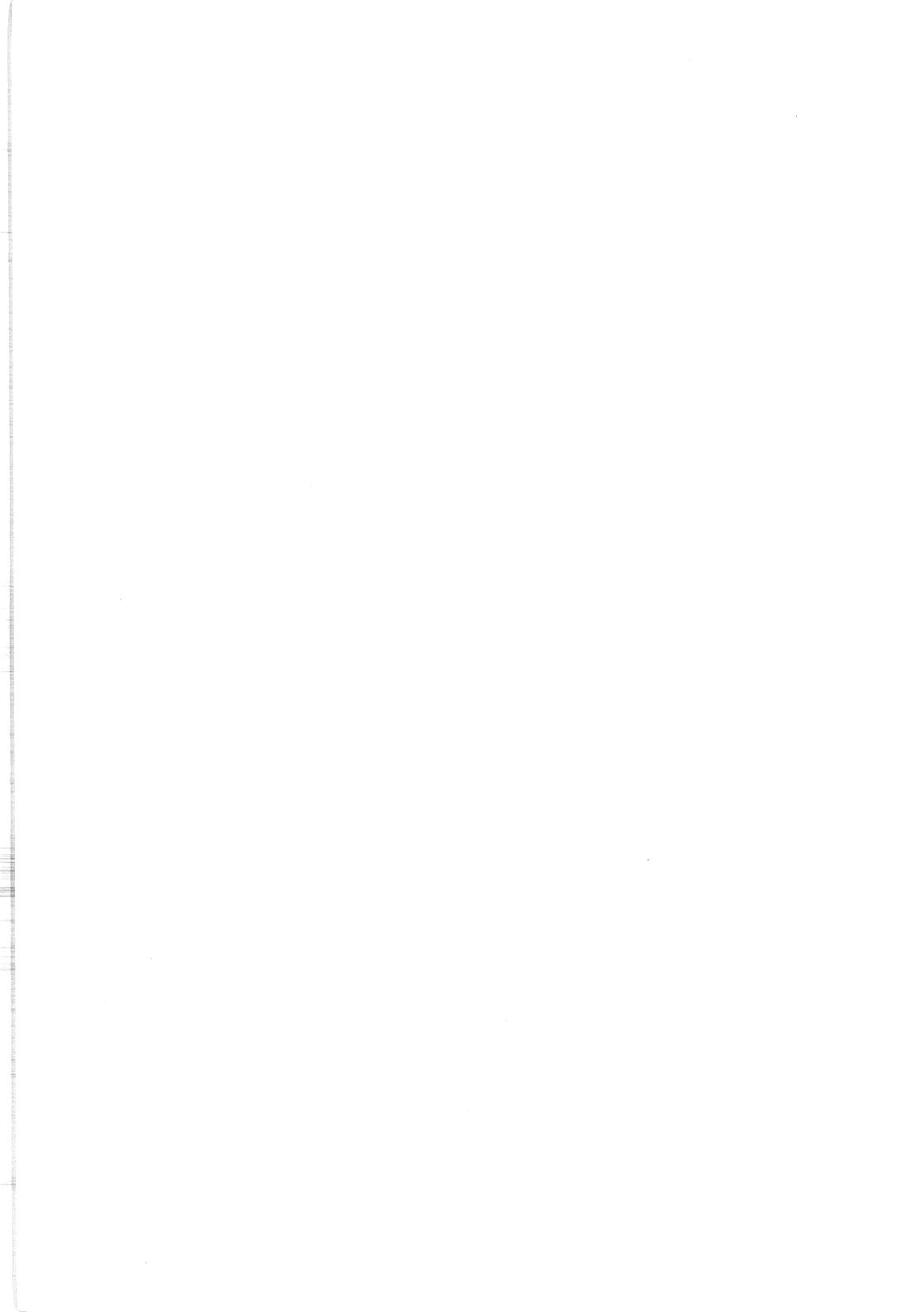
ETNISITAS DAN PEREBUTAN AKSES TERHADAP SUMBER DAYA - 89

- Marginalitas Orang Dayak - 97
- Orang Talang Mamak, Orang Sakai dan KeMelayuan - 126
  - KeBalian, Pariwisata dan Pendatang - 147
  - Penutup - 164

## V

POLITIK ETNISITAS: KONTESTASI KEKUASAAN - 166

REFERENSI - 178



# I

## KONFLIK ETNIS, INTEGRASI NASIONAL DAN KEBIJAKAN ORDE BARU

**S**elama hampir sepuluh tahun terakhir ini, kerusuhan di beberapa tempat di tanah air seperti di Sambas, Ambon, Poso, Sampit, telah menyebabkan banyak orang berbicara tentang adanya konflik etnis atau konflik antara kelompok-kelompok etnis yang mengancam integrasi nasional. Apalagi ketika Aceh, Riau dan Papua mulai menuntut kemerdekaan mereka, maka lengkaplah sudah ancaman disintegrasi bangsa yang ditakutkan berbagai kalangan yang menginginkan keutuhan bangsa ini. Walaupun persoalan Aceh pada tahun 2005 sudah dapat diselesaikan melalui meja perundingan dan penanda-tanganan MoU – *Memorandum of Understanding*, akan tetapi ancaman “disintegrasi bangsa” masih belum hilang.

Berbagai studi dan pendapat yang muncul untuk membicarakan konflik etnis dan integrasi nasional kebanyakan memakai teori konflik, antara lain Surata & Andrianto, 2001. Teori konflik melihat konflik sebagai bagian dari kehidupan sosial yang wajar, bahkan diperlukan untuk menciptakan keseimbangan sosial, oleh karena itu bagi para pendukung teori ini persoalannya cuma masalah pengelolaan yang baik. Sejalan dengan pemikiran ini, maka banyak buku tentang resolusi konflik atau manajemen konflik yang diterbitkan atau diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, antara lain Fisher, dkk., 2000. LIPI sendiri mempunyai sekumpulan hasil penelitian tentang konflik di Aceh, Maluku dan Papua di samping hasil-hasil penelitian tentang konflik perebutan sumber daya alam di kawasan pertambangan dan kehutanan yang dilakukan sejak tahun 2003 sampai tahun 2006 ini. Buku ini bukan dimaksudkan untuk menambah deretan buku tentang manajemen konflik, melainkan untuk melihat permasalahan etnisitas yang selama ini sepertinya lepas dari perhatian studi-studi sebelumnya.

Dengan memakai teori konflik, sepertinya berbagai studi itu menganggap konflik etnis sebagai sesuatu yang *given*, sudah ada secara alamiah. Padahal, seperti dikatakan oleh Hall (1991), etnisitas sesungguhnya merupakan suatu konstruk sosial, artinya ia dibentuk oleh proses sosial masyarakat yang mencakup perubahan dan kontinuitas. Dengan demikian, bukankah konflik etnis juga bisa dikatakan sebagai suatu konstruk sosial yang tidak dilepaskan dari sejarah perkembangan masyarakat?

Jika kita melihat sejarah perkembangan masyarakat Indonesia sejak sebelum masa kolonial Belanda, perlu diakui bahwa konflik di antara komunitas-komunitas etnis memang terjadi. Buku-buku sejarah daerah atau kebudayaan daerah yang diterbitkan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada masa Orde Baru, misalnya, sedikit-banyak menyebutkan hal ini. Pada masa itu, komunitas-komunitas etnis merupakan *tribe-tribe* yang hidup terpisah satu sama lain, lengkap dengan pranata sosial-budaya, ekonomi dan politik masing-masing. Interaksi mereka pada hakekatnya terbatas pada pertukaran barang atau *barter* di masa damai, dan perang ketika terdapat konflik kepentingan, baik dalam kaitan peluasan kekuasaan atau penaklukan, maupun untuk tujuan ekonomi, seperti perbudakan, dan tujuan lainnya.

Berkuasanya pemerintah kolonial Belanda di Kepulauan Nusantara selama kurang-lebih tiga setengah abad telah memperkenalkan banyak perubahan, dari ekonomi pasar atau ekonomi uang<sup>1</sup> sampai ke sistem politik -- seperti *volkstraad* dan

---

<sup>1</sup> Apabila kita pelajari kembali buku-buku tentang masa pra-kolonial, di sana dikatakan bahwa sebelumnya masyarakat Nusantara cuma mengenal sistem barter. Bahkan sisa-sisa dari sistem ini masih bisa ditemukan di beberapa komunitas yang hidup di daerah terpencil di Indonesia bagian timur sampai hari ini, karena pasar seperti yang kita kenal di kota-kota di Jawa, cuma dibuka satu minggu satu kali.

partai politik -- dan pendidikan modern atau sekolah<sup>2</sup> yang menjadi cikal-bakal apa yang kita miliki sekarang di dalam kerangka negara-bangsa Indonesia. Berbagai studi sejarah tentang masa itu menunjukkan bahwa perubahan yang dibawa pemerintah kolonial Belanda tersebut tidak selalu berjalan mulus, seringkali terjadi konflik yang melibatkan kekerasan, atau yang dalam buku-buku sejarah sering disebut sebagai perlawanan daerah. Hal ini terjadi terutama karena perubahan yang dibawa oleh Belanda lebih merupakan kepentingan pemerintah kolonial Belanda sendiri daripada untuk kepentingan masyarakat Nusantara. Jadi, apa yang hari ini kita kenal sebagai pertentangan antara pusat dan daerah, di masa lalu pun hal tersebut sudah pernah terjadi, walau dalam bentuk dan isi yang berbeda.

Pergantian kekuasaan dari Belanda ke Jepang dan dari Jepang ke Republik pada periode 1940an dan 1950an menandai suatu masa transisi yang panjang bagi masyarakat Indonesia. Sampai hari inipun studi-studi tentang apa yang terjadi dan apa pengaruhnya terhadap kehidupan masyarakat di masa transisi itu tidak pernah terungkap secara jelas, terutama apabila kita mempertimbangkan dampak perang ‘gerilya’ yang dilakukan pejuang-pejuang kemerdekaan Indonesia untuk melawan Belanda bagi kelompok-kelompok masyarakat yang terlibat dan menjadi korban. Sepertinya, kepahitan dan kepedihan masyarakat pada masa perang kemerdekaan telah terlupakan akibat perubahan-perubahan sosial yang terjadi begitu cepat, khususnya selama dua dekade terakhir. Bahkan mereka yang kita angkat sebagai pahlawan-pahlawan bangsa pun cenderung menjadi pahlawan-pahlawan bisu tanpa konteks dan tanpa jiwa. Mereka pada akhirnya

---

<sup>2</sup> Sekolah yang dimaksud di sini perlu dibedakan dari pesantren-pesantren yang memang berasal dari dan berakar pada masyarakat lokal, khususnya setelah masuknya agama Islam di Nusantara. Sekolah yang diperkenalkan Belanda adalah sekolah formal, termasuk sekolah negeri, yang kita kenal sekarang yang mengikuti jenjang pendidikan Barat, dari Taman Kanak-kanak sampai ke Universitas.

cuma menjadi sebuah catatan kaki yang kian hari kian mengabur dari ingatan generasi muda yang lahir di era yang kita kenal sebagai era teknologi informasi ini.

Yang terjadi pada masa selanjutnya – di periode tahun 1960an, ketika masyarakat masih belum lepas dari masa transisi yang pertama -- adalah peralihan dari kepemimpinan Soekarno ke kepemimpinan Soeharto yang berlangsung dengan cepat melalui peristiwa kelabu yang dikenal sebagai Peristiwa G-30-S/PKI. Sama seperti masa transisi kemerdekaan, transisi dari Orde Lama ke Orde Baru ini pun belum pernah dibahas secara tuntas, apakah dampak dari peristiwa itu bagi masyarakat Indonesia pada umumnya. Sekarang, dengan bantuan berbagai kalangan yang merasa prihatin, trauma-trauma yang diakibatkan oleh peristiwa tahun 1965 itu mulai sedikit demi sedikit dibuka kepada publik, akan tetapi sesungguhnya masih banyak sisi gelap dari peristiwa itu yang belum terungkap.

Dengan akumulasi peristiwa-peristiwa tersebut di atas, sesungguhnya selama  $\pm$  30 tahun pemerintahan Orde Baru kita telah hidup dalam mimpi, mimpi tentang ‘dunia tanpa masalah’, apabila tidak mau dikatakan hidup dalam kebohongan pada diri sendiri. Bahkan, selama periode Orde Baru, konflik secara sadar maupun tidak sadar ditiadakan, karena dari hari ke hari kita terus sibuk mengejar kesuksesan materi sebagaimana yang dicanangkan oleh program pembangunan Orde Baru melalui ke 7 tahapan Pelitanya. Hari kemarin digantikan oleh hari ini, dan hari ini juga akhirnya menjadi hari kemarin, begitu seterusnya, sehingga mereka selalu menjadi masa lalu yang tidak lagi dipermasalahakan, sama seperti masa-masa sebelumnya yang telah kita singgung. Cerita tentang konflik dan perbedaan pun selalu menghilang bersama waktu. Oleh karena itu tidak mengherankan apabila peristiwa tragis yang terjadi sejak akhir tahun 1996 antara komunitas Dayak dan komunitas Madura di Kalimantan Barat, yang dilanjutkan dengan berbagai peristiwa lainnya sampai akhirnya mencapai puncaknya pada peristiwa Mei 1998, membuat kita semua tersentak. Terlebih ketika

kekerasan di Kalimantan Barat itu menyebar ke daerah-daerah lain, dari Ambon ke Poso, diteruskan ke Kalimantan Tengah dan akhirnya kembali ke Jakarta -- walau pemerintahan Orde Lama telah ditumbangkan dan pemerintahan Reformasi memulai era yang katanya baru -- kita 'semua menjadi bertanya-tanya, ada apa sesungguhnya dengan bangsa Indonesia yang selama ini dikatakan sebagai bangsa yang 'ramah dan cinta damai'? Mengapa kekerasan bisa terjadi sampai ke tahap yang begitu brutal -- termasuk pembunuhan-pembunuhan?

Dalam menjawab pertanyaan 'mengapa' di atas, ada jawaban-jawaban yang sangat keras, yaitu tentang pembusukan sistem politik, birokrasi serta kemasyarakatan sampai kepada krisis moral. Ada pula jawaban-jawaban yang lebih lunak, yaitu tentang transisi akibat perubahan zaman dari nasionalisme ke globalisme, dari batas-batas negara yang jelas menjadi *borderless*, akibat pertarungan global dan lokal, dan seterusnya. Apapun jawaban yang kita peroleh, pada kenyataannya persoalan yang kita hadapi masih tetap sama: bagaimana kita sebagai satu bangsa yang 'besar' -- paling tidak, ini benar kalau dilihat dari segi jumlah, yaitu dengan penduduk lebih dari 200 juta orang -- bisa menyelesaikan persoalan konflik dan ancaman disintegrasi bangsa yang ada di hadapan kita?

Berbicara tentang persoalan konflik dan ancaman disintegrasi bangsa inilah maka studi ini menjadi penting. Seperti telah dikemukakan sebelumnya, studi ini berbeda dengan studi tentang konflik lainnya karena studi ini tidak bertolak dari pemikiran tentang konflik sebagai sesuatu yang *given*, melainkan mencoba melihat permasalahan yang ada dari perspektif sosial-politik, yaitu tentang adanya bangun konstruksi etnisitas yang tidak seimbang sehingga menimbulkan konflik sosial. Ketidak-seimbangan itu diduga terkait erat dengan kebijakan etnisitas pemerintah Orde Baru yang sentralistik.

Apabila kita melihat konflik-konflik yang terjadi di berbagai tempat di tanah air, baik itu konflik vertikal antara masyarakat dengan pemerintah, maupun konflik horizontal antara kelompok masyarakat yang satu dengan kelompok masyarakat yang lain, jelas bahwa pada awalnya isu etnisitas bukan merupakan isu sentral ataupun isu pemicu. Kebanyakan dari persoalan yang muncul menjadi konflik berkaitan dengan perebutan kekuasaan dan sumber daya alam.

Pada umumnya, arena perebutan kekuasaan dan sumber daya alam tersebut adalah berbagai institusi lokal yang mewadahi kepentingan publik seperti birokrasi pemerintahan, institusi pengatur kepemilikan tanah (BPN), BUMN, institusi yang mengatur investasi modal asing, dan tempat-tempat pendidikan dan pelatihan. Kecenderungan ini terjadi karena hubungan di antara berbagai pihak yang berkepentingan atau para *stakeholders* di tempat-tempat tersebut tidak seimbang. Ketidak-seimbangan ini terutama disebabkan karena terbatasnya kekuasaan dan sumber daya alam yang bisa didistribusikan kepada semua *stakeholders* secara merata, dan keterbatasan tersebut memang sudah merupakan karakteristik dasar dari kedua komoditas ini.

Persoalan etnisitas baru muncul ketika pihak-pihak yang berebut tersebut bisa diidentifikasi secara jelas dan nyata berasal dari komunitas-komunitas etnis yang berbeda, seperti yang terjadi dalam kasus Sambas - antara etnis Dayak dan etnis Madura. Bisa juga isu agama dan bukan isu etnisitas yang mengemuka dalam konflik antara pihak-pihak yang saling berbeda kepentingan seperti yang terjadi dengan kelompok Kristen dan kelompok Muslim di Ambon.

Akan tetapi, masalah yang penting dari konflik-konflik tersebut bukanlah kenyataan bahwa mereka merupakan konflik perebutan kekuasaan dan sumber daya alam, ataupun kenyataan bahwa isu etnisitas -- atau agama -- menjadi bagian dari perbedaan antara kelompok-kelompok kepentingan yang berebut tersebut, melainkan kenyataan bahwa dalam kebanyakan kasus, hubungan

kekuasaan yang tidak seimbang antara kelompok-kelompok etnis atau agama yang hidup dalam suatu wilayah yang sama telah berlangsung sejak lama. Seperti yang ditemukan oleh beberapa LSM yang bekerja di Ambon, konflik antara kelompok Kristen dan kelompok Muslim sudah berlangsung selama beberapa generasi, sejak masa kolonial Belanda karena pemerintah kolonial Belanda cenderung lebih dekat kepada komunitas Kristen yang merupakan ‘anak asuh’ para misionaris Belanda. Persoalannya kemudian adalah bahwa konflik tersebut tidak pernah diselesaikan pada masa Republik, bahkan cenderung dilestarikan, terutama oleh kebijakan Orde Baru yang mengizinkan berlangsungnya segregasi etnis di Ambon yang terjadi melalui pemisahan pemukiman bagi komunitas Kristen dan komunitas Islam, atau antara ‘kampung Kristen’ dan ‘kampung Islam’.

Dimensi waktu yang cukup panjang yang berkaitan dengan konflik-konflik tersebut pada hakekatnya memperlihatkan adanya permasalahan yang mendasar dengan kebijakan umum tentang hubungan antar kelompok, baik antar kelompok etnis maupun antar kelompok agama. Oleh karena itu menjadi sangat penting untuk melakukan evaluasi terhadap kebijakan tersebut, yakni kebijakan Republik selama ia berdiri sejak tahun 1945. Akan tetapi, mengingat periode awal kemerdekaan sampai pada masa runtuhnya pemerintahan Soekarno memendam sisi-sisi gelap yang sulit digali dalam suatu penelitian yang singkat seperti penelitian kali ini, maka fokus awal penelitian kebijakan kebudayaan ini dibatasi pada masa Orde Baru, yaitu selama tiga dekade yang terkenal ‘stabil’, dan juga pada perubahan-perubahan yang terjadi setelah kejatuhannya.

Selama masa Orde Baru seringkali dikemukakan keberhasilan pemerintah untuk mempertahankan stabilitas nasional, dan ini dibuktikan oleh ketenangan dan keamanan di dalam masyarakat secara umum. Tidak banyak konflik antar kelompok yang mencuat ke permukaan, terkecuali beberapa konflik yang menyangkut warga etnis Tionghoa. Akan tetapi, melihat realitas hari ini yang memunculkan

banyak konflik dan kekerasan di antara kelompok-kelompok masyarakat di daerah-daerah, maka banyak kalangan yang mempertanyakan apakah benar stabilitas yang dipertahankan pemerintah Orde Baru bukan stabilitas semu? Bahkan ada yang langsung mempersalahkan sikap represif pemerintah Orde Baru yang hanya berhasil meredam konflik antar kelompok pada permukaannya saja. Kenyataan inilah yang kemudian mendorong munculnya pertanyaan tentang bagaimana sebenarnya kebijakan pemerintah Orde Baru terhadap kelompok-kelompok yang ada di dalam masyarakat.

Dari pengamatan sepintas, didapat kesimpulan sebagai berikut. Pada tingkat konseptual, hubungan antar kelompok etnis di dalam negara-bangsa Indonesia diatur oleh prinsip “Bhinneka Tunggal Ika” -- Berbeda-beda tapi satu jua, seperti yang dicantumkan dalam UUD’45 oleh para pendiri negara ini. Akan tetapi, pada prakteknya persatuan dan kesatuan yang dicanangkan pemerintah Orde Baru di atas prinsip tersebut telah mengakibatkan bias homogenisasi yang kuat. Pemerintahan Orde Baru yang selalu menekankan pentingnya persatuan dan kesatuan atas nama ‘stabilitas nasional’ secara langsung maupun tidak langsung telah mengabaikan pengembangan dan perkembangan pluralisme atau keaneka-ragaman yang menjadi ciri masyarakat Indonesia yang plural. Sebagai konsekwensinya, peng-Indonesianisasi-an melalui sistem pendidikan nasional dan sistem politik-pemerintahan yang seragam tidak saja diarahkan untuk mempersatukan komunitas-komunitas yang berbeda-beda di daerah, melainkan juga untuk menghapuskan perbedaan yang ada di antara mereka itu. Padahal perbedaan -sebagaimana persamaan- tidak pernah bisa dihapuskan karena ia merupakan bagian yang intrinsik dari manusia sebagai mahluk sosial. Upaya penghapusan perbedaan tersebut selanjutnya diperkuat dengan diperkenalkannya konsep SARA, atau pelarangan untuk secara publik membahas isu-isu yang berkaitan dengan Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan.

Melihat perkembangan yang ada saat ini, asumsi yang muncul tentang konflik antar kelompok akhir-akhir ini adalah bahwa hal tersebut diakibatkan oleh kebijakan Orde Baru yang cenderung menekankan persatuan dan mengabaikan keanekaragaman itu. Akan tetapi, apakah benar yang terjadi di dalam dan kepada masyarakat hanyalah akibat dari kebijakan Orde Baru? Sesederhana itukah? Apakah mungkin masyarakat memang bersikap pasif dalam menerima semua kebijakan yang dibuat oleh pemerintah Orde Baru? Kebijakan yang seperti apakah yang demikian hebatnya sehingga bisa membuat masyarakat menjadi partisipan pasif? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang mendorong PMB-LIPI untuk melakukan penelitian tentang kebijakan Orde Baru, khususnya kebijakan yang mengatur hubungan antar kelompok-kelompok etnis, atau kebijakan etnisitas. Tulisan ini merupakan hasil dari penelitian tersebut yang telah dituliskan kembali sesuai judul yang kami pilih "Klaim, Kontestasi dan Konflik Identitas: Lokalitas *vis-à-vis* Nasionalitas".

## II

### KEBUDAYAAN, KEBIJAKAN DAN ETNISITAS

Dengan mengacu pada Raymond Williams, Shore dan Wright menekankan bahwa, “penelusuran semantik historis dari ‘kebudayaan’ telah memperlihatkan bahwa perubahan arti sebuah kata kunci selalu diikuti oleh perubahan istilah-istilah yang terkait dalam ‘kelompok habitual’ nya”. Misalnya, ‘kebudayaan’ di abad ke 18 berubah dari diasosiasikan dengan pertanian (‘kultivasi’) menjadi bagian dari sekelompok kata-kata, termasuk ‘seni’, ‘peradaban’, ‘pembangunan’, ‘ilmu pengetahuan’, dan ‘komunitas’. Dan, nada, ritme dan arti yang baru dari ‘kebudayaan’ dalam setting baru tersebut merupakan “bagian dari pertarungan menuju cara baru dalam melihat kebudayaan dan masyarakat” (1997:18-19). Untuk konteks Indonesia, perubahan yang sama bisa ditemukan pada makna yang diberikan oleh pemerintah untuk kata-kata, seperti: ‘tradisional’, ‘masyarakat terasing’. ‘perambah hutan’, dan ‘perladangan berpindah’.

Dari penjelasan di atas, jelas bahwa, seperti dikatakan oleh Shore dan Wright, “beberapa kata kunci tidak pernah mempunyai arti yang permanen, atau tetap: mereka selalu merupakan, dalam istilah Gallie, ‘konsep yang secara esensi diperdebatkan’” (Ibid.). Ketika kata-kata kunci tersebut sukses, tidak hanya dalam kompetisi di ‘bidang politik’, melainkan juga dalam menarik dukungan populer massa, mereka bisa diistilahkan sebagai ‘metafor mobilisasi’ (Ibid., hal. 20). Efek dari mobilisasi mereka, menurut Shore dan Wright, terletak pada “kemampuan mereka untuk melakukan koneksi dengan, dan meng-*appropriate* arti-arti yang positif dan legitimasi yang berasal dari simbol-simbol kunci pemerintahan yang lain, seperti ‘bangsa’, ‘negara’, ‘demokrasi’, ‘kepentingan umum dan kekuasaan hukum’” (Ibid.).

Ini seperti yang terjadi pada istilah ‘kebijakan’. Bertolak dari kata Yunani *polis* (‘kota’) dan *polites*-nya (‘warganegara’) menjadi kata Latin *politia*, menurut Shore dan Wright, muncul dua arti yang terkait: ‘*polity*’ yang berarti organisasi sipil, bentuk pemerintahan dan konstitusi negara, dan ‘kebijakan’ atau seni, metode atau taktik dari pemerintah dan regulasi keteraturan internal (Ibid., hal. 19). Konstelasi arti yang terakhir ini terpecah dua. Administrasi dari keteraturan internal menjadi domain dari ‘politiking’ yang terpisah dari kebijakan. Sedangkan arti kebijakan sebagai ‘seni pemerintahan’ juga mengalami perubahan, dari yang negatif – yang terkait dengan ‘siasat’, ‘kelicikan’, dan ‘hipokrit’ – menjadi ‘terhormat’ dalam samarannya yang kontemporer sebagai ‘tindakan yang diadopsi dan dilakukan oleh pemerintah, partai, penguasa atau individu’ (Ibid.).

Contoh yang lebih jelas dapat ditemukan pada istilah-istilah etnisitas. Istilah *Black*, misalnya, bukan masalah pigmentasi, melainkan – menurut Stuart Hall (1991) – suatu kategori sejarah, suatu kategori politik, suatu kategori kultural. Dengan kata lain, istilah *Black* “diciptakan sebagai kategori politis pada momen historis tertentu, dan ia diciptakan sebagai suatu konsekwensi dari pertarungan simbolis dan ideologis tertentu” (hal. 53-54). Menurut Hall, pengelaborasi simbolisme -- di mana *Black* merupakan faktor yang negatif -- telah memakan waktu lima sampai tujuh ratus tahun (Ibid., hal. 54). Dan baru di tahun 1970an untuk pertama kalinya orang-orang berkulit hitam di Jamaika mengakui diri mereka sebagai *Black*, dan ini merupakan “suatu revolusi kebudayaan yang paling mendasar di Karibia, yang lebih besar dari revolusi politik manapun yang pernah mereka alami” (Ibid.). Kenyataan bahwa pemimpin-pemimpin partai politik di Jamaika berusaha merangkul Bob Marley yang merupakan simbol dari *Black*, bagi Hall, “ini bukan politik yang melegitimasi kebudayaan, melainkan kebudayaan yang melegitimasi politik” (Ibid.). Ini pun tercermin dari perkembangan identitas *Black* sebagai politik kebudayaan di Inggris, bahwa “anti-rasisme di tahun 1970an dilawan atau diresistensi di dalam komunitas, di dalam lokalitas, melalui slogan politik *Black* dan pengalaman *Black*” (Ibid.,

hal. 55). Saat itu, menurut Hall, sang musuh adalah etnisitas, atau apa yang disebut sebagai multi-kulturalisme, karena dalam pandangannya “multi-kulturalisme tepatnya adalah keeksotikan perbedaan” (Ibid.). Ini tergambar dari pengalaman orang-orang Asia yang di-*silencing* oleh politik *Black*. Begitu pula bagi orang-orang kulit hitam yang tidak mengidentifikasi dirinya sebagai *Black*, seperti halnya wanita *Black* dan *Black* yang miskin, mereka juga tidak bisa bersuara atau melakukan *positioning* di dalam mobilisasi identitas dari pengalaman *Black* dan dari komunitas *Black* yang demikian hebat (hal. 56-57). Dengan demikian, menurut Hall, kita harus selalu memikirkan tentang konsekuensi negatif dari *positionality* (Ibid., hal. 57). Dengan cara lain, ia menanyakan bagaimana rasanya mengetahui bahwa dengan berusaha mengalahkan marginalisasi berbagai macam subyek *Black*, dan mengembalikan sejarah yang hilang dari berbagai pengalaman *Black* – seperti yang telah disebutkan di atas, pada waktu yang sama juga harus mengakui akhir dari subyek *Black* yang esensial? (Ibid.). Artinya, ini adalah politik pengakuan bahwa kita semua terdiri dari banyak, bukan satu, identitas sosial (Ibid.). Oleh karena itu, kita juga harus mengakui bahwa setiap politik lokal yang meng-*counter*, yang mencoba mengorganisasi orang-orang melalui diversitas identifikasi, harus merupakan pertarungan yang dilakukan secara *positional*. Dengan mengacu pada ide Gramsci tentang perang posisi, di sini Hall menekankan tentang dimulainya anti-rasisme, anti-seksisme, dan anti-klasikisme sebagai perang dari posisi-posisi (Ibid.).

Selanjutnya, menurut Hall, perlu juga dicatat bahwa “seperti juga dalam usaha melakukan politik kebudayaan sebagai perang antara posisi-posisi, seseorang atau sekelompok orang selalu berada dalam strategi hegemoni” (1991:58). Hegemoni di sini bukan “menghilangnya atau hancurnya perbedaan, melainkan suatu konstruksi dari keinginan kolektif yang melalui perbedaan” (Ibid.). Dalam pandangan Hall, tidak ada image positif yang dengan mana seseorang atau sekelompok orang secara sederhana bisa mengidentifikasi dirinya, karena seperti juga politik, image “mempunyai politik yang bertumpu pada kekompleksan identifikasi

yang berlangsung” (Ibid., hal. 60). Dengan kata lain, apabila tulisan kontemporer yang muncul dari kelompok-kelompok yang tertindas mengabaikan perhatian yang sentral dan konflik-konflik utama dari masyarakat luas, dan jika mereka bersedia untuk menerima saja kenyataan bahwa mereka adalah marginal, menurut Hall, mereka akan “secara otomatis menempatkan diri mereka selamanya sebagai *minor* atau *sub-genre*”. Artinya, mereka harus tidak membiarkan diri mereka dijadikan *invisible* dan termarginalisasi seperti itu dengan melangkah keluar dari badai sejarah kontemporer (Ibid., hal. 61). Misalnya, apabila ada usaha yang serius untuk memahami Inggris hari ini dengan campuran ras dan warnanya, histeria dan keputusan-asaannya, maka penulisan tentangnya haruslah kompleks. Tidak boleh meminta maaf, atau mengidealisasinya. Tidak boleh bersifat sentimental. Tidak boleh merepresentasikan kelompok manapun sebagai “mempunyai monopoli atas kebajikan yang total, eksklusif dan esensial” (Ibid., hal. 60). Apa yang kita perlukan sekarang, dalam posisi ini, pada waktu ini, menurut Hall, adalah “suatu penulisan yang imaginatif yang bisa membuat kita merasakan pergeseran-pergeseran dan kesulitan-kesulitan di dalam masyarakat kita secara keseluruhan” (Ibid., hal. 60-61).

Cara yang sama bisa dilakukan untuk Indonesia. Kategori ‘Cina’, misalnya, seperti juga kategori *Black*, merupakan kategori politis yang diciptakan pada momen historis tertentu – dalam hal ini pada awal pemerintahan Orde Baru. Dan, ia juga merupakan suatu konsekuensi dari pertarungan simbolis dan ideologis pada waktu itu, khususnya antara liberalisme dan komunisme. Seperti juga identitas *Black*, pengintroduksian identitas ‘Cina’ merupakan bagian dari kebudayaan yang melegitimasi politik, atau lebih tepatnya sebagai politik kebudayaan. Selanjutnya, kenyataan bahwa konstruksi Orde Baru tentang identitas Cina itu menjadi sangat hegemonis dan memarginalkan pemahaman warga etnis Cina sendiri tentang ‘ke-Cina-an’ nya, mungkin bisa dilihat melalui pandangan Hall, bahwa penerimaan warga etnis Cina sendiri akan kemarginalannya lah yang menempatkan mereka sebagai minoritas. Artinya, barangkali, ‘ke-

*invisible-an*’ warga etnis Cina dalam diskursus ‘kebangsaan’ perlu di-*response* oleh warga etnis Cina dengan ‘memposisikan diri’ mereka melalui politik yang meng-*counter* diskursus hegemonis tersebut – seperti yang disarankan oleh Hall di atas.

Bagaimana persoalan etnisitas bisa menunjukkan masalah *positioning* dan *placing* dalam hubungannya dengan isu lokal, nasional, dan mungkin global, adalah salah satu cara untuk mengkonstruksikan lokasi-lokasi di mana pertarungan bisa berkembang. Namun, menurut Hall, perlu juga diingat bahwa, tempat di mana ada kemampuan untuk mengembangkan pergerakan perlawanan, resistensi atau politik yang meng-*counter*, adalah tempat-tempat yang dilokalisasi. Ini tidak berarti bahwa mereka adalah ‘lokal’, tetapi tempat-tempat di mana mereka muncul sebagai skenario politik dilokalisasi karena mereka terpisah satu sama lain; mereka tidak mudah dikoneksikan atau diartikulasikan menjadi pertarungan yang lebih besar (Ibid., hal. 61). Jadi, ada lebih dari satu permainan politik yang dimainkan (Ibid., hal. 62). Akan tetapi, harus pula dicatat bahwa, baik sumber-sumber yang berkuasa, maupun sumber-sumber yang tidak berkuasa (baca: lemah), selalu menuju momen-momen yang bersifat universal, yaitu menempatkan diri kita dalam suatu partikularitas – yaitu, sejumlah identitas yang dilokalisasi, untuk mengatakan di mana kita berada di dunia ini: dalam ras mana kita termasuk, negara-bangsa di mana kita menjadi warganegara atau subyek, posisi kelas yang kita miliki, dan posisi gender yang relatif mantap (Ibid., hal. 67 dan hal. 62). Selain itu, seperti yang dikatakan oleh Albrow dkk. (1997), “konstruksi ‘komunitas’ pada suatu lokalitas tertentu tidak bisa dianalisa atas dasar asumsi bahwa yang lokal adalah lebih dulu, primordial dan lebih ‘nyata’, karena solidaritas dan pengimajinasian lokal bisa juga dihasilkan oleh proses-proses global – suatu proses yang secara dramatis diilustrasikan dalam kehidupan para pekerja migran dan keturunan mereka, namun menyangkut pula yang lainnya di dalam sebuah negara-bangsa” (hal. 24).

Pada dasarnya, komunitas itu berada dalam proses tidak lagi berakar, karena kita bisa mengidentifikasi penyusunannya kembali pada basis yang tidak bersifat lokal ataupun spasial. Akan tetapi, atribut dari komunitas masih selalu dikembalikan kepada ikatan lokalitas, terutama karena “komunitas diidealisasikan dan dikaitkan dengan masa lalu yang semakin menghilang” – masa ketika orang-orang tahu di mana mereka berpijak; dan, menurut Albrow dkk., ini berhubungan erat dengan “mitos integrasi kebudayaan” (Ibid., hal. 25). Di masa lalu mitos ini dipelihara melalui “pengasimilasian perspektif antropologis ke dalam paradigma fungsionalis bagi masyarakat modern”. Oleh karena itu, ketika kelompok minoritas secara jelas terpisah dari kebudayaan *mainstream*, paradigma tersebut dipertahankan melalui etnografi ‘*sub-culture*’, dan asumsi tentang keterpisahan, batas-batas dan sifat yang esensial pun diproduksi kembali (Ibid., hal. 26). Pada perkembangan selanjutnya, mitos tentang ‘integrasi kebudayaan’ ditentang oleh studi kebudayaan yang tokohnya antara lain Raymond Williams. Williams berpendapat bahwa ada tiga kegunaan dari ‘kebudayaan’ yang menunjukkan kekomplekan dari berbagai arti dan kegunaan dari istilah tersebut, yaitu pertama, sebagai proses penyempurnaan manusia secara intelektual, spiritual dan estetik, kedua, kebudayaan sebagai *high culture*, dan ketiga, kebudayaan sebagai suatu cara hidup. Dan pandangannya ini telah membuka jalan bagi pengeksploasian sumber-sumber alternatif dari kebudayaan, di samping sebagai tantangan bagi hegemoni *high culture* (Albrow, dkk., 1997:26) Namun, akhir-akhir ini, studi-studi kebudayaan cenderung memfokuskan pada ‘kebudayaan populer’, di mana kebudayaan tidak lagi diartikan sebagai cara hidup, melainkan, mengikuti Appadurai, dapat ditemukan pada persinggungan antara ekonomi, kebudayaan dan politik. Dengan kata lain, lokasi kebudayaan yang baru berada pada suatu fase produksi masal, dan dalam kerangka media komunikasi. Akan tetapi, lokasinya yang baru ini cenderung sementara dan dapat dimanipulasi (Ibid., hal. 26-29).

Perubahan arti ‘kebudayaan’ ini pada gilirannya juga mengubah asumsi-asumsi tentang hubungan antar persepsi individual dan solidaritas kelompok. Dalam konteks ekonomi kebudayaan global, solidaritas nasional yang dibentuk setelah PD II mulai ditentang oleh politik representasi kebudayaan yang menghargai perbedaan melalui konstruksi identitas etnis baru (Eade, 1997:146-147). Oleh karena itu, isu identitas sosial dan batas-batas kelompok menjadi sangat dipolitisasi, baik secara retorik maupun dalam pembuatan kebijakan. Perkembangan etnisitas baru, hibriditas dan komunitas-komunitas diaspora membawa individu-individu untuk terlibat dalam konstruksi sejumlah ‘dunia imajinasi’ di seluruh dunia ini yang dapat menantang definisi dan praktek-praktek dari elit-elit politik dan ekonomi (Ibid, hal. 147-148). Sayangnya, menurut Eade, analisa tentang bentuk-bentuk yang berbeda, hibriditas dan etnisitas baru, walaupun telah mendorong dipikirkannya kembali formulasi esensialis, tidak menghasilkan informasi substantif yang lebih mendetail tentang bagaimana ‘dunia imajinasi’ yang berbeda-beda dikonstruksikan oleh individu-individu dalam situasi lokal (Ibid., hal. 148). Oleh sebab itu, pertanyaan ini kemudian menjadi penting untuk dibahas di sini.

Di Indonesia, mitos integrasi nasional mempunyai fungsi dan peranan yang sama dengan ‘mitos integrasi kebudayaan’ yang dibicarakan Albrow dkk. Bahwa mitos integrasi nasional diperkirakan juga bertolak dari paradigma fungsionalis dan perspektif asimilatif barangkali bukan merupakan dugaan yang salah, karena konsep asimilasi memang dipakai sebagai kebijakan resmi pemerintah Orde Baru, walaupun cenderung dikatakan sebagai kebijakan khusus bagi warga etnis Cina. Berdasarkan konsep tersebut, warga etnis Cina yang diposisikan sebagai pendatang dan minoritas didorong untuk berasimilasi – atau istilah populernya, berbaur – ke dalam masyarakat dan kebudayaan mayoritas ‘pribumi’. Pada prakteknya, *mainstream* dari apa yang disebut sebagai kebudayaan ‘pribumi’ adalah kebudayaan Jawa yang dominasinya terutama terlihat pada birokrasi pemerintahan di pusat (Jakarta). Pergeseran arti kebudayaan menjadi

apa yang disinyalir oleh Appadurai sebagai bisa ditemukan di persinggungan antara ekonomi, kebudayaan dan politik dapat dilihat terjadi pada 'kebudayaan' warga etnis Cina (lihat Thung, 1998), dan hampir bisa dipastikan hal ini juga terjadi pada apa yang disebut sebagai 'kebudayaan pribumi'; meskipun studi tentang hal ini masih harus dilakukan. Sayangnya politik representasi kebudayaan yang menghargai perbedaan melalui konstruksi identitas etnis baru masih merupakan fenomena yang sama sekali baru bagi Indonesia. Oleh karena itu, studi ini mungkin bisa dilihat sebagai suatu langkah awal untuk memahami hal tersebut, khususnya dalam konteks 'lokal'.

Istilah 'lokal' selama masa pemerintahan Orde Baru cenderung disempitkan menjadi suatu teritori yang terbatas, di mana batas-batasnya dilihat dari jumlah penduduk dan luas wilayah, seperti yang dijabarkan dalam Undang-undang Pemerintahan Desa No. 5/1979 tentang kesatuan sosial desa dan kelurahan. Sebagai konsekwensinya, setiap komunitas etnis secara sosial-politis menjadi terpecah-pecah, dan identitas etnis yang semula dimiliki menjadi terfragmentasi oleh batas-batas wilayah administrasi pemerintahan. Walaupun, seperti telah dikemukakan oleh Albrow dkk. (1997), bahwa atribut komunitas masih selalu dikembalikan kepada ikatan masa lalu, yang dalam hal ini adalah ikatan etnis, identitas baru yang berangkat dari kewilayahan administrasi pemerintahan itu juga mulai menggantikan identitas etnis yang sebelumnya dikenal. Dan ini terutama terjadi di daerah perkotaan yang bersifat sangat heterogen seperti Jakarta. Sementara, di kota-kota yang masih cenderung bersifat homogen, seperti Solo misalnya, identitas etnis komunitasnya masih sangat kental dan kentara. Oleh karena itu, berbicara tentang 'etnisitas' sekarang ini bahkan lebih kompleks daripada di masa lampau.

Dengan demikian, membicarakan politik representasi kebudayaan – atau etnisitas -- dalam masyarakat Indonesia yang majemuk hari ini, artinya membahas kekompleksan makna 'etnisitas' tersebut, khususnya pada ruang-ruang pertemuan antara 'etnisitas

yang di(re)konstruksikan oleh negara (dalam hal ini adalah negara yang diwakili oleh pemerintahan Orde Baru) dengan ‘etnisitas’ yang terkonstruksi akibat dinamika masyarakat sendiri dari generasi ke generasi. Ruang-ruang pertemuan tersebut seharusnya merupakan pengejawantahan dari dialog antara kedua sumber kekuasaan yang didiskusikan di sini, yakni nasional dan lokal. Akan tetapi pada kenyataannya, ruang-ruang pertemuan itu seringkali merupakan ruang dimana ‘pusat’ (nasional) mendiktekan keinginannya kepada ‘lokal’. Ruang-ruang inilah yang menjadi fokus perhatian dalam kajian ini.

Etnisitas dalam konteks kekuasaan merupakan bentuk (re)konstruksi yang dibuat atas dasar perbedaan antara kita dan yang lain (baca: mereka). Artinya, kita ada karena ada yang lain, begitu pula yang lain ada karena ada kita. Selanjutnya, seperti juga di negara-negara lain di dunia, di dalam negara-bangsa Indonesia yang majemuk, (re)konstruksi etnisitas bertolak dari konsep mayoritas dan minoritas, serta superioritas dan inferioritas, dominasi dan subordinasi. Ini artinya bahwa, dalam (re)konstruksi etnisitas di Indonesia ada kelompok(-kelompok) etnis -- dan/atau agama -- yang dianggap dominan, apabila dilihat dari segi jumlah, dari segi hirarki sosial dan/atau dari segi pembagian kekuasaan dan distribusi kepentingan ekonomi.

Bertolak dari pemikiran Shore dan Wright (1997) yang melihat kebijakan sebagai yang “memberikan otoritas institusional dan membuat sebuah agenda politik” untuk memungkinkan “diskursus dominan mempunyai kekuasaan dalam mendefinisikan atau menetapkan kerangka acuan, serta melarang atau marginalisasi diskursus-diskursus alternatif” (hal. 18), maka kebijakan kebudayaan dalam bidang etnisitas mungkin dapat diartikan sebagai kebijakan yang memberikan otoritas kepada satu atau sejumlah diskursus etnisitas.

Selanjutnya Shore dan Wright mendefinisikan diskursus sebagai “konfigurasi ide-ide yang menjadi benang-benang pemintal

ideologi” (Ibid.). Sementara Seidel dan Vidal (1997) mengatakan bahwa, diskursus adalah “suatu cara berpikir dan berargumen tertentu yang mengesampingkan atau meniadakan cara berpikir lainnya” (hal. 59). Selain itu juga dikatakan bahwa, diskursus merupakan “aktivitas politik” yang “melibatkan penamaan dan klasifikasi”, dan mempunyai “dampak terhadap kehidupan sekelompok orang” (Ibid.). Dengan demikian, diskursus “tidak semata-mata merupakan argumen dan sumber simbolik, melainkan juga sumber-sumber yang secara politis merupakan investasi aktor-aktor sosial (seperti pemerintah dan organisasi-organisasi non-pemerintah) untuk mencapai tujuan tertentu” (Ibid.).

Diskursus etnisitas di Indonesia pada intinya bisa dibedakan dalam dua kelompok sasaran, yaitu diskursus yang ditujukan kepada penduduk ‘asli’ di daerah-daerah tertentu, seperti Baduy, Kubu-Lubu, Dayak dan Asmat, dan diskursus terhadap penduduk pendatang atau imigran asing yang dalam hal ini dimaksudkan bagi warga etnis Cina, Arab dan India. Terhadap kelompok yang pertama, seringkali diberlakukan cara pandang kolonial yang melihat suku-suku bangsa tersebut sebagai ‘primitif’, terbelakang dan terasing, serta mempunyai kebudayaan yang berbeda – apabila tidak dikatakan lebih rendah -- dari kebudayaan yang dianggap *mainstream*, khususnya kebudayaan Jawa, dan tentu saja dari kebudayaan Barat (Eropa) yang dianggap mengatasi semua kebudayaan tersebut. Sedangkan dalam menghadapi kelompok yang kedua, pemerintah Indonesia sejak Orde Lama sampai ke Orde Baru cenderung menerapkan ‘pribumiisme’, yang berawal dari pembagian masyarakat Hindia Belanda oleh pemerintah kolonial Belanda menjadi golongan Eropa, golongan Timur Asing (Cina, Arab dan India), dan golongan *inlanders* atau pribumi. Pengkategorian yang demikian, pada tahap selanjutnya – khususnya ketika diskursus-diskursus tersebut, seperti kata Seidel dan Vidal, “diterjemahkan dan dimobilisasikan ke dalam bentuk-bentuk aksi atau tindakan, termasuk kebijakan” -- bisa, dan telah (untuk kasus Indonesia), mengakibatkan terjadinya “viktimisasi” kelompok-kelompok tersebut (Seidel & Vidal, 1997:59).

Menurut Shore dan Wright, “mengrekonfigurasi kategori-kategori dasar dari suatu pemikiran politik untuk menciptakan subyek-subyek politik yang baru adalah salah satu strategi pemerintah yang paling efektif dalam memperoleh kekuasaan yang hegemonis” (1997:24). Selain itu, dikatakan bahwa, seluruh populasi dapat dikonstruksikan sebagai ‘warganegara’, dan subyek kekuasaan yang baru, seringkali dengan cara-cara yang tidak disadari oleh mereka (Ibid.). Dalam hal ini, Shore dan Wright menekankan kembali argumen Foucault bahwa, “keefektifan dari suatu kekuasaan terletak pada kemampuannya untuk menopengi diri dan ‘bersembunyi di balik mekanismenya sendiri’” (Ibid., hal. 25). Contoh yang paling jelas adalah strategi kekuasaan pemerintah Orde Baru yang, melalui ideologi pembangunan berkelanjutan (sejak PELITA I sampai dengan PELITA VII), berhasil meng(re)konstruksikan suku-suku bangsa yang hidup terpencil di pedalaman-pedalaman Sumatera, Kalimantan, dan Irian Jaya, misalnya, sebagai suku-suku bangsa yang ‘tradisional’, ‘terasing’, ‘perambah hutan’, dan ‘peladangan berpindah’. Bahkan lebih ekstrem lagi sebagai ‘masyarakat primitif’, ‘terkebelakang’, ‘merusak lingkungan hutan’, dan sebagainya. Begitu pula halnya dengan warga etnis Cina, melalui konsep asimilasi dan kebangsaan Indonesia yang satu, mereka cenderung digambarkan sebagai kelompok yang ‘eksklusif’, ‘binatang ekonomi’, ‘anasionalis’ dan seterusnya. Padahal, menurut Eva Mackey (1997), “proses penciptaan identitas pada level nasional biasanya mencakup ‘politik kebudayaan’, dengan mana upaya-upaya dilakukan untuk menginstitusionalisasi konsep ideologis tertentu dari ‘rakyat’ agar tercipta tipe warganegara dan subyek yang baru, dan kategori ‘orang dalam’ dan ‘orang luar’ yang baru” – untuk “menentukan siapa yang termasuk, siapa yang tidak termasuk, dan siapa yang memiliki suatu bangsa” (hal. 137). Barangkali dengan demikian dapat dikatakan bahwa, dalam kaitannya dengan warga etnis Cina, pemerintah Orde Baru meng(re)konstruksikan mereka di dalam kategori ‘orang luar’ yang lama, namun pada konteks kewarganegaraan yang baru. Sehingga, seperti disinyalir oleh Shore dan Wright melalui tulisan Annika Rabo, ada “kontradiksi yang inheren di dalam kebijakan

pemerintah yang resmi”, dan terjadi “konflik atas penggunaan simbol-simbol identitas nasional” (1997:26).

Seperti juga yang terjadi di Kanada tahun 1980an dan tahun 1990an<sup>3</sup>, di Indonesia pun konflik atas kebudayaan, bangsa dan ras semakin menguat, dan mencapai puncaknya pada peristiwa tragis Mei 1998. Kini diskursus tentang rasa kebangsaan menjadi lebih rasial. Sama seperti kondisi di Kanada selama tahun 1992<sup>4</sup>, krisis politik membuat isu identitas mengemuka pada dunia perpolitikan di Indonesia akhir-akhir ini, dan isu ini tidak hanya terbatas pada Cina versus pribumi, tetapi juga antar suku-suku bangsa pribumi sendiri. Kasus Aceh. Ambon. Irian dan Riau merupakan beberapa contoh dari yang disebut belakangan. Apakah ini merupakan pertanda dari munculnya politik identitas kelompok-kelompok (etnis) minoritas yang asertif -- bila dihadapkan dengan mayoritas Jawa -- merupakan pertanyaan yang menarik untuk diajukan di sini. Kemudian, apakah kondisi di Indonesia juga akan mengikuti nasib Kanada di mana pemerintahnya, dalam rangka melegitimasi diri, secara ironis mengeluarkan “Canada 125 celebratory policy” yang berkisar pada oposisi antara ‘pemerintah’ dan ‘rakyat’: bahwa ‘rakyat’ dipresentasikan sebagai situs dari patriotisme yang otentik dan tidak politis, sementara keterlibatan pemerintah harus dihapuskan karena dianggap sebagai memecah belah, politis dan manipulatif” (Mackey, 1997:143)? Ini adalah sesuatu yang masih harus kita tunggu perkembangannya.

---

<sup>3</sup> Lihat Mackey, 1997:139.

<sup>4</sup> Ibid.

### III

## ETNISITAS DALAM KONTESIASI POLITIK LOKAL

Sepereti telah dijelaskan, paling tidak secara implisit pada bab terdahulu, salah satu karakteristik pokok kebijakan rejim Orde Baru adalah penyeragaman, atau, dalam redaksi lain, penafian terhadap karakteristik pluralisme. Kebijakan yang diarahkan dan berdampak secara langsung maupun tidak langsung pada masalah identitas bukanlah pengecualian dari karakteristik ini. Berbagai kebijakan tampak berakibat pada pengekanan terhadap lahirnya ekspresi berbagai identitas. Pelarangan pembicaraan masalah-masalah yang terkait SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan) merupakan contoh nyata dari kebijakan semacam ini. Tentu saja salah satu harapan utama dari kebijakan seperti ini adalah hilangnya diskursus identitas yang mengacu pada etnisitas, agama, ras dan 'golongan'.<sup>5</sup> Hal ini terjadi seiring dengan pengintroduksian identitas 'warganegara', yang pendefinisiannya dimonopoli oleh negara. Dengan demikian diskursus mengenai identitas menjadi mengerucut hanya pada pembicaraan tentang warganegara sebagai definisi politik dari identitas seseorang atau sekelompok orang.

---

<sup>5</sup> Paling tidak, kita bisa mengidentifikasi tiga kemungkinan skenario yang melatarbelakangi kebijakan ini. Skenario pertama adalah adanya anggapan bahwa pembicaraan tentang isu SARA akan lebih memunculkan perbedaan yang merenggangkan ikatan-ikatan solidaritas berbangsa dan pada akhirnya akan merongrong integrasi bangsa. Dalam skenario kedua, kebijakan ini pada hakekatnya merupakan usaha untuk menutupi praktek-praktek penyelewengan yang dilakukan oleh penyelenggara negara dengan memanipulasi ikatan-ikatan SARA. Skenario ketiga bisa saja dilatarbelakangi oleh kesadaran bahwa sentimen yang dibangun oleh SARA merupakan sentimen yang bisa membangkitkan solidaritas banyak orang, sehingga jika kekuatan itu diarahkan untuk menandingi kekuatan rejim berkuasa akan merupakan sebuah ancaman serius bagi keberlangsungan rejim yang bersangkutan.

Kebijakan seperti ini, jika dilihat dalam perspektif ilmu sosial, merupakan penafian terhadap karakteristik pokok dari kelompok sosial karena, seperti dikatakan Mackey (1997) yang mengutip Lock, bahwa 'masyarakat mempunyai identitasnya sendiri di luar dimensi politis' (hal 144). Dan, dengan identitas itu, yang berarti keterkaitan mereka pada kelompok sosial tertentu, mereka (masyarakat) mempunyai tujuan, bahkan (bisa dikatakan) kemauan di luar struktur politik. Itu berarti bahwa dalam konteks-konteks tertentu pengekspresian identitas di luar struktur politik adalah sebuah keharusan, khususnya dalam usaha mewujudkan tujuan seseorang sebagai bagian dari suatu kelompok sosial tertentu atau tujuan bersama dari kelompok yang bersangkutan. Menariknya, pengekspresian identitas di luar struktur politik tersebut bisa saja digunakan untuk menandingi atau bahkan memanipulasi struktur politik. Hal terakhir ini, misalnya, berkaitan dengan pendefinisian warganegara atau warga lokal dengan menggunakan kriteria etnisitas, seperti halnya istilah 'putra daerah' yang semakin marak diperdebatkan sejak diresmikannya Undang-undang Otonomi Daerah No. 22 dan No. 25/1999, yang telah direvisi dengan UU no. 32/2004 dan menurut informasi masih akan direvisi kembali. Seperti kita ketahui, istilah 'putra daerah' ini seringkali dikaitkan dengan posisi-posisi penting pada birokrasi lokal.

Seperti tercermin pada contoh di atas, salah satu acuan identitas, yang dalam bahasa Mackey berada di luar struktur politis tetapi sangat penting karena kecenderungan penggunaannya yang sangat tinggi sebagai alat counter atau bahkan mengkooptasi struktur politis, adalah identitas etnik (yang seringkali sulit dipisahkan dari agama). Kita bisa menemukan beberapa alasan mengapa identitas etnik menjadi krusial untuk didiskusikan, tetapi satu alasan yang paling penting adalah karena norma budaya dan sistem nilai dari kelompok etniklah yang sangat kuat mempengaruhi pola berfikir dan perilaku anggotanya. Hal ini terjadi karena proses-proses internalisasi yang begitu intens terhadap norma budaya dan sistem nilai kelompok etnik sedemikian rupa sehingga dia menjadi patokan normalitas dari

segala sesuatu yang dimiliki atau dilakukan oleh setiap anggota kelompok tersebut. Appelbaum dan Chambliss (1995) mengumpamakannya sebagai berikut:

"Try to imagine what it would be like if you wore glasses with red lenses from the moment of your birth. You would be unaware that everything had an artificially reddist tint, having never experienced any other kind of world. Your red-tined world would seem normal to you -- just as your social world, viewed through the lens of your culture, seems normal to you" (hal. 70).

Karena kecenderungan itu maka menjadi wajar kalau masing-masing kelompok etnik menganggap kelompok mereka sebagai *center of things* (Ibid.), atau apa yang dalam bidang Antropologi dan Sosiologi disebut etnosentrisme. Kecenderungan seperti ini tidak hanya terbatas pada struktur-struktur di luar politis tetapi juga terhadap struktur politis. Hal ini bisa dijelaskan jika kita mensiasati *narrative of origin* (sejarah lisan tentang asal-usul) yang menjadi acuan utama dari rujukan kelompok etnik. Dua isu pokok yang biasanya dideskripsikan dalam sebuah *narrative of origin* adalah kemunculan satu atau beberapa orang tokoh dalam suatu wilayah tertentu dan distribusi kekuasaan politik di antara tokoh-tokoh tersebut dengan tokoh-tokoh yang telah ada sebelumnya atau yang datang sesudah mereka (lihat Fox 1995). Dua isu inilah yang kemudian dijadikan acuan dari *attachment* kelompok etnik yang bersangkutan terhadap wilayah (baca: sumberdaya lokal) dan kekuasaan politik. Karena dalam struktur politik negara dua isu ini pula yang menjadi isu sentralnya, maka menjadi sesuatu yang logis jika kelompok etnis yang berasal dari, atau yang berbasis di suatu wilayah tertentu melihat bahwa merekalah yang seharusnya menempati posisi sentral dari distribusi kontrol terhadap sumberdaya alam dan kekuasaan politik di wilayahnya.

Hal yang terakhir ini menjadikan isu etnik dalam struktur politik menjadi lebih kompleks. Jika pada awalnya masalah etnisitas

lahir karena adanya hegemoni negara terhadap ekspresi-ekspresi kelompok etnik, berkaitan dengan adanya kecenderungan etnosentrisme di daerah-daerah yang dihuni oleh lebih dari satu kelompok suku bangsa, maka sekarang struktur politis juga menjadi ajang kontestasi (*contestation*) dari kelompok etnik yang berbeda-beda tersebut. Ini berarti bahwa masalah etnisitas tidak hanya terkait pada dimensi hubungan negara dengan warganegara, suatu dimensi hubungan yang seringkali dikatakan vertikal, tetapi juga hubungan antar warganegara sendiri yang seringkali disebut berdimensi horizontal<sup>6</sup>. Jika pada dimensi hubungan pertama, kontestasi terjadi dalam diskursus apakah warganegara boleh mengekspresikan identitas etniknya, maka kontestasi pada hubungan dimensi kedua berkenaan dengan kriteria etnik manakah yang harus digunakan pada pendefinisian warganegara.

Bab ini akan mencoba mengetengahkan sebagian dari pergumulan antara kelompok-kelompok orang yang menggunakan identitas etnik dalam kontestasi-kontestasi mereka terhadap penciptaan dan pengkooptasian struktur-struktur politis (lokal), atau lebih tepatnya birokrasi di tiga propinsi yang berbeda, baik oleh negara yang diwakili oleh pemerintah pusat di Jakarta maupun oleh kelompok (etnik) dominan di wilayah tersebut. Kasus Riau menunjukkan bagaimana isu-isu etnisitas, dalam hal ini ke-Melayu-an digunakan oleh elit-elit di Riau sebagai alat untuk membangun kekuatan lokal (dan non-lokal) dalam kontestasi politis antara pemerintah pusat versus daerah, khususnya dalam upaya yang terakhir untuk meng-counter hegemoni pemerintah pusat di Jakarta. Aspek yang menonjol pada diskusi etnisitas dalam bagian ini adalah bagaimana elit-elit lokal merumuskan definisi ke-Melayu-an yang

---

<sup>6</sup> Sesungguhnya penggunaan istilah ini patut dipertanyakan karena pada prakteknya kecenderungan etnosentrisme telah menghilangkan karakteristik hubungan kesejajaran. Bukanlah setiap suku bangsa menganggap kelompoknya sebagai *centre of things* yang berarti kelompok lain berposisi lebih rendah?

kuat sedemikian rupa sehingga dianggap akan mampu menandingi kekuatan pusat.

Kasus Kalimantan Timur mendiskusikan realitas yang berbeda. Penggunaan identitas etnis atau etnisitas tidak diarahkan pada usaha pembentukan tandingan kekuatan politik untuk melawan pemerintah pusat tetapi sebagai usaha pemenangan kontestasi pada pendefinisian struktur politik lokal. Aspek yang lebih menonjol di wilayah ini adalah kontestasi antara kelompok-kelompok etnik Dayak, Kutai dan Bugis dalam mendefinisikan struktur politik lokal, atau dalam memposisikan masing-masing sebagai sentral dalam bangun struktur politik tersebut.

Melengkapi diskusi pada kedua propinsi di atas, kasus ketiga yang diangkat dari penelitian di Bali menunjukkan gejala yang lain. Tampak bahwa penggunaan isu etnisitas di Bali diarahkan pada pencapaian dua tujuan sekaligus. Tujuan pertama adalah membangun kekuatan tandingan untuk melumpuhkan hegemoni pemerintah pusat, dan tujuan kedua adalah penguasaan kelompok sub etnis Bali tertentu terhadap struktur politik lokal sehingga definisi-definisi kewargaan dan karakteristik struktur politis lokal cenderung didefinisikan oleh sub-etnik yang bersangkutan.

### **Orang Melayu-Riau: *KeMelayuan dan GRB***

Etnisitas - dalam hal ini keMelayuan -- dalam kajian ini dilihat dalam perspektif dinamik, di mana interpretasi atas penggolongan-penggolongan etnik bergerak dan berubah sesuai dengan kondisi politik yang menyelimutinya. Akan diperlihatkan, bagaimana di tangan para elit politik lokal maupun nasional, konsep

keMelayuan menjadi penting dan tinggi nilainya.<sup>7</sup> Di tangan mereka konsep tersebut dikemas dan digunakan untuk kepentingan-kepentingan politik, khususnya untuk menghadapi pemerintah Pusat yang dianggap telah bersikap tidak adil dalam pembagian hasil eksploitasi sumber daya alam Riau bagi kepentingan komunitas lokal. Akan tetapi, di dalam kalangan mereka sendiri terdapat perbedaan interpretasi keMelayuan, tentang definisi dan batas-batasnya. Pendefinisian dan pencirian batas-batas keMelayuan berputar pada penggunaan istilah “orang Melayu”, “orang Riau” dan “orang Melayu-Riau” yang memunculkan perdebatan yang berkepanjangan tentang keMelayuan dan keRiauan. Tidak ada jawaban yang memuaskan semua pihak karena setiap jawaban yang menggunakan referensi suatu pihak selalu mengandung kekurangan apabila dilihat dari pandangan pihak lain. Apabila semua pandangan itu ditampilkan ke arena politik Riau, maka yang tampak adalah wajah keMelayuan yang majemuk, yang menggambarkan perbedaan-perbedaan yang ada di dalamnya.

Secara historis, banyak kalangan yang meyakini bahwa masyarakat ‘asli’ propinsi Riau adalah orang Melayu yang bahasanya menjadi sumber utama bahasa Indonesia. Orang Melayu, dalam pemikiran banyak orang selama ini, adalah suatu golongan etnik yang cenderung dianggap sebagai bagian dari masa lampau historis yang

---

<sup>7</sup> Tokoh-tokoh budaya dan politik Melayu-Riau mengatakan bahwa bangsa Indonesia berhutang budi kepada Riau karena Bahasa Indonesia pada dasarnya adalah bahasa Melayu. Ketika Sumpah Pemuda dirumuskan pada tahun 1928, Muhammad Yamin juga mengatakan bahwa Bahasa Indonesia adalah Bahasa Melayu. Sejumlah tokoh intelektual dari Jawa sendiri secara terbuka mengakui pentingnya menjaga kemurnian Bahasa Indonesia dengan tetap menggali dari sumbernya, yakni Bahasa Melayu, khususnya bahasa Melayu-Riau. Ali Audah, seorang penyair terkemuka, misalnya, mengatakan bahwa Riau adalah ibu bagi bahasa nasional Indonesia. Sedangkan Nurcholis Madjid mengakui bahwa Riau harus dijadikan “kiblat” agar bahasa Indonesia tidak kehilangan sumber jernih air yang selama ini digali, karena Riau adalah rujukan bahasa standar di Indonesia (Yusuf 1996:4).

tak banyak berperan pada masa kini. Mereka dipandang sebagai bagian dari suatu masa sejarah yang ditandai oleh karya-karya sastra lama yang merupakan embrio tradisi tulis-menulis dalam bahasa Indonesia. Mereka juga secara kultural dianggap lebih dekat kepada komunitas etnik di semenanjung Malaysia ketimbang komunitas-komunitas etnik lain di Indonesia. Adalah Traktat London yang disepakati Belanda dan Inggris pada tahun 1824 yang dianggap secara geopolitik memecah komunitas etnik Melayu menjadi “Melayu Semenanjung (Malaysia) dan Melayu Kepulauan (Indonesia) (Syair, dkk., 1986/1987:154). Dalam proses ini, perlu dicatat tentang adanya hubungan khusus dengan kelompok etnik Minangkabau yang memiliki pengaruh yang kuat di hulu-hulu sungai Rokan, Kampar dan Batang Kuantan (Sungai Inderagiri) serta kelompok etnik Batak Mandailing yang tinggal di perbatasan barat laut Propinsi Riau, sehingga peran politik kedua kelompok etnik tersebut di Riau tidak bisa diabaikan.

Asal-usul orang Melayu sebagai orang Pesisir ini sangat diyakini oleh orang Melayu-Pesisir. Dikatakan bahwa merekalah prototipe etnik Melayu yang kemudian menyebar ke daratan Sumatra (kini Riau) yang meliputi daerah hilir sungai Rokan, Kampar, dan Indragiri, juga ke kepulauan Riau, hingga ke semenanjung Melaka, dan Temasek (kini Singapura). Akan tetapi, catatan-catatan sejarah mencatat bahwa kehidupan orang Melayu di Riau pada masa lampau berpusat di istana-istana kerajaan<sup>8</sup>, dari istana Riau-Lingga, Siak,

---

<sup>8</sup> Menurut konstruksi klasik mengenai asal-usul atau persebaran awal orang Melayu, dikatakan bahwa orang Melayu datang secara bergelombang sejak 2,500 hingga 1,500 tahun sebelum Masehi. Sebelum kedatangan orang Melayu atau golongan ras Proto-Melayu ini, sesungguhnya sudah ada penduduk yang hidup di Riau, yakni penduduk yang tergolong ras Weddoid dan Australoid, yang hidup dari berburu dan meramu. Gelombang-gelombang kedatangan orang Proto-Melayu ini mendesak penduduk dari ras Weddoid dan Australoid tersebut ke pedalaman. Selanjutnya, kira-kira 300 tahun sebelum Masehi datang orang Melayu gelombang kedua, yakni orang-orang yang tergolong ras Melayu-Deutro

Pelalawan sampai ke Indragiri (Rengat)<sup>9</sup>. Tak heran kalau hingga tak lama berselang orang Melayu-Riau masih memiliki pandangan dikotomis mengenai masyarakatnya sendiri, yakni tentang orang Melayu yang hidup di lingkungan istana (Melayu-istana) dan tentang orang Melayu yang hidup di luar lingkungan istana (Melayu-biasa).

Degradasi kekuatan politik dan pengaruh sosio-kultural golongan istana sudah terjadi sejak pemerintah kolonial Belanda menaklukkan kerajaan Melayu yang berpengaruh ketika itu, kerajaan Riau-Lingga, dan mengganti sistem pemerintahan di wilayah itu menjadi Keresidenan, dengan kepala pemerintahan yang ditunjuk

---

yang mendesak pula golongan Proto-Melayu ke pedalaman. Pertemuan kelompok Proto-Melayu dan ras Weddoid-Australoid diduga melahirkan “percampuran” di antara penduduk pedalaman menjadi kelompok-kelompok yang hari ini dikenal sebagai orang Sakai, Talang Mamak, Petalangan, dan lain-lain (Van Heekeren 1957; Soekmono 1976). Malahan, M. Lebar (1972) berpendapat bahwa orang Sakai di Riau mempunyai asal-usul sama dengan orang Kubu di Jambi.

<sup>9</sup> Dalam konstruksi kekuasaan, sejarah Melayu secara kronologis digambarkan dalam tahap-tahap sebagai berikut: (I) Masa pengaruh kerajaan Sriwijaya yang berlangsung hingga abad ke 13; (II) Masa kemerdekaan kerajaan-kerajaan Melayu, yakni ketika kerajaan-kerajaan Melayu di Riau tidak lagi dikuasai oleh suatu kekuasaan besar kerajaan lain; (III) Masa pudarnya kerajaan-kerajaan Melayu, yakni ketika kerajaan-kerajaan kecil Melayu berada di bawah kekuasaan kerajaan Malaka, yang kemudian ditundukkan oleh kerajaan Johor; (IV) masa kepunahan kerajaan-kerajaan Melayu karena penyebab yang kurang jelas; (V) Masa munculnya kerajaan-kerajaan baru seperti kerajaan Siak Seri Indrapura, Indragiri, dan Pelalawan; (VI) Masa kerajaan Riau-Lingga; dan (VII) Masa menjelang kemerdekaan Indonesia, di mana terdapat kerajaan-kerajaan kecil seperti Siak Indrapura, Indragiri, Pelalawan, Rokan, Singingi, Kampar Kiri, dan Kuantan (lihat, Suwardi 1977). Kronologis sejarah ini dipandang sah selama belum ada teori-teori dengan bukti-bukti baru. Tidak hanya di kalangan ilmiah, pelajaran sejarah nasional di sekolah-sekolah pun mengajarkan kronologis sejarah Melayu sebagaimana diuraikan di atas, sehingga versi sejarah Melayu tersebut berkembang menjadi baku.

*Resedentie Riouw*, pada akhir abad ke 19 (Syair, dkk., 1986/1987:159-160). Pada masa perjuangan mencapai kemerdekaan, orang Melayu-istana dianggap terlalu pasif, lebih suka berdiam diri, dan kurang tanggap terhadap hingar bingar perjuangan di luar lingkungan mereka. Oleh karena itu mereka mendapat tekanan politik, khususnya dari pemerintahan nasional yang baru di Jakarta yang menghendaki terbentuknya republik Indonesia yang satu dan bersatu. Akibat dari tekanan itu, sebagian orang Melayu-istana secara diam-diam berbaur dengan rakyat biasa, dan sebagian lagi tetap berada di istana dan menyatakan mendukung republik yang baru.

Penggolongan antara orang Melayu-istana dan orang Melayu-biasa tersebut semakin mengabur pada masa pemerintahan Orde Baru. Penggolongan yang lebih umum dipakai adalah (1) orang Melayu-pedalaman atau Orang Darat atau Orang Hulu yang berdiam di hulu sungai-sungai besar seperti Sungai Rokan, Batang Kuantan atau Sungai Inderagiri dan Sungai Kampar, (2) orang Melayu-pesisir yang tinggal di daerah-daerah pantai atau pesisir seperti Siak, Pekan Baru, Tembilahan dan Rengat, dan (3) orang Melayu-kepulauan di pulau-pulau kecil di sebelah timur Sumatera, seperti Bintan, Lingga, Panjang, dan Batam. Orang Melayu-pedalaman perlu dibedakan dari Orang Pedalaman, sebuah istilah yang akhir-akhir ini dipergunakan untuk mengganti sebutan 'masyarakat terasing' seperti Orang Sakai, Orang Talang Mamak, Orang Bonai, Orang Petalangan, Orang Akit dan Orang Laut.

Selama masa Orde Baru, peranan sosial-ekonomi kelompok yang secara umum dikenal sebagai kelompok Melayu-Riau tersebut -- termasuk 'masyarakat terasing' -- kian hari kian merosot. Tidak ada lagi masa-masa kejayaan kerajaan-kerajaan Melayu yang di masa lalu mampu menguasai lalu-lintas perdagangan di Selat Malaka. Bahkan semangat *entrepreneurship* yang membanggakan itu tidak terlihat lagi jejak-jejaknya. Mereka tampak pasif dan terpinggirkan ketika kekuatan ekonomi yang dijalankan pendatang non-Melayu masuk dalam skala besar melalui pembangunan industri-industri raksasa,

seperti pertambangan minyak bumi, pertambangan gas bumi, industri pulp dan perkebunan kelapa sawit. Tanah pertanian dan perkebunan yang semula mereka miliki kian hari kian menyempit karena sebagian besar dijual kepada pemilik modal besar dari Jakarta dan dari Riau sendiri. Hal yang sama terjadi ketika Pulau Batam dikembangkan menjadi Pusat Bisnis Indonesia Bagian Barat melalui konsep kawasan bisnis industri internasional yang disebut SIJORI (segitiga ekonomi Singapura, Johor dan Riau), tidak ada peran serta yang berarti dari Orang Melayu Riau. Bahkan muncul pandangan yang ‘merendahkan’ bahwa penduduk ‘asli’, termasuk Orang Melayu-Riau, cenderung pasif, tak peduli dengan perubahan-perubahan yang terjadi di luar lingkungan mereka, atau resisten dan anti-pembangunan.

Kini, orang Melayu Riau menjadi sorotan dan pusat perhatian nasional, posisinya yang tadi tak dipandang sebelah mata menjadi sosok yang menggelisahkan. Betapa tidak, tidak tanggung-tanggung orang Melayu-Riau pernah menghendaki kemerdekaan mereka. Semula mereka membangun Gerakan Riau (GR) untuk mendirikan Propinsi Riau yang terpisah dari Propinsi Sumatera Tengah. Kemudian gerakan tersebut mereka kembangkan menjadi Gerakan Riau Baru (GRB) yang bertujuan membangkitkan kesadaran diri Orang Melayu-Riau dalam rangka merebut kembali hak-hak politik mereka atas tanah dan hasil alam daerah itu. Ketika tuntutan mereka tetap terabaikan, akhirnya mereka mengembangkannya menjadi Gerakan Riau Merdeka (GRM).<sup>10</sup> Walaupun gerakan ini tidak

---

<sup>10</sup> Gerakan-gerakan Melayu Riau ini, menurut Tenas Effendi, sudah dimulai sejak orang Riau ingin membentuk propinsi sendiri pada tahun 1950-an. Pada awal kemerdekaan Indonesia, daerah Riau bersama dengan Jambi dan Minangkabau termasuk ke dalam Propinsi Sumatera Tengah. Karena ingin mengatur diri sendiri maka sejak tahun 1954 mulailah tokoh-tokoh masyarakat Melayu Riau memperjuangkan bentuk propinsi sendiri. Tuntutan itu memuncak pada tahun 1957 ketika terjadi Pemberontakan Rakyat Revolusioner Indonesia (PRRI) di mana Riau menjadi basis pemberontakan. Pada tahun 1958, pemerintah Pusat mengabdikan keinginan ini, Propinsi Sumatra Tengah dipecah menjadi tiga, yakni Sumatra Barat,

berlanjut, akan tetapi tidak bisa disangkal, bibit-bibitnya sudah tertanam.

GRB pada mulanya adalah gerakan penyadaran yang dimulai oleh para penyair dan penulis Riau. GRB, menurut para tokohnya -- seperti Tenas Effendi, Al Azhar, Yusmar Yusuf dan Tabrani Rab -- merupakan sebutan untuk kegiatan-kegiatan kebudayaan yang bertujuan mengekspresikan kesadaran dan pandangan mengenai Riau melalui sajak-sajak dan karya sastra lainnya, sehingga kesadaran diri orang Melayu-Riau dibangkitkan, dan kelak kesadaran itu bisa menjadi tindakan untuk merebut kembali hak-hak mereka yang telah lama hilang. Diharapkan GRB itu akan membangunkan orang Melayu-Riau yang sebelumnya dianggap pendiam, kurang maju, dan agak kolot, agar berubah menjadi dinamik melebihi etnik mana pun di Indonesia. Terbukti bahwa hanya Riau -- bersama dengan Aceh dan

---

Jambi, dan Riau (lihat, Yusuf 1996). Setelah menjadi propinsi tersendiri, Pekanbaru dijadikan ibukota propinsi. Kota yang semula hanya sebuah pelabuhan di tepi sungai kecil itu lama kelamaan semakin besar dan banyak menyediakan lapangan pekerjaan. Di samping kegiatan-kegiatan industri yang sudah ada seperti eksplorasi minyak oleh Caltex, kegiatan-kegiatan ekonomi yang baru, seperti penebangan hutan dan perkayuan, pembangunan jalan dan gedung, industri, perkebunan, dan sebagainya, telah membuka peluang kerja bagi pendatang baru, khususnya dari Sumatra Barat dan Sumatra Utara. Pertambahan penduduk ini mengakibatkan Riau membutuhkan pasokan bahan pangan yang semakin besar yang pada umumnya didatangkan dari Sumatra Barat dan Sumatra Utara. Sebagai konsekuensi, pusat-pusat kegiatan ekonomi, seperti pasar-pasar, di Pekanbaru kian didominasi oleh para pedagang dari Sumatra Barat dan Sumatra Utara. Melihat bahwa kian hari orang Riau kian ketinggalan dalam banyak hal, maka melalui GRB - Gerakan Riau Baru, para tokoh Melayu - Riau mencoba mengingatkan kembali militansi orang Riau. Menurut para tokohnya, "politik penjahanaman penduduk tempatan" itu harus segera diakhiri melalui gerakan intelektual dan moral. Jadi, tujuan utama GRB adalah membangkitkan kembali semangat dan harga diri orang Riau bahwa mereka bukan masyarakat pasif, dan bahwa mereka bisa dan harus menjadi tuan di rumah sendiri.

Irian Jaya (Papua) -- yang berani menuntut lepas dari republik, walaupun tingkat konsistensi di antara ketiganya tidak sama. Ini adalah sebuah peristiwa politik yang baru dan penting, karena secara teoritis, jalur historis gerak dan arah politik yang tengah berlangsung di Riau sukar dijelaskan dengan pandangan evolusionisme konvensional. Gaung GRB yang bermula dari ungkapan-ungkapan sastra menjadi semakin keras dan bernuansa politik, terlebih ketika Gerakan Riau Merdeka diluncurkan ke dalam ruang wacana politik di Riau maupun nasional. Dalam konteks Gerakan Riau Merdeka inilah isu etnisitas -- dalam hal ini keMelayuan -- menjadi bagian dari proses politik yang ditafsirkan secara terus-menerus menurut kepentingan dan situasi yang dihadapi oleh elit politik Riau pada tingkat lokal maupun nasional.

### ***Islam dan Melayu: Dua Sisi Mata Uang:***

Dalam penafsiran yang berangkat dari konsep etnik yang paling dasar, maka unsur pengikat keMelayuan bagi orang Melayu-Riau adalah bahasa Melayu dan keIslaman. Berarti mereka yang bukan Islam dan tidak berbahasa Melayu tidak termasuk orang Melayu. Bagi orang Melayu-Pesisir misalnya, walaupun orang Talang Mamak, Petalangan, Sakai, dan Bonai menggunakan dialek Melayu, namun mereka bukan termasuk Melayu karena tidak beragama Islam. "Ciri-ciri dasar orang Melayu itu adalah berbahasa Melayu, beradat Melayu, dan beragama Islam," kata Wan Galib, seorang budayawan Riau terkemuka. "Bagaimanapun Melayu dan Islam tidak dapat dipisahkan, karena demikianlah sejarahnya," tambahnya. Memang penggabungan Islam dengan Melayu perlu dipahami dari proses perkembangan budaya Melayu paska kerajaan-kerajaan Islam di sekitar Selat Malaka dan pesisir Kalimantan. Karena tidak mampu menghadapi kekuatan Portugis, Belanda dan Inggris, raja-raja Melayu-Islam tersebut kemudian menggalang kekuatan bersenjata dan kesadaran kesatuan etnik dengan mengaktifkan simbol

keagamaan dan isu perang melawan orang kafir. Walaupun perlawanan mereka berhasil dipatahkan, tetapi simbol Islam dalam identitas keMelayuan sudah terlanjur melekat dalam perlawanan budaya mereka.

Mengenai perbedaan antara orang Melayu-Riau dan orang pedalaman, Wan Galib, mengatakan:

Jelas sekali bahwa orang Melayu-Riau itu berbeda dari orang pedalaman (orang Sakai, Talang Mamak, Bonai, Petalangan, dan lain-lain). Mereka datang dari asal-usul yang berbeda. Ada teori mengatakan bahwa orang Talang Mamak dan orang Sakai itu adalah orang Kubu (Jambi) yang melarikan diri. Ada pula yang mengatakan bahwa mereka (khususnya orang Talang Mamak) datang dari Sumatra Barat karena mereka menerapkan matrilineal, padahal kami orang Melayu-Riau menerapkan bilateral. Sedangkan kami orang Melayu-Riau pada mulanya datang dari pesisir yang kemudian menyebar kemana-mana hingga ke semenanjung Melaka dan Temasek. Orang-orang pedalaman itu memiliki kepercayaan tersendiri yang masih termasuk animisme. Hingga sekarang mereka masih mempraktekkan kepercayaan tersebut, dan tidak mau masuk Islam. Dialek mereka pun berbeda dari bahasa Melayu-Riau umumnya. Selain itu belum banyak orang pedalaman yang mau berkontak dengan orang Melayu Riau pada umumnya. Mereka lebih suka hidup mengasingkan diri dalam kampung-kampung mereka, jauh dari hubungan dengan masyarakat Riau lainnya.

Penafsiran konsep keMelayuan semacam ini ternyata mengundang risiko besar dan sangat tidak menguntungkan bagi penggalangan kekuatan politik. Salah satu akibat dari penafsiran tersebut adalah bahwa sejumlah etnik “pedalaman” menjadi tidak termasuk dalam kelompok Melayu-Riau. Unsur-unsur pengikat keMelayuan -- bahasa Melayu, adat Melayu, dan Islam -- menyebabkan etnik-etnik pedalaman di atas tidak memenuhi syarat

sehingga dikeluarkan dari kategori. Padahal, justru kelompok-kelompok etnik tersebut yang menyandang potensi besar dan sangat penting untuk diangkat sebagai isu tawar-menawar politik mengingat merekalah yang terkena dampak paling hebat dari pembangunan nasional yang sentralistik selama ini.

Menjadikan Islam sebagai dasar identitas keMelayuan sesungguhnya akan memperkuat kebijakan keagamaan pemerintah Orde Baru mengenai pemisahan agama dan sistem kepercayaan<sup>11</sup>. Disadari atau tidak, tokoh-tokoh Melayu-Pesisir yang dengan tegas menunjukkan posisi keMelayuan yang terpisah dari berbagai etnik “lain” di pedalaman Riau, sekaligus mencegah masuknya kelompok-kelompok etnik lain yang selama ini dipandang menganut animisme ke dalam kategori Melayu, semata-mata karena religio-primordialisme.<sup>12</sup> Tak syak pula, dalam Kongres Rakyat Riau II yang diselenggarakan pada bulan Januari 2000, tampak keras perbedaan pendapat apakah orang pedalaman diundang untuk menghadiri

---

<sup>11</sup> Secara nasional, ada skenario besar kebijakan keagamaan yang memandang sistem-sistem kepercayaan lokal sebagai bukan agama. Negara di bawah pemerintahan Orde Baru hanya mengakui lima agama besar sebagai agama resmi yang berada di bawah Departemen Agama. Sistem-sistem kepercayaan lokal dimasukkan ke dalam Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (kini Depdiknas) sebagai bagian dari urusan kebudayaan.

<sup>12</sup> Tampak jelas bahwa agama (Islam) menjadi faktor pembeda antara Melayu-Riau dan etnik-etnik lain di pedalaman. Agama (Islam) jelas dianggap memiliki kedudukan yang lebih tinggi daripada kepercayaan animisme, karena itu penggabungan Melayu-Riau dengan etnik-etnik pedalaman menjadi satu keMelayuan sukar dilakukan. Terjadi kerancuan kepentingan, antara kepentingan mendahulukan referensi agama Islam atau referensi kepentingan politik dalam menghadapi pemerintah pusat. Saat ini sebagian dari warga kelompok-kelompok etnik pedalaman tersebut memeluk agama Katolik, Protestan, dan Budha (orang Akit di Pulau Rupa dan Bengkalis). Hanya sebagian kecil yang menjadi Islam. Mereka yang menjadi Islam, sejak dahulu cenderung meninggalkan identitas etniknya, karena “masuk Islam” seringkali diidentikkan dengan “masuk Melayu” atau “menjadi Melayu”.

kongres atau tidak, meski akhirnya wakil-wakil dari pedalaman itu diundang dan hadir.

Sebagian tokoh elit Riau menyadari kerugian besar bagi Gerakan Riau Baru akibat pemisahan antara Melayu-Riau dari etnik-etnik lain di Riau yang biasa disebut sebagai “orang pedalaman” tersebut. “Fragmentasi pendapat itu akan melemahkan semangat keMelayuan”, kata Tabrani Rab, salah seorang tokoh tersebut yang juga merupakan seorang budayawan Riau terkemuka. Ia mempunyai suatu tafsiran mengenai keMelayuan yang berbeda. Bersama rekan-rekannya, Al Azhar dan Yusmar Yusuf, ia lebih suka menggunakan pendekatan geopolitik yang mengaitkan konsep keMelayuan dengan masa historis sebelum kedatangan Islam. Di sini konsep yang digunakan adalah konsep kenegerian atau kedaerahan Riau.

### ***Melayu dan Sejarah Riau: ‘KeRiauan’?***

Menurut Tabrani Rab, keMelayuan itu harus ditelusuri mulai dari sejarah pembentukannya, yaitu dari mitos-mitos tentang cikal-bakal atau nenek moyang mereka. Dari *Kitab Sejarah Melayu*, misalnya, kita dapat mempelajari mitos-mitos yang menggambarkan nenek moyang orang Melayu Riau sebagai keturunan Raja Rum. Dikatakan bahwa dua orang putera Raja Rum datang ke Bukit Siguntang Mahameru (di dekat Palembang sekarang), dan kemudian berpisah. Yang seorang, Sang Tribuwana atau Prameswara melanjutkan perjalanan ke Bintan, lalu ke Temasek (Singapura sekarang), terus ke Melaka, Johor, dan kembali lagi ke Bintan. Sang Tribuwana inilah yang sering dianggap sebagai cikal bakal dari raja-raja Melayu. Putera yang seorang lagi, Sang Sapurba, melanjutkan perjalanan ke Pagaruyung. Di tempat ini ia membangun kerajaan Pagaruyung di pedalaman Sumatera Barat sekarang. Beberapa peperangan melanda Pagaruyung dalam kurun waktu yang tidak jelas. Salah satu akibatnya, adalah bercerai-berainya penduduk kerajaan itu.

Sebagian melarikan diri ke hutan dalam kelompok-kelompok kecil dan berusaha mempertahankan hidup sendiri-sendiri. Besar kemungkinan bahwa di antara kelompok-kelompok kecil itu ada yang kemudian mengembangkan etnik-etnik kecil yang tidak berkomunikasi satu sama lain. Bukti-bukti menunjukkan bahwa ciri-ciri orang Talang Mamak, Sakai, Bonai, dan Petalangan, yang semuanya memang tinggal tak jauh dari perbatasan Riau dan Sumatra Barat kurang lebih sama dengan yang diindikasikan oleh kitab sejarah tersebut.

Dengan pendekatan geopolitik yang menyingkirkan unsur keIslaman sebagai pengikat keMelayuan tersebut, maka orang-orang pedalaman niscaya termasuk kedalam Melayu-Riau. Tak hanya itu, merekalah yang sesungguhnya prototipe Melayu-Riau. Tidak ada beda sama sekali antara Melayu Riau Pesisir yang sebelumnya dipandang sebagai prototipe, dengan orang pedalaman sebagai prototipe karena bukankah keduanya berasal dari putera Raja Rum yang satu. Bahkan Tabrani Rab tak ragu-ragu mengatakan bahwa “mereka (orang pedalaman) adalah pemilik sah negeri Riau”.

Tokoh-tokoh politik dan kebudayaan Riau seperti Tabrani Rab, Yusmar Yusuf, dan Al Azhar, selain menggunakan pendekatan sejarah geopolitik, juga menyukai konsep Riau pra-Islam. Menurut mereka, pada masa sebelum Islam masuk, Riau sudah dihuni oleh berbagai etnik dengan berbagai kepercayaan lokal. Islam sendiri datang kemudian dan menyebar ke berbagai tempat, terutama ke daerah pesisir. Tabrani Rab, misalnya, mengatakan:

Sebelum Islam masuk, Riau sudah dihuni oleh etnik-etnik lokal dengan kepercayaan-kepercayaan lokal beranekaragam. Ketika Islam masuk dan menyebar ke pelosok-pelosok Riau, tentu tidak semua terjangkau oleh Islam. Sebagian ada yang tak mau diIslamkan. Mengenai Gerakan Riau Baru, kalau konsep keMelayuan yang digunakan, maka konsep tersebut justru akan menyempitkan ruang lingkup perjuangan rakyat Riau.

Banyak etnik lain tak terlibat, atau tidak merasa dilibatkan. Konsep yang lebih memenuhi syarat adalah konsep keRiauan karena semua etnik di Riau dari masa ke masa tercakup.

Berbicara tentang hal ini, Wan Galib menyatakan tak keberatan kalau etnik-etnik pedalaman yang minoritas itu dimasukkan ke dalam kategori Melayu-Riau. “Kelompok-kelompok etnik itu tidak lagi terisolasi, dan sudah banyak di antara mereka yang masuk Islam. Memisahkan mereka dari Melayu-Riau berarti mempersempit kesempatan untuk mengIslamkan (meMelayukan) mereka,” katanya. Berpikir dalam konteks *mengIslamkan* masyarakat etnik pedalaman secara evolusioner nampaknya lebih disukai Wan Galib ketimbang menggabungkan mereka kedalam suatu kategori besar bernama “keRiauan” atau “kenegerian” tanpa Islam. “Bukankah Melayu identik dengan Islam. Tak ada Melayu tanpa Islam,” tambahnya. Ia masih bisa menerima apabila konsep keRiauan digunakan tanpa dikaitkan dengan keMelayuan karena itu berarti tidak menyangkut keIslaman. Hingga sebatas itu Wan Galib tampak sependapat dengan Tabrani Rab dan tokoh-tokoh muda lainnya.

Apabila keRiauan bisa menjadi konsep tunggal yang mencakupi semua etnik yang ada di Riau, sehingga setiap etnik tidak memiliki peluang untuk menyatakan dirinya sendiri dalam konteks politik karena adanya satu kesatuan suara politik yang berhadapan dengan pemerintah pusat, maka diharapkan tidak akan ada lagi pertanyaan yang meragukan seperti, ”Melayu apa saya ini ?” “Dalam konsep keRiauan tidak ada lagi perbedaan antara penduduk asli dan pendatang”, kata Wan Galib.

Akan tetapi, pada prakteknya konsep keRiauan, kenegerian, atau kedaerahan yang kerap kali digunakan secara silih berganti oleh para tokoh Riau ini telah melahirkan isu “putra daerah” atau “anak negeri”. Isu ini ternyata menimbulkan persoalan yang tak kalah pelik dibandingkan dengan konsep keMelayuan. Siapa yang berhak disebut

“putra daerah” atau “anak negeri”? Persoalan politik kemudian muncul, khususnya ketika konsep ini berhadapan dengan akses kepada kekuasaan, seperti pada masa pemilihan gubernur Riau. Isu “anak negeri” atau “putra daerah” selalu mengemuka.<sup>13</sup> Bahkan untuk politik di tingkat yang lebih kecil; misalnya dalam pemilihan Bupati Bengkalis pada tahun 1999, isu “putra daerah” muncul dalam pertanyaan apakah calon bupati adalah orang Bengkalis atau bukan.

### ***‘KeRiauan’ dan Pendatang: Celah-celah Konflik?***

Seperti halnya konsep keMelayuan, konsep keRiauan juga mengandung risiko politis karena semua orang dan orang tua mereka yang lahir di Riau adalah orang Riau, meski pun nenek moyang mereka bukan orang Riau (dalam pengertian bahwa mereka tidak dilahirkan di Riau). Akses ke berbagai kesempatan pun terbuka bagi semua orang sebagai akibat pendekatan geopolitik dan pra Islam itu. Dari segi populasi, konsep keRiauan menjanjikan optimisme karena

---

<sup>13</sup> Riau mengalami beberapa kali pemilihan kepala daerah yang oleh masyarakat setempat dinilai tidak adil dan terbuka. Pemerintah Pusat yang sentralistik melakukan “dropping” calon secara terang-terangan, dan didukung oleh wakil-wakil rakyat yang juga sudah “diatur” suaranya, atau mengalahkan suara wakil-wakil rakyat di DPRD yang ternyata memilih calon lain. Sebagai contoh, peristiwa pada tanggal 2 September 1985, ketika mayoritas anggota DPRD Riau memilih Ismail Suko (putra daerah) sebagai gubernur Riau, ternyata dikalahkan oleh Imam Munandar yang justru kalah suara dari Ismail Suko, karena Presiden Suharto, melalui Benny Murdani, menunjuk Imam Munandar yang purnawirawan perwira tinggi TNI-AD itu. Dua tahun kemudian, ketika Imam Munandar meninggal, wakil gubernur Baharuddin Yusuf (putra daerah) tidak secara otomatis menggantikannya karena segera Pemerintah Pusat menunjuk pejabat sementara gubernur Atar Sibero (pejabat Departemen Dalam Negeri) untuk melincinkan jalan bagi Soeripto menjadi gubernur (Rab, 2000). Dari pengalaman-pengalaman ini, logis apabila konsep “putra daerah” atau “anak negeri” menjadi semakin mengemuka dan penting pada tahun-tahun setelah kejatuhan Orde Baru.

jumlah pendukungnya menjadi banyak. Demikian pula, dengan dirangkungnya kelompok-kelompok etnik pedalaman yang minoritas, meski tak banyak mempengaruhi jumlah, paling tidak, isu kemiskinan, kesengsaraan, ketidakadilan, perampasan hak rakyat, dan sebagainya, terakomodasi dengan baik. Isu-isu semacam ini merupakan instrumen posisi tawar-menawar yang ampuh dengan pemerintah Pusat.

Lalu, bagaimana dengan para pendatang, atau orang-orang yang tidak lahir di Riau dan hidup di sana cukup lama untuk bekerja memenuhi kebutuhan hidup? Meski konsep keRiauan mencakupi aneka ragam etnik di Riau sehingga menjadi satu suara secara politik untuk menghadapi Pemerintah Pusat, konsep ini menyisihkan para pendatang yang banyak jumlahnya karena definisi. Akan tetapi, lebih memperluas cakupan definisi lebih dari “tempat lahir” nampaknya terlampaui sulit karena akan menjadikan konsep tersebut tanpa batas. Jadi, sebenarnya konsep kesatuan Melayu-Riau secara geopolitis yang diajukan Tabrani Rab mengandung kelemahan juga.

Ketika merumuskan konsep itu, pemikiran Tabrani Rab memusat pada keberadaan sejumlah etnik kecil di pedalaman yang selama ini dianggap ditelantarkan. Mereka - antara lain - adalah orang Sakai, Talang Mamak, Petalangan, Akit, dan Bonai. Maka rekonstruksi silsilah Raja Rum digunakan untuk membangun rasionalisasi bagi kesatuan keMelayuan. Kebetulan etnik-etnik kecil ini menggunakan garis keturunan matrilineal, suatu hubungan lineal yang dikait-kaitkan dengan orang Minangkabau yang sudah dikenal luas menggunakan aturan matrilineal itu.

Akan tetapi, secara stereotipikal orang Minang di Riau merasa lebih tinggi dari orang Melayu-Riau. Seorang pengurus IKM di Riau, mengatakan bahwa orang Minang di Riau lebih suka disebut sebagai orang Minang perantauan atau pendatang, dan agak keberatan kalau mereka disamakan sebagai Melayu-Riau meski pun sama-sama beragama Islam. Orang Minang merasa bahwa mereka memiliki sifat

kerja keras di perantauan lebih dari orang Melayu-Riau di negeri sendiri. Dalam kenyataan, seperti seorang informan mengatakan, orang Minang memang lebih sukses dari segi ekonomi dan pendidikan dibandingkan oleh Melayu-Riau. Ia juga mengatakan bahwa konsep-konsep keMelayuan, keRiauan, atau kedaerahan hanya permainan elit politik Riau yang memiliki kepentingan membangun kekuatan untuk menghadapi Pusat (Jakarta). Masyarakat awam -- maksudnya, bukan elit politik -- tak banyak mengetahui, atau bahkan tidak mengetahui, mengenai permainan konsep-konsep tersebut. Mereka tetap merasa sebagai orang Batak, orang Minang, orang Bugis, orang Banjar, dan sebagainya. Bahkan, kelompok-kelompok etnik kecil di pedalaman, seperti orang Sakai dan orang Talang Mamak, menganggap orang Melayu masih tetap dominan, sehingga mereka secara sadar masih menjaga batas-batas kelompok mereka dari orang Melayu-Riau. Misalnya, upaya mereka untuk menuntut kembali tanah milik kelompok mereka yang dijadikan lahan industri umumnya tidak mengatasnamakan 'kesatuan Melayu-Riau', melainkan atas nama kelompok etnik mereka sendiri.

Mencuatnya konsep keMelayuan dalam wacana politik Riau kontemporer, tak urung menciptakan proses politik internal tersendiri di kalangan etnik-etnik, khususnya tokoh-tokoh etnik di Riau. Harapan dan kekuatiran melanda para tokoh; di satu pihak, terbuka kesempatan untuk mengekspresikan diri sebagai sebuah etnik sebagai produk reformasi dalam politik, tetapi di pihak lain, konsep keMelayuan yang semakin mengemuka telah menimbulkan kekuatiran karena konsep ini dalam prakteknya kelak dapat menggusur etnik-etnik yang selama ini dianggap tidak termasuk Melayu-Riau.

Bagi para pendatang, misalnya, konsep keMelayuan dan keRiauan menjadi unsur pembeda antara mereka dengan orang-orang yang dianggap termasuk Melayu-Riau, dan sekaligus mengingatkan bahwa mereka berada di "daerah orang lain". Pengorganisasian di kalangan pendatang pun lalu diintensifkan, terlebih mereka yang

merasa memiliki posisi ekonomi yang lebih kuat daripada orang Melayu-Riau. Sebagian besar pedagang besar dan menengah yang ada di kota-kota Riau memang pendatang. Berdasarkan sebutan mereka sendiri, mereka antara lain adalah orang Minang (terbesar), orang Medan, orang Cina, orang Bugis, dan orang Palembang. Sedangkan orang Melayu Riau yang sukses dalam lapangan ekonomi hanya sedikit, dan kebanyakan mereka bekerja di sektor pertanian, perkebunan, dan sebagian lagi menjadi pegawai menengah dan rendah di kota-kota. Pengorganisasian di antara para pendatang menjadi lebih intensif ketika persoalan stereotip kebudayaan ikut campur dalam interaksi antar kelompok etnik. Sebagai contoh, di kalangan pendatang masih hidup anggapan stereotipikal bahwa orang Melayu-Riau itu kurang suka bekerja keras, pasif, dan selalu berpikir ke masa lampau. Seorang pendatang yang sudah puluhan tahun berbisnis di Pekan Baru mengemukakan ungkapan olok-olok mengenai orang Melayu-Riau, sebagai berikut: “Bagi mereka (orang Melayu-Riau) kalau bisa memperoleh uang tanpa bekerja keras (*keje tak keje*), mereka lebih suka tak bekerja. *Keje seribu rupiah, tak keje lima ratus. Keje tak keje seribu lima ratus. Lebih baiklah keje tak keje* (kalau bekerja dapat seribu rupiah, kalau tak bekerja dapat lima ratus. Kerja tak kerja dapat seribu lima ratus. Maka lebih baik kerja tak kerja).”

Respons yang cukup kentara terhadap konsep keMelayuan datang dari etnik Minangkabau. Beberapa pagelaran budaya yang diadakan oleh Ikatan Keluarga Minang (IKM) di Pekan Baru dan Dumai beberapa waktu berselang jelas menyandang misi untuk mengangkat identitas keMinangkabauan di tengah masyarakat Melayu-Riau. Mereka memasang spanduk besar berbunyi “Di Mana Bumi Dipijak di Sana Langit Dijunjung”, suatu slogan klasik orang Minangkabau ketika berada di rantau. “Sejak dahulu kami orang Minang sudah merantau ke mana-mana. Kemana pun kami pergi di situ kami selalu mampu menyesuaikan diri. Sampai di Eropah atau Amerika pun kami ada,” demikian kata Syafrizal Gucci, orang Minang yang sudah puluhan tahun berbisnis kelapa sawit dan

onderdil mobil di Riau. Pak Gucci yang kelahiran Pariaman, Sumatra Barat, juga pengurus Gerakan Muda Pariaman (GEMPAR)<sup>14</sup> yang berkedudukan di Pekan Baru.

Pengamatan menunjukkan bahwa orang Minangkabau mendominasi sektor perekonomian -- khususnya pasar -- dari kota-kota hingga pedesaan. Di kota-kota besar, seperti Pekan Baru, Dumai, Tanjung Pinang dan Batam, merekalah yang memiliki sebagian besar toko di pusat kota di samping orang Cina yang kebanyakan mengembangkan perdagangan berskala lebih besar, seperti agen penyalur, agen pengumpul atau pedagang grosir. Di kota kecil seperti Pasir Pengarayan, Kabupaten Kampar, orang Minangkabau menguasai mekanisme pasar mulai dari pengadaan barang hingga makelar jalanan, sehingga di pasar kita lebih sering mendengar logat Minangkabau ketimbang bahasa Melayu sendiri. Orang Bugis dan Banjar, di samping menguasai berbagai bisnis kelautan, seperti transportasi laut, penangkapan dan perdagangan hasil laut, juga mengolah lahan pertanian daerah pasang surut di delta dan muara sungai-sungai besar, seperti di daerah Tembilahan, Kuala Enok dan di desa-desa nelayan di pesisir Riau Daratan. Orang Jawa secara komunal hidup di kantong-kantong permukiman transmigrasi dan perkampungan buruh perkebunan besar di seluruh pelosok Riau. Orang Medan (biasanya merupakan sebutan untuk orang Batak) menguasai lapangan industri kecil, perbengkelan, perkebunan kelapa sawit, dan jual-beli tanah. Orang Medan juga sudah masuk ke pelosok-pelosok Riau, termasuk ke tengah-tengah pemukiman orang Talang Mamak yang berada di perbatasan Riau dengan propinsi Sumatra Barat dan Jambi, dan ke wilayah pemukiman orang Sakai di

---

<sup>14</sup> Sebenarnya organisasi-organisasi etnik di Riau bukan gejala baru. Hampir setiap etnik besar memiliki organisasi yang berfungsi menghimpun warganya untuk tujuan-tujuan sosial dan ekonomi. Oleh karena itu, GEMPAR hanya salah satu dari banyak organisasi yang ada. Perbedaannya, GEMPAR adalah organisasi yang cukup besar karena anggotanya cukup banyak, memiliki kantor sendiri, dan pernah menjadi bagian dari pendukung Golongan Karya pada masa lalu.

daerah Duri dan Dumai. Pak Riang, pemimpin etnik Talang Mamak, misalnya, baru saja menjual sebidang tanahnya kepada seorang Medan, Pak Sinaga, yang tinggal hanya kira-kira 200 meter dari rumahnya. “Tanah itu akan digunakan untuk memperluas bengkel motornya,” kata Pak Riang. Orang Medan (Batak) yang beragama Kristen nampaknya tidak mengalami persoalan adaptasi tinggal di tengah orang Talang Mamak. Orang Talang Mamak di kampung Pak Riang dapat menerima Pak Sinaga antara lain karena mereka sesama Kristen. Di dinding rumah Pak Riang sendiri, seperti halnya di beberapa rumah orang Talang Mamak lainnya, terpasang salib yang kelihatannya dipasang secara khusus dan rapi. Keengganan Melayu-Riau memasukkan orang Talang Mamak ke dalam kategori Melayu mungkin juga disebabkan oleh kenyataan ini, bahwa orang Talang Mamak lebih banyak yang memeluk agama Kristen daripada Islam.

Membangun konsep keMelayuan ibarat meraba dalam gelap, ditafsir secara samar-samar, lalu dibiarkan mengambang, karena para elit politik dan kebudayaan Riau cukup menyadari bahwa wacana keRiauan, kedaerahan, dan “putra daerah” masih mengundang risiko besar, terutama berkaitan dengan kaum pendatang. Sebagai contoh, tokoh intelektual muda Riau keturunan Minangkabau, Kapitra Ampera, menilai gerakan perjuangan rakyat Riau tersebut cenderung primordial dan etnosentris. “Cara-cara memperjuangkan “anak daerah” seperti itu bisa menjadi pisau bermata dua; sisi yang satu menyayat hubungan dengan Pusat, sisi yang satu lagi mengiris tali persaudaraan dengan etnik-etnik pendatang yang menetap,” katanya. Selanjutnya dikatakannya:”nasionalisme pada masa kini tidak lagi ditentukan oleh genealogis, tetapi oleh *citizenship*, kewarganegaraan. Saya khawatir melihat akhir-akhir ini lembaga-lembaga formal dan informal mencoba memicu dan memanipulasi primordialisme. Kalau nanti terjadi kerusuhan antar etnik di sini, jangan salahkan pendatang karena jelas bukan keinginan mereka.”

Menurut Kapitra Ampera yang sarjana hukum dan pengacara itu, pada masa Orde Baru Riau memang terkooptasi oleh Pusat, tetapi

tak seorang pun orang Padang (baca: Minangkabau) yang menjadi pimpinan tertinggi di daerah ini. “Akan tetapi sebagai pendatang yang menetap dan bekerja keras di alam Riau, tentu mereka berhak menikmati kemajuan, mengenyam pendidikan tinggi, bergaul dengan pihak-pihak lain, dan mengembangkan kegiatan-kegiatan ekonomi. Tak semua orang Minang bekerja di sektor perdagangan, sebagian juga ada yang bekerja sebagai karyawan, dosen, praktisi hukum (seperti saya), dokter dan lain-lain. Peran orang Padang yang banyak dipersoalkan adalah pasar untuk *sembako* dan rumah makan. Sebenarnya kalau dihitung-hitung penguasaan pasar oleh orang Padang itu tidak mempengaruhi atau mengganggu kebijakan politik daerah setempat, dan selama ini tidak pula pernah memancing gesekan sosial. Orang Melayu-Riau sendiri lebih suka menjadi pegawai yang kurang berisiko...” tegasnya.

Tanggapan Kapitra itu diungkapkannya berkenaan dengan semakin meluasnya tuntutan GRB. Gerakan yang bermula dari kegiatan-kegiatan kesenian dan sastra berupa pembacaan puisi, menggelar drama, atau pembahasan karya sastra yang berisikan kritik terhadap pemerintah, kini meluas menjadi tuntutan agar penguasaan sumberdaya alam demi masa depan Riau yang lebih baik. Orang mulai bicara mengenai tanah, lahan pertanian, area perkebunan, hutan, dan lokasi-lokasi tambang. “Kalau gerakan itu diteruskan dan dibiarkan berkembang, maka tak lama lagi kita akan menyaksikan *big bang*, sebuah ledakan besar akan terjadi. Percayalah sama saya, kita sedang menunggu suatu perpecahan besar,” kata Kapitra. Dalam pandangannya:

Sebenarnya logis saja kalau orang Melayu-Riau menuntut kembali hak-hak yang hilang itu. Salah satu contoh konkrit, para pengusaha besar di Riau kurang suka membina hubungan dekat dengan orang Melayu setempat. Mereka mengembangkan stereotip bahwa orang Melayu itu bodoh, malas, tidak disiplin, dan sebagainya. Atas dasar itu mereka lebih suka mendatangkan tenaga kerja dari luar, khususnya dari Jawa yang dianggap rajin, dan taat pada

pekerjaan. Padahal alasan sesungguhnya adalah tenaga kerja dari Jawa dapat dibayar lebih murah, dan tidak perlu berhadapan dengan tuntutan-tuntutan hak penduduk asli yang mereka khawatirkan apabila merekrut orang Melayu *tempatan*. Para pengusaha besar itu tak lain adalah perpanjangan tangan orang Pusat; mereka membawa kepentingan-kepentingan penguasa Pusat, sehingga terjadilah proses *penjahanaman* secara sistematis.”

Sementara itu, individu Melayu-Riau tertentu yang kebetulan memiliki kekuasaan justru tidak memihak ke orang Melayu-Riau dalam menghadapi kasus-kasus ketidakadilan perlakuan perusahaan-perusahaan besar itu, akan tetapi secara sengaja memanfaatkan emosi masyarakat untuk memperkokoh kekuasaan demi kepentingannya sendiri. “Ketika ada kelompok Melayu-Riau yang mengalami tekanan dari pengusaha, tak satu pun penguasa Melayu setempat yang membela atau menunjukkan rasa solidaritasnya,” kata Pak Azrial, seorang pengusaha Minangkabau yang sudah 20 tahun lebih tinggal di Riau. Selain itu, di antara kelompok-kelompok dalam etnik Melayu-Riau sendiri tidak terjalin persatuan dan kesamaan pendapat. Maka, permasalahan waduk Koto Panjang yang menenggelamkan ribuan hektar lahan penduduk dan puluhan nagari dibiarkan sebagai masalah orang Koto Panjang sendiri. Persoalan tanah ulayat masyarakat Tambusai yang dikuasai pengusaha besar dari Medan tinggal menjadi persoalan orang Tambusai. Hal yang sama, kecuali yang dilakukan Tabrani Rab dan kawan-kawan pada tahun-tahun belakangan ini, tidak ada kelompok Melayu-Riau yang peduli terhadap orang Sakai yang tergusur semenjak tanah mereka diolah oleh PT Caltex dan PT ADE. Mengamati kenyataan ini, tak mengherankan kalau beberapa tokoh pendatang di Riau mengatakan pesimis akan keberhasilan gerakan keMelayuan maupun GRB. “Itu kan hanya gertak politik kosong segelintir tokoh Melayu-Riau,” kata mereka. Memang, pada kenyataannya secara umum masyarakat Riau -- termasuk pendatang -- masih memiliki stereotip negatif terhadap orang pedalaman. Sampai sekarang mereka masih dianggap sebagai ‘terkebelakang’, ‘anti-kemajuan’, ‘pasif’, ‘pemalas’, dan sebagainya. “Untuk mengetahui

orang pedalaman -- dalam hal ini orang Sakai, itu mudah saja. Lihat saja mereka tidak pakai sandal kalau pergi ke mana-mana. Kalau di pasar Anda ketemu orang yang tak pakai terompah, pasti dia orang Sakai”, kata seorang pendatang.

Gerakan Riau Baru juga kurang mendapat dukungan dari kalangan birokrat Melayu-Riau sendiri. Ada anggapan umum bahwa orang Riau yang sudah menjadi Bupati lebih suka menjaga agar kedudukannya jangan sampai hilang, atau jatuh ke tangan orang lain. Dapat kita saksikan bahwa pada masa kini jabatan Gubernur Riau sudah di tangan “putra daerah” Riau sendiri, bahkan sebagian besar jabatan di bawahnya seperti Wakil Gubernur, Sekretaris Daerah, Asisten Gubernur, Bupati, Camat sudah di tangan anak daerah. Akan tetapi masih ada Bupati, putra daerah Riau, yang membuat keputusan-keputusan yang merugikan rakyat. “Para Bupati tersebut merugikan karena tidak mengakui hak-hak ulayat rakyat,” kata seorang informan. Seorang mantan pejabat menangkis tuduhan itu dengan alasan bahwa garis-garis kebijakan itu sudah baku diatur secara nasional oleh Pusat. “Sungguh pun kami tidak dapat mengakui hak-hak ulayat, karena kebijakan dari Pusat memang demikian, kami sudah berupaya memberikan pengganti berupa lahan yang kami nilai setara kepada penduduk asli,” tukasnya. Dalam kenyataan, memang benar bahwa pemerintah daerah “memberi tanah” kepada orang Melayu-Riau yang dirugikan. “Sejauh catatan kami, belum ada kasus penolakan dari penduduk. Mereka menerima pemberian ganti rugi tersebut, akan tetapi beberapa bulan kemudian tanah itu habis dijual. Mengapa dijual? Karena harga tanah mahal. Sebenarnya, mereka sendiri malas memanfaatkannya, jadi lebih baik dijual saja. Langsung dapat uang, tak usah capek-capek. Gayung bersambut pula. Tanah penduduk asli laris dibeli orang luar, terutama oleh orang-orang Batak. Karena harga tanah penduduk asli pada mulanya murah, maka banyak orang Batak yang membeli tanah mereka untuk dijadikan kebun kelapa sawit,” tambah mantan pejabat tersebut.

Tenas Effendi, tokoh politik dan kebudayaan Riau, menyayangkan bahwa selama ini tidak ada pemeriksaan atau pengukuran ulang lahan oleh pihak pemerintah. Pernah sekali pengukuran ulang dilakukan oleh sebuah perusahaan perkebunan, namun luas arealnya tidak seberapa. Penduduk asli setempat melalui yayasan-yayasan dan lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang memfasilitasi kepentingan mereka sudah berkali-kali mendesak pemerintah daerah agar hutan-hutan yang dibuka oleh perusahaan-perusahaan tersebut diukur kembali. Desakan ini tidak dapat dipenuhi pemerintah dengan alasan tidak ada dana untuk uji pengukuran. Sebenarnya, dana untuk pengukuran ulang itu dapat dimintakan dari perusahaan-perusahaan yang bersangkutan, akan tetapi tidak ada perusahaan yang mau. Dalam hal ini, pemerintah daerah tidak memiliki kekuasaan untuk memaksa perusahaan untuk melaksanakan uji pengukuran karena surat-surat keputusan pembukaan lahan ditandatangani oleh Pemerintah Pusat, bukan Pemerintah Daerah.

Tokoh-tokoh elit politik dan kebudayaan Riau sesungguhnya menyadari bahwa sangat sukar untuk menjadikan sebuah konsep keMelayuan untuk semua etnik yang ada di Riau. “Sekali pun konsep keMelayuan berhasil diangkat sebagai simbol perjuangan rakyat Riau, landasan berfikirnya masih sama dengan Orde Baru, yaitu konsep kemajemukan etnik,” kata Pak Kapitra. Bagaimana pun konsep etnik biasanya merujuk kepada suatu pemikiran kategoris mengenai “orang-orang” yang memiliki ciri-ciri yang sama. Secara tradisional, konsep etnik dikaitkan dengan muatan ciri-ciri fisik-biologis sehingga pada masa lampau konsep etnik tersebut seringkali digunakan bersama dengan konsep ras. Dasar pemikiran yang demikian itu melemahkan kekuatan konsep keMelayuan karena akhirnya “keberhasilan” konsep tersebut sepenuhnya berada di tangan anekaragam etnik yang ada di lapangan. Oleh karena itu, sejumlah tokoh-tokoh Melayu-Riau membiarkan keberadaan konsep keMelayuan yang mengambang, dan memilih untuk tidak lagi membicarakan tafsir konsep itu secara internal karena pengalaman selama beberapa tahun terakhir ternyata tidak ada kata sepakat

mengenai jawaban atas pertanyaan, “siapa orang Melayu-Riau itu ?” Para tokoh elit Riau sendiri saling silang pendapat mengenai persoalan definisi tersebut.

Bahkan, perdebatan soal keMelayuan atau keRiauan juga terjadi di kalangan orang asal Riau yang berada di luar Riau. Dengan membesarnya potensi kekuasaan Riau di masa yang akan datang -- kendati tidak harus merdeka -- telah menarik kembalinya politisi Riau yang tinggal di luar Riau, khususnya Jakarta, padahal pada mulanya mereka tidak menaruh perhatian pada daerah asal mereka itu. Tokoh birokrat asal Riau yang besar di bidang militer, dan pernah menjadi menteri dalam kabinet Orde Baru, adalah Let.Jen (Purn) Syarwan Hamid. “Sebagai tokoh di tingkat nasional yang pernah menjadi Kepala Staf Sosial Politik (Kasospol) ABRI dan Menteri Dalam Negeri Syarwan Hamid secara teoritis memiliki kapasitas besar (barangkali terbesar) untuk memimpin Riau pada suatu saat kelak apabila Riau memperoleh otonomi penuh atau bahkan merdeka. Akan tetapi, ada kelemahan besar dalam pendekatannya mengenai “siapa orang Riau”. “Menurut Syarwan Hamid,<sup>15</sup> orang Riau adalah semua

---

<sup>15</sup> Menurut Syarwan Hamid langkah menuju pemberdayaan daerah sesudah reformasi diwujudkan secara konstitusional dalam Undang-Undang Otonomi Daerah Tahun 1999, yang dikenal sebagai UU No.22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah, dan Undang-Undang Nomor 25 Tahun 1999 tentang Perimbangan Keuangan antara Pemerintah Pusat dan Daerah. Bagi Syarwan Hamid pilihan terbaik rakyat Riau adalah federasi karena dengan bentuk federasi ini Riau lebih leluasa menentukan sejauh mungkin sumberdaya ekonomi yang akan dikirim ke pusat. Apabila Riau memiliki 50 persen saja total hasil buminya, maka Riau akan kaya, perguruan tinggi terkenal akan ada di Riau, Kota Pekan Baru akan menjadi jantung Pulau Sumatra. Dalam bentuk federasi Riau akan menjadi negara bagian yang berhak mengembangkan sendiri bidang kehidupan sesuai dengan potensi daerahnya, tidak ada urusan dengan pemerintah Pusat kecuali menyangkut hubungan luar negeri, bidang keamanan dalam negeri, moneter, dan pengadilan. Di negara bagian, yang berkuasa adalah Pemerintah Daerah, yang menentukan peraturan daerah, membentuk dan memberi tugas serta

anak bangsa yang peduli dan turut memikirkan nasib orang Riau, termasuk persoalan lingkungan dan kebudayaannya. Jadi, orang Riau tidak hanya etnik-etnik yang sejak masa lampau menghuni negeri ini, melainkan orang Riau yang tinggal di mana pun di Indonesia, dan semua anak bangsa yang peduli terhadap nasib Riau”, demikian kata seorang tokoh politik Riau.

“Ungkapan Syarwan Hamid seperti pisau bermata dua,” demikian kata seorang tokoh politik Riau yang lain. “Menyadari dirinya sejak lama tidak lagi tinggal di Riau, dan melihat kesempatan untuk mencapai kekuasaan tampak membesar dengan adanya otonomi daerah, beliau mulai ikut dalam membicarakan konsep dan definisi keMelayuan dan keRiauan,” tambahnya. Memang, dalam kenyataan, pendapat Syarwan Hamid tersebut tidak bersambut di kalangan masyarakat Riau sendiri bukan hanya karena ruang lingkup konsepnya terlalu luas, melainkan juga karena tokoh ini kurang populer. Ia dianggap sudah lama meninggalkan Riau. “Beliau kan tak pernah memperhatikan Riau ketika Pak Harto berkuasa,” kata seorang informan.

### ***Kesadaran Melayu Semesta***

Manakala konsep keMelayuan mengalami ‘kemandekan’ dalam penafsirannya -- sebagaimana telah dibicarakan di atas -- suatu jalan tengah harus diupayakan. “Sebaiknya kita maju ke depan, bukankah kita berada di dalam tatanan global. Padahal orang Melayu ada di mana-mana?” kata Tabrani Rab yang sudah berkali-kali menghadiri pertemuan Dunia Melayu seperti di Malaka (1970), Johor

---

menerima pertanggungjawaban kepolisian. Permasalahan Riau, menurut Syarwan Hamid, adalah lemahnya sosialisasi bentuk negara federal kepada masyarakat, sehingga konsep federasi secara umum belum difahami masyarakat Riau (Hamid, 2000).

Baru (1983), Colombo (1985), dan Brunei (1986). Ia menyimpulkan adanya pemahaman-pemahaman keMelayuan yang lebih global sifatnya, suatu sifat yang dapat menafikan tiga pilar keMelayuan yang lama, yakni adat-istiadat, bahasa, dan agama Islam, di samping menafikan batas-batas kewilayahan nasional suatu negara.

Oleh karena itu, bercermin pada kenyataan bahwa sangat banyak variasi orang Melayu di berbagai tempat di dunia, dan banyak contoh menunjukkan bahwa orang-orang Melayu internasional itu tidak memiliki ciri-ciri yang sama, misalnya tidak menggunakan bahasa dan agama yang sama, namun mereka tetap merasa satu Melayu dan satu kesadaran keMelayuan, maka para tokoh kebudayaan Melayu-Riau mulai berfikir ulang untuk mengembangkan sebuah konsep keMelayuan yang baru, yakni konsep keMelayuan yang didukung oleh semua etnik di Riau. Konsep Melayu sebagai etnik harus ditinggalkan.

Beberapa tokoh kebudayaan Riau kemudian sibuk merumuskan konsep keMelayuan yang “lebih maju” dengan mengkaji keluasan jangkauan konsep tersebut keluar negeri Riau. Mereka mulai belajar dari negeri jiran, Malaysia. Sebagai contoh, mereka mempelajari konsep keMelayuan yang mengandung multikulturalisme, khususnya agama, yang sedang dikembangkan oleh etnik Melayu di Serawak dan Sabah, Malaysia. “Apabila dunia keMelayuan dapat menembus batas-batas agama ini, maka keMelayuan akan menjadi konsep yang kuat di masa yang akan datang,” kata Al Azhar. Selanjutnya ia mengutip perkataan negarawan Filipina, Jose Rizal, pada tahun 1945 bahwa Filipina adalah bagian dari Melayu, dan bahasa Tagalog itu adalah bagian dari bahasa Melayu. Pendapat Jose Rizal tersebut diuraikan oleh Z.A. Salazar, seorang ilmuwan Philipina, yang mengkaitkannya dengan fakta sejarah bahwa sejak lama pemerintah kolonial Portugis telah menyadari kedudukan apa yang mereka sebut sebagai *Felipines* -- berikut penduduknya -- merupakan bagian dari suatu kesatuan geografis budaya, yaitu *Malayos* atau ‘Peradaban Melayu’ yang

mendasari pengidentifikasian diri Rizal dan pengikutnya sebagai ‘orang Melayu’, dan mendasari pembentukan konsep Maphilindo (Malaysia, Philipina dan Indonesia) sebagai kesatuan *Pan-Malayan* (Salazar, 1986:2).

Salah satu strategi memperkuat keMelayuan di Riau yang mulai dikembangkan oleh para tokoh budaya dan politik Riau adalah dengan mengembangkan komunikasi dan dialog dengan orang-orang Melayu di berbagai negeri. Singkatnya, meng-*internasionalisasi*-kan keMelayuan. Selama ini sudah beberapa kali diadakan dialog budaya Melayu antara orang Melayu-Riau dengan orang Melayu di Malaysia. Salah satu di antaranya adalah dialog yang dilaksanakan pada Februari 2000. Dalam pertemuan budaya tersebut ditekankan betapa banyak persamaan antara Melayu-Riau dan Melayu di semenanjung, dan kemudian silsilah yang berakhir dengan kesamaan-kesamaan pun di(re)konstruksi. Sampai sejauh mana perkembangan konsep keMelayuan yang baru ini, belum dapat kita saksikan. Bagaimana pun konsep keMelayuan masih ibarat “ruang samar-samar”. Barangkali benar kata William Shakespeare dalam karyanya, *Take All That*, tentang apa makna “penyamaran”, mengapa orang harus bertopeng? Agar orang dapat memperoleh kebebasan! Dalam konteks ini, berarti kebebasan untuk melakukan (re)konstruksi mengenai *self* dan *others*.

### **Dayak – Kutai – Bugis: ‘embedded historical conflict?’**

Isu etnisitas di Kalimantan Timur merupakan bagian dari kesadaran tentang kenyataan sehari-hari yang menggambarkan pluralitas etnis yang sesungguhnya, karena keberadaan orang Dayak, orang Kutai, orang Bugis, orang Banjar, orang Jawa, orang Cina (Tionghoa), orang Madura, orang Batak, orang Manado, orang Minang, orang Bali, orang NTB, orang NTT, dan lain-lain -- di kota Samarinda khususnya -- menunjukkan hal ini. Setiap penduduk Kalimantan Timur mengetahui dan mengakui identitas etnisnya secara jelas karena

kategori-kategori budaya yang dipakai untuk mengidentifikasi keetnisan seseorang, seperti bahasa, masih sangat dipertahankan. Seperti dikatakan oleh Patji dkk. (2000), “[k]omunitas Samarinda pada umumnya menggunakan bahasa etnik yang mendominasi suatu lingkup kegiatan” (hal. 161). Walaupun demikian, bahasa Banjar cenderung dipakai oleh berbagai kelompok etnis tersebut sebagai bahasa sehari-hari, di samping bahasa Indonesia yang umumnya dikuasai oleh kebanyakan dari mereka. Hal ini digambarkan oleh Patji dkk. sebagai berikut: “Misalnya di pasar ada lima orang sedang berbincang, bincang, tiga di antaranya adalah orang Banjar, maka biasanya mereka akan menggunakan bahasa Banjar ... Hal yang sama terjadi pada lingkungan pergaulan anak-anak. Di sekolah, apabila teman-teman sepermainan atau sekelasnya kebanyakan adalah orang Banjar, maka seorang anak Bugis akan menggunakan bahasa Banjar dengan fasih, sama seperti halnya seorang anak Jawa menggunakan bahasa Bugis dan bahasa Banjar. Menariknya, penggunaan bahasa etnik ini bahkan juga terjadi di kantor-kantor pemerintah. Misalnya di kantor Gubernur, orang menggunakan bahasa Banjar karena yang bekerja di sana kebanyakan adalah orang Banjar” (Ibid.). Pemilihan bahasa Banjar sebagai bahasa sehari-hari, menurut beberapa informan, adalah karena bahasa Banjar lebih mudah dipahami daripada bahasa Bugis ataupun bahasa Kutai.

Terlepas dari katagori-katagori yang ada, secara umum setiap kelompok etnis di Kalimantan Timur menempatkan diri mereka secara ‘setara’ dalam sebuah konstelasi etnisitas, seperti yang diyakini oleh berbagai kalangan di masyarakat kota Samarinda sendiri, bahwa tidak ada suku bangsa yang menjadi mayoritas di sini. Walaupun ada suku bangsa yang jumlahnya kecil sekali, suku-suku bangsa yang terbesar, seperti Dayak, Banjar, Bugis, Jawa dan Cina (Tionghoa), oleh beberapa informan, dikatakan dalam keadaan berimbang<sup>16</sup>. Barangkali menjadi

---

<sup>16</sup> Patji dkk. (2000) melihat bahwa “[p]ada saat ini tampaknya kota Samarinda didominasi oleh tiga kelompok etnik, yaitu Bugis, Banjar dan Jawa” (hal. 160), walaupun mereka tidak menjelaskan mengapa mereka bisa

sangat tepat untuk mengatakan bahwa ada “*imagined equilibrium*” di dalam masyarakat Kalimantan Timur, khususnya di Samarinda.

Akan tetapi, apabila kita melihat kondisi sosial-budaya masyarakat Kalimantan Timur dari kaca mata yang lain, yaitu dari perspektif sejarah perkembangan wilayah, tampak bahwa gambarnya menjadi berbeda sama sekali. Sejak awal Kemerdekaan Indonesia<sup>17</sup> sampai pada tahun 1998, propinsi Kalimantan Timur yang luas wilayahnya sebesar 211.440 km<sup>2</sup> -- atau seluas satu setengah kali Pulau Jawa dan Madura – secara administratif pemerintahan hanya terbagi atas: 2 wilayah pembantu gubernur, 4 kabupaten (Pasir, Kutai, Berau dan Bulungan), 3 kotamadya (Samarinda, Balikpapan dan Tarakan), 1 kota administratif (Bontang), 87 kecamatan dan 1.214 desa/kelurahan definitif. Oleh karena itu tidak mengherankan apabila pada awal era reformasi (tahun 1999-2000) terdapat tuntutan untuk memekarkan kabupaten Kutai – kabupaten terluas (95.046 km<sup>2</sup> dengan 38 kecamatan dan 472 desa)<sup>18</sup> -- menjadi 3 kabupaten, yaitu Kutai, Kutai Barat dan Kutai Timur,

---

menyimpulkan hal yang demikian ketika mereka sendiri mengakui bahwa “[d]i kota Samarinda sendiri tidak dikenal adanya komposisi penduduk berdasarkan kelompok etnik yang tercatat secara resmi, misalnya oleh lembaga-lembaga pemerintahan seperti BPS” (hal. 153).

<sup>17</sup>Menurut Tjilik Riwut (1993), pada awal tahun 1950 Kalimantan Timur terdiri dari 3 daerah otonom, yaitu: Daerah Istimewa Kutai, Daerah Istimewa Berau dan Daerah Istimewa Bulungan. Baru setelah Undang-undang No. 27 tahun 1959 dikeluarkan, status daerah-daerah tersebut diubah menjadi daerah tingkat II/kabupaten, dan Daerah Istimewa Kutai dipecah menjadi 3 buah daerah otonom, yaitu: Kabupaten Kutai, Kotamadya Samarinda, dan Kotamadya Balikpapan. Selain itu, daerah Pasir yang sebelumnya masuk ke wilayah Kalimantan Selatan dikembalikan ke wilayah Kalimantan Timur (hal. 44). Sebagai catatan, Samarinda sendiri resmi menjadi ibu kota Kalimantan Timur pada tanggal 1 Januari 1957 (Ibid., hal. 49).

<sup>18</sup> Dalam buku Coomans disebutkan luas kabupaten Kutai adalah 91.027 km<sup>2</sup> dengan 29 kecamatan dan 383 desa (1987:2).

dan meningkatkan status kotif Bontang menjadi kotamadya. Dalam kaitan pemekaran inilah isu ‘kepemimpinan putra daerah’ semakin mencuat ke permukaan, dan dalam konteks ini pula konflik politis antara ‘identitas keDayakan’ dan ‘identitas Kutai-Bugis’ terlihat sangat jelas. Konflik ini tidak bisa dilepaskan dari pengalaman historis kelompok-kelompok tersebut tentang hubungan di antara mereka yang bisa ditelusuri sampai pada masa sebelum kekuasaan kolonial Belanda, pada waktu dimulainya pembedaan antara Daya(k) dan *Halo*’.

*Halo*’ adalah sebutan dalam bahasa Daya(k) untuk penduduk pantai Kalimantan Timur yang beragama Islam, sedangkan Daya(k) adalah nama bagi penduduk pedalaman yang tidak beragama Islam (Coomans, 1987:2). Istilah *Halo*’, yang sama artinya dengan masuk Islam, menurut Coomans, menunjukkan “gagasan orang Daya bahwa mereka yang masuk agama Islam memisahkan diri dari segala ikatan sosial semula, membuang segala adat-istiadat yang diwariskan dari nenek moyang” (Ibid., hal. 31-32). Dengan demikian, “[p]emeluk Islam muncul sebagai suatu ikatan religius, politik, dan sosio-ekonomis”, karena mereka “tidak mencari hubungan sosial dengan orang Daya yang dianggap kafir. Bahkan untuk menjaga agar mereka tidak najis, hubungan sosial dengan keluarga-asal semakin dikurangi” (Ibid., hal. 32). Oleh karena orang Daya(k) “merasa diri dipandang rendah” dengan pemisahan tersebut, maka mereka pun “tidak mencari hubungan sosial” dengan orang *Halo*’. Akibatnya, tampak “ada ketegangan antara kedua kelompok penduduk” tersebut (Ibid.). Menurut Coomans, ketegangan ini kemudian diperkuat dengan “adanya perlakuan yang tidak sama bagi orang Islam dan bagi orang Daya di bidang hukum dan pajak” (Ibid.). Sayangnya Coomans tidak menjelaskan perbedaan perlakuan di bidang hukum dan pajak tersebut baru terjadi di masa kekuasaan kolonial Belanda ataukah sudah terjadi pada masa sebelumnya. Yang jelas, perbedaan antara Daya(k) dan *Halo*’ ini masih terus dirasakan sampai sekarang. Cetusan-cetusan perasaan orang Dayak terhadap ‘penghinaan’ orang *Halo*’, yang lebih diidentikkan dengan orang Islam, seringkali tercermin dari cerita-

cerita mereka tentang: tidak bersedianya orang Islam meminum dan memakan suguhan mereka, tidak maunya orang Islam menginjakkan kaki di dalam rumah mereka, serta tentang anak-anak Dayak, yang menikah dengan orang Islam dan menjadi Islam, yang tidak lagi mau makan dan tidur di rumah orang tuanya.

Hubungan yang tidak harmonis antara orang Dayak dengan pemeluk agama Islam --khususnya orang Kutai dan orang Bugis -- semakin memburuk setelah pemerintah kolonial Belanda berkuasa. Menurut Coomans, kedatangan VOC ke Kutai pada tahun 1635 untuk “mengusir pedagang-pedagang Bugis”, dan “menguasai Kerajaan Kutai, Berau dan Pasir”, seperti perjanjiannya dengan sultan Banjarmasin tidak berhasil. Begitu pula kedatangannya yang kedua pada tahun 1671 dan 1673 -- untuk melakukan hubungan dagang -- tidak memberikan hasil yang diharapkan, sehingga VOC tidak lagi menaruh perhatian terhadap Kutai (1987:35-36). Baru pada abad berikutnya, Kutai sendiri yang mulai mencari hubungan dengan VOC, namun VOC masih menganggap Kutai secara yuridis berada di bawah kekuasaan Banjarmasin, sehingga tidak bersedia mengadakan perjanjian dengan Kutai (Ibid.). Pada peristiwa bentrokan antara sultan Kutai dengan seorang Inggris bernama James Erskine Murray di tahun 1844 – yang berakhir dengan tewasnya Murray, timbul kesalah-pahaman antara pemerintah Hindia Belanda dengan tentara Kutai. Akibat dari kesalah-pahaman tersebut kota Tenggarong dibakar dan Awang Long Senopati, panglima tentara Kutai, tewas. Dalam keadaan kacau, sultan Kutai akhirnya terpaksa mengakui kekuasaan pemerintah Hindia Belanda, dan tahun 1846 H. von Dewall diangkat menjadi asisten residen Belanda pertama di Samarinda. Sejak itu pemerintah kolonial Belanda mulai campur tangan dalam urusan politik dan pemerintahan Kutai. Raja-raja Kutai sendiri, khususnya setelah Sultan Salehuddin meninggal, kelihatannya menyerah pada nasib, sehingga mereka cenderung netral dalam perlawanan sultan Banjarmasin terhadap Belanda di tahun 1859. Dalam tahun-tahun berikutnya, kekuasaan sultan Kutai dibatasi dengan memasukkan beberapa daerahnya ke dalam kekuasaan

pemerintahan kolonial (*recht-streeks bestuur*), misalnya pada tahun 1900 seorang kontrolir ditempatkan di Tenggara dan di Long Iram, bahkan sejak tahun 1908 daerah Mahakam Hulu langsung dikuasai oleh pemerintah kolonial sehingga sultan kehilangan hasil pajaknya yang diperoleh dari suku-suku Daya (Ibid., hal. 38-42). Hubungan yang baik antara pemerintah kolonial Belanda dengan raja-raja Kutai tercermin dari pernyataan Coomans bahwa, “[d]idalam sejarah Belanda disebutkan, bahwa sultan-sultan Kutai adaah raja-raja yang paling setia”. Mereka selalu menyediakan tenaga pendamping bagi pegawai pemerintah kolonial Belanda yang memasuki wilayah pedalaman (Ibid., hal. 42). Masuknya pemerintah kolonial Belanda ke pedalaman adalah dikarenakan kekhawatiran mereka terhadap kemungkinan orang Inggris memperluas wilayah kekuasaannya dari Serawak dengan memasuki daerah Apo Kayan dan daerah Hulu Riam Sungai Mahakam. Oleh karena itu pemerintah kolonial Belanda menambah jumlah pasukan mereka di Long Iram. Dengan bertambahnya tentara, semakin banyak pula pedagang yang menetap di Long Iram. Para pedagang ini umumnya beragama Islam, sehingga, menurut Coomans, Long Iram kemudian berkembang menjadi “sebuah ‘pulau Islam di tengah kebudayaan Daya’” (Ibid., hal. 43). Keberadaan pedagang-pedagang ini -- yang membangun rumah atau toko di pinggir desa, suatu tempat yang strategis untuk mengumpulkan hasil hutan, menurut Coomans, menyebabkan orang Dayak “kehilangan monopoli di hutan rimba pedalaman” (Ibid., hal. 50). Selain itu, untuk melindungi usaha perdagangan setempat dan menjaga keamanan dan ketentraman di daerah pedalaman, pemerintah kolonial juga berusaha mengatur kehidupan masyarakat Dayak, antara lain dengan melarang kebiasaan *mengayau*<sup>19</sup>, upacara-upacara yang

---

<sup>19</sup> Kebiasaan *mengayau* berkaitan dengan kepercayaan religius orang Dayak bahwa “jiwa atau daya hidup manusia bertempat tinggal dalam kepala manusia”, dan “[k]epala yang dikayau itu merupakan benda magis-religius yang menguatkan kehidupan orang lain”. Oleh karena itu, “[p]ada kesempatan tertentu perlu diadakan pengayauan” (Coomans, 1987:44).

menuntut pengorbanan manusia<sup>20</sup> serta segala sanksi atau hukuman badaniah yang keras<sup>21</sup> (Ibid., hal. 44-46). Larangan-larangan ini, menurut Coomans, merupakan suatu dorongan bagi masyarakat Dayak untuk “mengubah cara berpikir [mereka] tentang arti kehidupan dan kematian” serta tentang “apa yang dianggap baik dan benar”, sehingga pada akhirnya orang Dayak “menjadi ragu-ragu terhadap sistem hukuman dan norma yang ... mengatur hidupnya dan hidup masyarakatnya”. Oleh karena itu, Coomans menyimpulkan bahwa, “segala larangan tersebut merupakan tindakan yang melemahkan segala norma religius dan norma sosial dalam masyarakat mereka [Dayak]” (1987:48). Bagi Coomans, ini terlihat dari hilangnya “satu sifat fungsional dari *lamin* sebagai tempat perlindungan dan pertahanan”, dan makin menonjolnya aspek ekonomi dalam kehidupan sehari-hari akibat “pembangunan rumah-rumah keluarga” yang melemahkan “tali pengikat kekeluargaan” dan persatuan masyarakat Dayak yang sangat kuat di masa lampau (Ibid., hal. 49-50).

Apa yang dikatakan Coomans di atas tentang melemahnya persatuan masyarakat Dayak ini nampaknya secara langsung maupun tidak langsung telah menempatkan mereka (masyarakat Dayak) dalam posisi yang oleh Stepanus Djuweng (1996) disebut sebagai “litani tanpa ujung”, yaitu “sebagian memuji, tetapi kebanyakan melecehkan” (hal. 6). Menurut Djuweng, “[p]ada masa sebelum merdeka, Dayak merupakan kata ejekan yang memilukan hati. Ketika seseorang menyimpang dari norma-norma yang umum –norma Islam dan penjajahan Belanda– disebut sebagai ‘dayak’. Ikan dan belacan busuk di toko disebut dayak. Anjing kurus dan kurap di jalanan juga

---

<sup>20</sup> Misalnya pesta *tiwah* di Kalimantan Tengah untuk orang yang sudah meninggal kadang-kadang memerlukan pengorbanan manusia (Coomans. 1987:45).

<sup>21</sup> Contohnya hukuman terhadap gadis yang hamil di luar nikah: si gadis diusir dari desa dan dibawa ke hutan atau ke kuburan di mana ia dipaksa tinggal sampai melahirkan anaknya. Tidak jarang ia juga dipukuli sampai babak-belur, dan anaknya dibunuh (Coomans, 1987:45).

disebut dayak. Di sini Dayak diartikan sebagai kotor, kafir, tidak tahu aturan, buas, liar, gila, terkebelakang, tidak berbudaya. Dayak juga diartikan sebagai orang liar Borneo yang berekor” (Ibid.). Bahkan pada tahun 1970an dan 1980an pun, orang Dayak masih sering digambarkan oleh penulis-penulis asing sebagai “Manusia liar Borneo yang legendaris”, “Orang dari hutan yang meratap, atau “Pemburu kepala dari Borneo” (Ibid.). Pemerintah Orde Baru sendiri memberi predikat yang melecehkan kepada masyarakat Dayak, seperti: peladang berpindah, suku terasing, perambah hutan, orang tidak berbudaya, suku pengembara, orang terkebelakang, dan sebagainya, dan bahwa “mereka harus dimukimkan. Pola pertanian mereka harus diubah. Budaya mereka harus dihilangkan” (Ibid., hal. 7).

Pandangan yang melecehkan itu sangat memalukan bagi orang Dayak, sehingga sering terjadi individu Dayak melakukan “penyangkalan identitas” (Ibid., hal. 27), antara lain dengan masuk Islam. Di masa pemerintahan kolonial Belanda, “[j]ika orang Dayak ingin sekolah lebih dari kelas 3, maka mereka harus masuk agama Islam, meninggalkan identitas budaya, agama, sosial dan politik mereka. Jika satu dua di antara mereka memasuki dinas kepegawaian kolonial, untuk promosi jabatan, mereka harus melepaskan identitas ke-Dayak-an mereka” (Ibid., hal. 6-7). Pada umumnya, ketika orang Dayak telah memeluk agama Islam, ia “tidak lagi mengidentifikasi diri sebagai Dayak, tetapi menyebut diri mereka Melayu” (Ibid., hal. 27). Selain masuk Islam, muncul pula “proses pengubahan nama-nama Dayak menjadi nama yang dianggap modern”, seperti nama Kristen, nama Jawa dan sebagainya (Ibid.). Bahkan, menurut Djuweng, pada konferensi di Sanggau tahun 1956, nama Partai Dayak diubah menjadi Partai Daya’, dengan alasan “Dayak berarti kolot, primitif, terkebelakang, kafir. Tetapi kalau Daya, artinya berdaya, bertenaga dan mampu” (Ibid.). Keadaan ini berlangsung sampai tahun 1980an, sampai munculnya semangat menghargai kembali identitas asli (ke-Dayak-an) yang dipelopori oleh beberapa intelektual Dayak di Kalimantan Barat (Ibid., hal. 27-28).

Mengingat pengalaman orang-orang Dayak di masa lalu, sangat tidak mengherankan apabila ada di antara mereka yang sedikit banyak merasa ‘tidak senang’ dengan mereka yang beragama Islam, apalagi ketika ‘pelecehan’ yang sama dengan di masa lampau – seperti telah disinggung di atas -- masih mereka terima, walau dengan porsi dan isi yang berbeda. Kombinasi antara pengalaman masa lampau dan pengalaman hari ini inilah yang mungkin mendasari konflik laten antara orang Dayak dengan orang Kutai-Bugis yang cenderung tidak kasat mata. Namun, sepertinya konflik ini akan bisa mencuat dan mengeras dalam pertarungan politik untuk memperoleh otonomi daerah saat ini, apabila pemerintah tidak waspada.

Hubungan yang berpotensi konflik antara orang Dayak dan orang Kutai-Bugis hari ini pada dasarnya perlu dipahami dari keterjalinan Kutai-Bugis yang sudah terjadi sejak lama. Seperti telah disinggung sebelumnya, hubungan yang erat antara orang Kutai dan orang Bugis di Kalimantan Timur sudah terjalin sejak beberapa abad yang lalu, khususnya dengan berdirinya kota Samarinda. Dalam penelitian mengenai asal-usul Sarung Samarinda, Abdul Rachman Patji dkk. (2000), misalnya, menemukan bahwa, “[k]eberadaan orang Bugis di Kalimantan Timur dapat ditelusuri sejak kerajaan Kutai Mulawarman (yang juga disebut Kutai Martadipura) mengadakan hubungan dagang dengan kerajaan-kerajaan lain termasuk di Sulawesi Selatan. Hal ini kemudian dipertegas dengan adanya peristiwa perselisihan antara kerajaan Bone dengan Wajo pada tahun 1665, dan dimenangkan oleh Bone sehingga banyak orang Wajo yang melarikan diri ke wilayah kerajaan Kutai itu. Pada tahun 1700<sup>22</sup> La Moha Daeng

---

<sup>22</sup> Akan tetapi, menurut Coomans - seperti dikemukakan di bagian pendahuluan -- kota Samarinda didirikan tahun 1668 (1997:22). Sulit mengatakan yang mana di antara keduanya yang benar, karena kedua-duanya tidak menyebutkan sumber data mereka untuk diperiksa ulang. Di bagian lain, Patji dkk. memang menyebutkan Tarib Koestarta dan Made Ngurah Partha sebagai sumber data mereka (2000:155-158), tetapi tidak jelas apakah tahun 1700 dan tahun 1703 itu diperoleh dari Koestarta atau dari Made Ngurah Partha.

Mangkona, salah seorang pemimpin orang Bugis-Wajo yang ada di Kutai, memimpin pengikutnya untuk pindah ke Sungai Mahakam dan membangun rumah di atas rakit. Tiga tahun kemudian yaitu pada tahun 1703, La Moha Daeng Mangkona diijinkan mendirikan pemukiman di daratan, dengan syarat harus tetap setia pada pemberi ijin yaitu kerajaan Kutai. Orang-orang Bugis inilah yang mempertahankan Kutai apabila terjadi serangan yang datang dari arah muara sungai. Pemukiman di tanah datar itu disebut *Samarendah* yang dalam bahasa Bugis berarti ‘sama rendah’, dan sekarang menjadi kecamatan Samarinda Seberang” (hal. 1; lihat juga hal. 155-156, 157-158).

Oleh karena itu, berakarnya pendatang etnis Bugis asal Sulawesi Selatan ini secara lokal diyakini oleh warga etnis Bugis melalui peranan nenek moyang mereka dalam mendirikan kota Samarinda<sup>23</sup>. Bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa yang mendirikan kerajaan Tenggarong pada tahun 1752 adalah nenek moyang orang Bugis<sup>24</sup>. Sebagian dari mereka juga mengatakan bahwa

---

<sup>23</sup> Menurut catatan Coomans, berdirinya kota Samarinda terjadi pada tahun 1668, ketika serombongan pedagang Bugis -- dengan 18 perahu dan 200 orang -- menghadap raja Kutai di Jaitan Layar untuk meminta tanah sebagai tempat kediaman. Permintaan mereka dipenuhi dengan syarat: mereka setia kepada raja Kutai, dan akan membantu apabila diserang musuh (1987:22).

<sup>24</sup> Menurut catatan Coomans, sampai tahun 1732 istana raja-raja Kutai terletak di Jaitan Layar, yang sekarang disebut Kutai Lama. Kemudian, dengan alasan keamanan, istana dipindahkan ke Pamarangan, yang sekarang disebut Jembayan (25 km ke arah hulu dari Samarinda). Karena belum juga aman dari bahaya perampokan para pelaut Solok dari Filipina, atas saran tokoh-tokoh Bugis, istana dipindahkan lagi ke tempat yang sekarang disebut Tenggarong (waktu itu disebut Tepian pandan). Perpindahan ini terjadi pada tahun 1782 semasa raja Kutai yang ke lima belas, Sultan Muslihuddin, memerintah (1987:23). Penelitian Patji dkk. menyebutkan perpindahan ibukota kerajaan ke kecamatan Loh Hulu terjadi pada tahun 1723, sedangkan perpindahan ke Tenggarong terjadi pada tahun 1780 (2000:156, ft.7).

yang dikenal sebagai orang Kutai sekarang sebenarnya merupakan campuran antara etnis Dayak<sup>25</sup>, Banjar dan Bugis<sup>26</sup>. Pendapat dari keturunan kesultanan yang menamakan kerajaan mereka ‘Kutai Kartanegara’ lain lagi. Walaupun mengakui hubungan yang erat dengan etnis Bugis dari Sulawesi Selatan, khususnya sub-suku Wajo, mereka menekankan adanya hubungan dengan Kutai Mulawarman yang dalam sejarah disebutkan sebagai sebuah kerajaan tertua di bumi Nusantara. Artinya, keberadaan orang Kutai sudah lebih lama daripada kedatangan etnis Bugis di Kalimantan Timur, dan dengan demikian yang mendirikan kerajaan Tenggarong atau Kutai Kartanegara adalah ‘orang Kutai asli’ yang belum tercampur darahnya dengan etnis lainnya, termasuk etnis Bugis. Akan tetapi, apabila dilihat dari bukti-bukti sejarah tentang hubungan Kutai Mulawarman dan Kutai Kartanegara<sup>27</sup>,

---

<sup>25</sup> Dengan mengacu pada Y. Dalton dan H. von Dewall serta *Silsilah Raja-raja Kutai*, Coomans melihat bahwa: “[a]gama Islam dan kesetiaan orang terhadap Kerajaan Kutai menjadi faktor yang [telah] mempersatukan beberapa suku menjadi kesatuan. Dengan demikian nama orang Kutai bukan lagi nama suku bangsa, melainkan suatu pengertian politik, yang mencakup penduduk Kalimantan Timur dalam wilayah kekuasaan pemerintahan raja-raja Kutai ... Sebelum agama Islam dan kesetiaan pada raja-raja menjadi faktor pemersatu, penduduk yang sekarang disebut orang Kutai terdiri dari bermacam-macam suku, seperti sekarang halnya dengan bagian penduduk Kalimantan yang disebut Daya” (1987:25).

<sup>26</sup> Coomans memang menyebutkan adanya perpindahan orang Banjar dan Bugis ke Kutai yang diikuti dengan perkawinan di antara mereka dengan orang-orang Kutai. Peristiwa ini terjadi di masa-masa awal penyebaran agama Islam di Kutai (1987:21).

<sup>27</sup> Menurut Coomans, dari tulisan pada *yupa-yupa* – dua belas buah arca dari batu pasir yang ditemukan di gua Gunung Kombeng di Kecamatan Muara Wahau, kurang lebih 100 km sebelah utara Muara Kaman -- diketahui bahwa “pada abad kelima di sekitar desa yang kini disebut Muara Kaman, berdirilah sebuah kerajaan Hindu, yang dikuasai oleh seorang raja bernama Mulawarman, putra dari Aswawarman dan cucu dari Kundangga” (1987:7). Kemudian, “[d]ari *Silsilah Kutai* ... dapat ditarik kesimpulan, bahwa Kerajaan Mulawarman berlangsung selama dua belas abad”. Dan, “[k]erajaan ini kehilangan kekuasaannya ... pada abad ke 17, pada saat kalah

serta tentang masuknya agama Islam di Kutai<sup>28</sup>, tampak adanya

---

perang dengan Kerajaan Kutai” (Ibid., hal. 8) – Kerajaan Mulawarman direbut sekitar tahun 1625 (Ibid., hal. 21). Selain itu, “*Silsilah Kutai* menyatakan, bahwa Kerajaan Mulawarman memiliki adat istiadat sendiri yang berbeda dengan adat Kutai” (Ibid., hal. 8). Sedangkan “nama Kutai mulai disebut pertama kali dalam kitab *Negarakertagama*, sebuah kakawin untuk Raja Hayam Wuruk dari Majapahit, yang disusun oleh Mpu Prapanca pada tahun 1365 ... Kemudian nama Kutai terdapat dalam tulisan-tulisan kuno yang lain seperti *Hikayat Raja-raja Pasai dan Pararaton*” (Ibid., hal. 8-9). Walaupun ia mengakui bahwa sekitar tahun 1300 Kutai sudah dikenal di Jawa, akan tetapi, dengan mengacu pada S. W. Tromp, orang pertama yang mempelajari *Silsilah Kutai*, Coomans percaya bahwa “silsilah raja-raja Kutai baru [di]mulai sekitar tahun 1400, yaitu sesudah Kutai bebas dari Kerajaan Majapahit” (Ibid., hal. 9). Dan, dari *Silsilah Kutai* juga disimpulkan bahwa Kutai “mencontoh kerajaan besar, Kerajaan Majapahit” (Ibid., hal. 10). Oleh karena itu, Coomans memperkirakan “kebudayaan Kalimantan Timur telah dipengaruhi oleh Kebudayaan Hindu-Jawa lewat hubungan dengan Majapahit” (Ibid., hal. 14). Pengaruh yang besar dari Jawa ini terlihat dari pakaian kuno dan segala alat kerajaan yang tersimpan dalam museum di Tenggarong (Ibid.; dan mengenai harta pusaka Kerajaan Kutai ini, lihat buku Tjilik Riwut, 1993:106-115). Sayangnya tidak ada keterangan yang jelas tentang asal-usul raja-raja Kutai: “[a]pakah salah satu walinegeri dari Kerajaan Majapahit di Kutai, yang mendirikan kerajaan yang otonom, sesudah Kerajaan Majapahit menjadi lemah?” (Coomans, 1987:9; untuk keterangan yang lebih detail tentang versi ini, lihat Adham, 1981:16-19), ataukah “orang Hindu-Jawa dari Banjarmasin” yang mendirikannya? (Ibid., hal. 10). Sementara itu *Alih Aksara dan Kajian Naskah UU Kerajaan Kutai* yang disunting oleh Abd. Djabar D. (1998/1999) mengatakan bahwa “pada abad XIV telah berdiri pula kerajaan Kutai Kartanegara di daerah Kutai Lama Kecamatan Anggana yang dipernitahkan oleh Aji Batara Agung Dewa Sakti sebagai raja pertama yang memerintah dari tahun 1300 – 1325” (hal. 11).

<sup>28</sup> Menurut perkiraan Coomans, agama Islam masuk ke Kutai sekitar tahun 1575 -- sebelum Raja Makuta yang memerintah tahun 1600 masuk Islam, bukan tahun 1652 (yaitu tahun kedatangan Tuan Tunggang Parangan atau Maulana Syekh Muhammad Yusuf bin Abdullah Muhassin Hidayatullah Tajul Halawatiyah di Kutai) seperti yang dikatakan dari hasil penelitian Fakultas Islam di Samarinda (1987:20).

‘kekaburan sejarah’: Pertama, Ternyata dalam catatan-catatan sejarah yang ada tidak diketemukan hubungan persaudaraan antara raja-raja Kutai Mulawarman dan raja-raja Kutai Kertanegara<sup>29</sup> seperti yang diklaim oleh keturunan Kutai Kertanegara, khususnya oleh mereka yang berasal dari percampuran Bugis yang nampaknya dianggap paling mengetahui sejarah asal-usul. Kedua, cerita tentang kekalahan kerajaan di pedalaman yang berkedudukan di Muara Kaman (Martadipura) oleh Raja Pangeran Sinum Panji Mendapa, raja ke delapan dari Kutai Kertanegara yang berkedudukan di Muara S. Mahakam atau di pesisir pada abad ke XVII, seperti yang dituliskan oleh D. Adham (1981:241-248)<sup>30</sup> ternyata tidak berhubungan dengan ‘proses pengislaman’ seperti versi yang dituturkan oleh keturunan Kutai Kertanegara di atas. Penyebaran agama Islam sepertinya sudah dilakukan sejak zaman raja Makota, dan terjadi secara damai (lihat Adham, 1981:233). Oleh karena itu, penelusuran sejarah yang lebih mendalam mungkin bisa membuktikan yang manakah yang menjadi kebenaran sejarah. Yang jelas, berdasarkan UU No. 27 tahun 1959, pada tanggal 21 Januari 1960, kesultanan Kutai Kartanegara Ing Martadipura dihapuskan dan dijadikan Daerah Tingkat II Kutai (Djabar, 1998/1999:11).

Keberadaan orang-orang Bugis di Kalimantan Timur yang hari ini tampak menguasai tiga sektor utama: transportasi, pemerintahan dan perdagangan, menurut Patji dkk., memang terkait dengan posisi orang Bugis yang secara historis cukup unik dibanding dengan kelompok etnis lain: bahwa pada saat terjadi konflik antara orang Kutai dengan orang Dayak, orang Bugis ditempatkan di hulu

---

<sup>29</sup> Untuk silsilah raja-raja Kutai Mulawarman, lihat Adham (1981:247), sedangkan untuk silsilah raja-raja Kutai Kertanegara, lihat Adham (1981:24-26).

<sup>30</sup> Dalam *Alih Aksara dan Kajian Naskah UU Kerajaan Kutai* yang disunting oleh Abd. Djabar D. (1998/1999) juga disebutkan bahwa “...Raja Kutai Kartanegara yang ke 8, Aji Pangeran Sinum Panji Mendapa (1605-1635) mengambil alih kekuasaan dinasti Kutai Martadipura melalui sebuah pertempuran”, dan bahwa sejak itu kerajaan Kutai Kartanegara disebut “Kutai Kartanegara Ing Martadipura” (hal. 11).

sungai Mahakam oleh Sultan Kutai, dengan tujuan membendung serangan orang Dayak dari pedalaman. Begitu juga ketika Sultan Kutai menghadapi Belanda dan para pembajak dari kepulauan Sulu, orang Bugis kembali ditarik ke hilir sungai Mahakam (sekarang Samarinda Seberang) untuk menjadi benteng pertahanan terhadap penyerbuan dari arah pantai (2000:42-43). Hubungan politik ini nampaknya berpengaruh pula terhadap hubungan lainnya, seperti hubungan perdagangan dan kebudayaan, termasuk perkawinan. Misalnya anak perempuan La Madu'kelleng dinikahkan dengan Sultan Idris dari Kutai, sementara putranya dinikahkan dengan putri Sultan Pasir sehingga ia pada akhirnya bisa menjadi Sultan di Pasir (Patji dkk., 2000:158). Begitu pula dengan Sultan Amirul Mukminin, raja Berau, ia menikah dengan Andi Mantu, seorang putri bangsawan Bugis dari kerajaan Wajo (Ibid., hal. 157). Dalam bidang perdagangan, dikatakan bahwa Kutai memberi monopoli kepada La Ma'dukelleng, khususnya untuk hasil hutan dan hasil bumi daerah pedalaman, seperti emas, kampar, kayu gaharu, rotan, sarang burung, batu permata, tanduk rusa, telur penyu, agar-agar, tripang dan sebagainya (Ibid., hal. 159). Bahkan ada orang Bugis Samarinda yang dijadikan syahbandar pelabuhan dan bertugas mengawasi perdagangan impor, seperti beras, garam, tembakau, kopi, opium, tekstil, keramik Cina dan budak belian (Ibid.).

Dengan mengacu pada Pelras dan Acciaioli, Patji dkk. menyimpulkan bahwa migrasi orang Bugis adalah “bagian dari strategi ekonomi-pasar (*a market-economy strategy*)”, dan bahwa dalam tingkat kecepatan penyesuaian terhadap fluktuasi pasar, “migran Bugis sulit mendapatkan tandingan” (2000:37-38). Namun demikian, Patji dkk. juga melihat bahwa perubahan politik di daerah asal sangat berpengaruh terhadap proses migrasi orang Bugis. Misalnya, volume terbesar dari migrasi orang Wajo terjadi pada periode yang dikenal sebagai pemberontakan Kahar Muzakar (1950-1965). Keadaan yang tidak aman di desa-desa yang menjadi kantong-kantong pemberontakan menyebabkan kebanyakan penduduknya memilih merantau ke seberang lautan, termasuk ke Samarinda di

Kalimantan Timur (Ibid., 38-39). Bahkan beberapa kampung di Sulawesi Selatan, seperti kampung LawartanaE, kampung Langkautu, kampung AwatanaE hampir kosong atau menjadi kosong kehilangan penghuni (Ibid., hal. 39). Tewasnya Kazar Muzakar pada tahun 1965 tidak menghentikan arus perantauan orang Bugis, karena kombinasi antara berita keberhasilan mereka yang di perantauan dan kesulitan mengolah tanah yang sudah lama terlantar, ditambah dengan bencana kekeringan, merupakan daya tarik yang amat kuat bagi arus perantauan ke luar daerah (Ibid., hal. 39-40). Mungkin ini yang menyebabkan kesimpulan di atas tentang faktor ekonomi sebagai pendorong migrasi orang Bugis. Selain itu, migrasi orang Bugis dari daerah Pare-pare dan Mandar ke Kalimantan Timur memang dimungkinkan karena jaraknya yang dekat serta lancarnya transportasi laut antara kedua lokasi yang bersangkutan, dan ini terus berlangsung sampai sekarang (Ibid., hal. 38 dan hal. 40). Bahkan kapal-kapal yang beroperasi di perairan Kalimantan Timur hari ini sebagian besar milik orang Bugis, yang bisa ditandai dari nama-namanya yang berasal dari bahasa Bugis.

Dari uraian historis di atas, jelas bahwa kedudukan orang Bugis di Kalimantan Timur, khususnya di Samarinda, adalah sebagai “pionir” perdagangan (Ibid., hal. 159), walaupun tidak bisa disangkal tidak pula bisa dilepaskan dari nuansa politiknya, yang dimasa lalu terkait erat dengan kerajaan Kutai. Kedekatan antara Kalimantan Timur dan Sulawesi Selatan, menurut Patji dkk., terlihat dari “kemudahan bergerak setiap harinya antara pelabuhan Pare-Pare langsung ke Samarinda-Seberang yang terletak ditepi sungai Mahakam”, dan hal ini “menunjukkan bahwa kedua wilayah ini sesungguhnya telah merupakan sebuah *continuum* yang tidak terpisahkan. Dalam *continuum*, antara Pare-Pare dan Samarinda-Seberang inilah aliran manusia, barang maupun uang, yang bersifat ulang-alik, berlangsung dalam tempo yang semakin pendek jangka waktunya. Dalam kaitan ini, fenomena mobilitas penduduk secara langsung telah meruntuhkan batas-batas geografis maupun administratif antara kedua wilayah tersebut ... Mobilitas penduduk

seolah-olah telah menjadi jembatan yang menghubungkan antara kedua wilayah yang secara geografis terpisah namun secara budaya merupakan sebuah kesatuan, yaitu wilayah kebudayaan (*cultural area*) Bugis” (Ibid., hal. 48-49). Pandangan ini dipertegas lagi di bagian lain, bahwa “tingkah laku migrasi orang Bugis memiliki karakteristik yang mungkin tidak ditemukan pada komunitas etnik lain, bahkan dengan sesama etnik Bugis ditempat yang lain. Dimensi spasial-geografis yang memperlihatkan kedekatan antara Sulawesi Selatan dan Kalimantan Timur, yang memudahkan aksesibilitas transportasi antara Pare-Pare dan Samarinda, misalnya, semakin membuktikan bahwa bagi orang Bugis tidak ada lagi pembatas antara ‘daerah asal’ dan ‘daerah tujuan’ karena antara keduanya telah semakin menyatu” (Ibid., hal. 54). Oleh karena itu tidak mengherankan apabila ada perkiraan bahwa “jumlah orang Bugis di seluruh Kalimantan Timur meliputi 60-70%, dan di kota Samarinda sendiri 80% dihuni oleh orang Bugis” (Patji dkk., 2000:153).

Namun perlu diingat bahwa pandangan di atas mungkin didasarkan pada hubungan yang baik antara orang Bugis dengan orang Kutai, sementara -- seperti telah disinggung di atas -- hubungan orang Dayak dengan orang Bugis – dan juga dengan orang Kutai – pada kenyataannya cenderung bermasalah. Di antaranya ada permasalahan perbedaan agama yang bisa menimbulkan konflik berkepanjangan. Ilustrasi yang diberikan oleh Patji dkk. sendiri memperlihatkan ketidak-sukaan orang Dayak terhadap Islam karena orang Islam tidak mau minum tuak yang menjadi kebiasaan orang Dayak (2000:44). Yang dimaksud dengan orang Islam di sini, bagi orang Dayak lebih mengacu kepada orang Kutai-Bugis, karena dalam pandangan beberapa informan Dayak, walaupun orang Jawa juga beragama Islam, mereka relatif bisa menyesuaikan diri, khususnya dalam hal mengkonsumsi hidangan yang disediakan orang Dayak. Mereka umumnya tidak menolak memakan makanan yang disediakan terkecuali apabila mengandung babi dan alkohol, suatu hal yang bisa dipahami dan diterima sepenuhnya oleh orang Dayak. Berbeda halnya apabila orang Islam itu orang Kutai atau Bugis, menurut beberapa

informan Dayak (seperti telah dikemukakan juga di bagian sebelumnya), mereka bahkan menolak untuk menginjakkan kaki di dalam rumah orang Dayak.

Apa yang muncul sebagai akibat perbedaan agama antara orang Dayak dan orang Kutai-Bugis, sesungguhnya (permasalahannya) mungkin lebih terkait dengan apa yang dikatakan Patji dkk. sebagai “menajamnya persepsi terhadap nasib mereka sebagai sebuah kelompok dalam masyarakat yang merasa tertinggal dan tertindas” (Ibid.). Ini tampaknya berhubungan erat dengan “masalah semakin menciutnya sumber-sumber ekonomi yang berasal dari alam, antara lain soal tanah, hasil hutan disamping yang berkaitan dengan pertambangan rakyat” (Ibid., hal. 46). Potensi konflik yang dikarenakan oleh hal tersebut, oleh Patji dkk. dilihat sebagai yang mungkin terjadi di pedalaman, sedangkan di daerah perkotaan, konflik bisa terjadi di terminal, pasar dan pelabuhan – di kawasan-kawasan yang dikenal sebagai ‘kawasan Texas’ -- antara preman-preman suku Bugis, Madura dan Dayak (Ibid., hal. 45). Secara khusus kesemua ini terkait dengan pandangan tentang adanya pengkaplingan wilayah berdasarkan latar-belakang kesukuan. Misalnya, orang Bugis dianggap menguasai daerah Tawao sampai ke selatan, dan di daerah pantai. Sementara orang Dayak dikatakan menguasai daerah hulu sungai daerah pedalaman (Ibid., hal. 46-47).

Potensi konflik yang disebutkan di atas ini diperkuat dengan permasalahan yang muncul dalam hubungan antara ke tiga etnis tersebut di birokrasi pemerintahan. Seperti telah dikemukakan sebelumnya, hanya sedikit tokoh-tokoh Dayak yang memegang jabatan tinggi, sementara sebagian besar pejabat tinggi pemerintahan di tingkat propinsi dan kabupaten bisa diidentifikasi sebagai orang Bugis dan Kutai. Keadaan ini tergambar pula dalam komentar Lung, seorang dosen setengah baya yang menjadi anggota Forum Komunikasi Persaudaraan Antar Masyarakat Kalimantan Timur (FKPMKT). Menurut Lung,

“Ketika Kalimantan Timur dipimpin oleh Gubernur yang berasal dari luar suku Kutai, masih ada beberapa pejabat yang berasal dari suku Dayak yang menduduki jabatan strategis dalam pemerintahan. Namun, ketika Gubernurnya berasal dari suku bangsa di Kaltim, maka orang-orang Dayak ‘dihabisi’ secara bertahap [disingkirkan], tidak diberi jabatan apa pun, jadi kami merasa lebih suka [Kaltim] dipimpin oleh orang dari luar Kaltim”.

Di sisi lain, pejabat asal suku Kutai, menurut beberapa informan, seringkali (ketika didengar publik) mengemukakan bahwa mereka adalah “saudara sedaerah dengan suku Dayak”, bahwa Kutai dan Dayak adalah satu, sebagai putra daerah yang tak dapat dipisahkan”. Meskipun pada kesempatan lain, seperti dikemukakan oleh seorang informan, salah seorang pejabat tinggi di Kantor Gubernur ‘mengolok’ masyarakat Dayak, yang sedang menuntut ganti rugi sengketa tanah, sebagai berikut:

“Orang Dayak, kalau diberi ‘bombon’ [kiasan untuk uang atau makanan], akan diam”.

Isu putra daerah memang cenderung dipolitisir oleh pihak-pihak tertentu untuk kepentingan yang bersangkutan, khususnya pada masa-masa dimana terjadi pertarungan politik: pemilihan umum, pergantian pejabat dan sebagainya. Menurut seorang informan, pada tahun 1970an, misalnya, seorang Bupati suku Jawa yang berasal dari kalangan ABRI terpaksa mengundurkan diri ketika sebagian pedagang dan pengunjung pasar di kecamatan Loa Kulu yang dikunjunginya membuang muka sambil meludah untuk menunjukkan ketidak-senangan mereka karena Bupati yang bukan berasal dari suku Kutai memimpin Kabupaten Kutai (kota Tenggarong). Kasus yang mengemuka di awal tahun 2000an adalah kasus Pelaksana Tugas Bupati Kutai Barat, Rama Asia, seorang etnis Dayak yang tampaknya akan dijegal oleh lawan-lawan politiknya yang kebanyakan berasal dari etnis Kutai atau Bugis. Isu etnisitas dan ‘putra daerah’ kemudian menjadi bagian dari perdebatan tentang siapa seharusnya calon Bupati

Kutai Barat dalam pemilihan yang akan dilakukan tidak lama lagi. Para pendukung Rama Asia, misalnya, mengancam akan menggerakkan massa apabila Rama Asia tidak terpilih sebagai Bupati Kutai Barat yang memang mempunyai mayoritas penduduk etnis Dayak. Pada akhirnya Rama Asia memang berhasil menjadi Bupati Kutai Barat, walaupun tidak bisa dibuktikan apakah keberhasilannya itu karena ancaman penduduk etnis Dayak ataukah karena pertimbangan lainnya.

### **Bali-Aga, Bali-Majapahit, Triwangsa dan Jaba: *'struggle for domination'***

Pembicaraan tentang 'desa' merupakan suatu hal yang tak bisa dihindari jika kita membicarakan hubungan pembangunan dan identitas kesukubangsaan di Bali. Hal ini disebabkan karena, dari sisi pemerintah, desa merupakan sasaran 'pembangunan' yang penting. Kebijakan pemerintah Orde Baru memang selalu menekankan pentingnya peran serta masyarakat desa dalam apa yang mereka sebut 'program-program pembangunan.' Bahkan, jika kita simak Repelita IV dan V disebutkan bahwa, perhatian yang paling besar dari pembangunan diarahkan untuk menggerakkan peningkatan partisipasi dari masyarakat pedesaan (GBHN, 1983:56; 1988:56-57, seperti dikutip Warren, 1993:238). Untuk tujuan ini, berbagai program 'pembangunan' diarahkan kepada masyarakat pedesaan. Dan karena 'desa' adalah unit terkecil dari struktur pemerintahan di Indonesia, yang berarti juga pengorganisasiannya berhubungan langsung dengan masyarakat, maka lembaga desa menjadi corong dan sekaligus pelaksana langsung dari program-program yang ditujukan untuk 'mengembangkan' partisipasi masyarakat desa tersebut. Karena posisi strategis lembaga desa tersebut, maka 'penertiban' organisasi desa menjadi salah arah bidikan utama dari kebijakan 'pembangunan' pemerintah.

Dalam konteks demikian, pemberlakuan UU No. 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa yang terjadi pada jaman Orde Baru adalah suatu hal yang sangat krusial. Meskipun ada pasal-pasal yang mengatakan bahwa pemerintah masih mengakui pranata dan bentuk organisasi sosial tradisional, dalam prakteknya UU ini menapikan eksistensi mereka. Lebih jauh, UU ini mengatur banyak aspek kehidupan yang biasa diatur oleh lembaga adat dan menempatkan hampir keseluruhan tatanan masyarakat berada di bawah pengawasan pemerintah.

Padahal, dari sisi orang Bali lembaga ‘desa’ dipahami sebagai berikut:

“Pengertian desa-adat mencakup dua hal yaitu desa-adatnya sendiri sebagai wadah dan adat istiadatnya sebagai isi dari pada wadahnya itu. Lebih lanjut dapat dijabarkan, bahwa desa-adat merupakan suatu lembaga sosial tradisional yang mewadahi kegiatan sosial, budaya dan keagamaan masyarakat umat Hindu Bali. Adat istiadat adalah tatakrama kehidupan masyarakat umat Hindu Bali yang telah menjadi tradisi kemasyarakatan secara mantap sebagai warisan dari pada budaya bangsa. Desa-adat tidak bisa dipisahkan dengan kehidupan sosial, budaya dan keagamaan masyarakat umat Hindu Bali, karena merupakan satu kesatuan yang bulat” (Majelis Pembina Lembaga Adat Daerah Tingkat I Bali, 1991:45).

“...desa adat merupakan pelestari adat, budaya, serta menjadi lembaga Agama Hindu di Bali” (*Bali Post*, 9 Desember 1997).

“Desa adat dari semula adalah desa religius dan berstatu[s] otonom yang awalnya disebut *sima swatantra*. Lembaga desa adat ini dibangun berdasarkan *tatwa* [ajaran] Hindu” (Dharmayuda, 1997).

Dari kutipan-kutipan di atas, dapat disimpulkan bahwa desa adat dipahami orang Bali sebagai lokus utama dari ekspresi sosial dan budaya orang Bali. Sistem sosial budaya itu sendiri mengacu kepada adat istiadat dan ajaran serta praktek agama Hindu. Jika kita telaah intensitas dan wujud interaksi sosial dan aneka ritual keagamaan di desa adat, bisa dipahami bahwa memang desa adat merupakan miniatur atau representasi dari hampir keseluruhan, atau paling tidak, karakteristik utama dari wujud sosial-budaya orang Bali. Dan karena sistem sosial dan budaya, agama termasuk di dalamnya, adalah acuan dari identitas kesukubangsaan (Reminick, 1983), maka kita bisa mengatakan bahwa batasan desa adat adalah juga merupakan batasan dari identitas etnik Bali. Dalam konteks demikian, tidaklah mengherankan jika orang Bali begitu terikat oleh desa-adatnya. Kecuali ingin mengingkari ke-Bali-annya, setiap orang Bali akan berusaha untuk tidak melepaskan diri dari ikatan kesatuan desa adat. Jika dia berada jauh dari Bali, di luar negeri sekali pun, orang Bali selalu akan berusaha melanggengkan hubungannya dengan desa adat melalui berbagai cara. Dalam konteks ritual pun, orang Bali akan mencoba ‘menghadirkan’ kekuatan-kekuatan supranatural yang mereka sembah di pura-pura desa adatnya ke tempat persembahyangan mereka di tempat masing-masing, terutama di tempat persembahyangan di rumah.

Bersumber pada pemberian arti yang berbeda inilah, kemudian kebijakan pemerintah, dalam hal ini rejim Orde Baru, yang berkenaan dengan kesatuan hidup ‘desa’ mendapat respon yang keras dari masyarakat Bali. Hal ini karena kebijaksanaan itu dianggap memaksa masyarakat desa untuk merubah tatanan hidupnya. Padahal, seperti dijelaskan di atas, untuk orang Bali tatanan hidup yang berada dalam konteks ‘desa’ itu dianggap merupakan wujud dari identitas mereka. Artinya, seperti akan diuraikan pada bagian selanjutnya dari tulisan ini, kebijaksanaan-kebijaksanaan itu dianggap merupakan upaya supaya orang Bali kehilangan identitas dirinya. Dengan kata lain, orang Bali seringkali menanggapi kebijaksanaan pemerintah,

terutama pemerintah pusat, sebagai intervensi atas hak-hak dasar mereka sebagai suatu kesatuan etnik.

Seperti pada banyak daerah lain di Indonesia, sistem pemerintahan komunitas-komunitas, atau sering disebut ‘desa’, di Bali telah mengalami berbagai macam perubahan. Jika kita setuju dengan Korn (1924), maka dua tipe desa yang terdapat di Bali juga menunjukkan terjadinya perubahan-perubahan tersebut. Pertama adalah tipe yang disebut sebagai ‘*old type village*.’ Tipe yang pada waktu itu ditemukan di daerah pedalaman ini merupakan representasi dari ‘*the original indigenous social structure and culture*’, di mana kekerabatan dan senioritas sangat penting dalam menentukan akses seseorang terhadap tanah ‘desa’ dan hak-hak kependudukan terkait, di samping menunjuk pada praktek-praktek budaya yang berbeda seperti perlakuan terhadap mayat yang di kubur atau dibiarkan daripada dibakar (Warren, 1993:18). Tipe desa seperti ini disebut Korn sebagai desa ‘*aristocratic republics*.’

Tipe desa kedua yang disebut ‘*new type*,’ atau ‘desa apanage,’ merupakan desa-desa yang banyak ditemukan di dataran rendah. Desa-desa ini merupakan refleksi dari ekspansi aristokrat Jawa yang datang ke Bali dan berhasil ‘menaklukkan’ sebagian besar kesatuan-kesatuan sosial di sana. Desa-desa ini bercirikan Hindu Jawa dengan segala atribut ritual-ritualnya seperti pura-pura dan upacara pembakaran mayat. Nampaknya kekuatan aristokrat Jawa ini begitu hebat sehingga mampu mentransformasikan kebanyakan ‘*old type village*’ menjadi desa *apanage*.

Perubahan selanjutnya terjadi bersamaan dengan tunduknya kekuasaan kerajaan-kerajaan di Bali kepada Belanda pada awal abad XX. Segera setelah penundukannya terhadap penguasa-penguasa lokal, Belanda mengintrodusir bentuk pemerintahan ‘desa’ baru yang disebut *keperbekelan*. Sistem baru ini diperlakukan Belanda sebagai unit dasar dari sistem pemerintahan kolonial Belanda di Bali (Warren, 1993:22). Namun demikian, pengintroduksian sistem baru ini tidak

dimaksudkan untuk mengganti sistem yang telah ada sebelumnya. Belanda, dalam hal ini, seperti di tempat-tempat lain, menggunakan pendekatan dualisme. Dengan ini berarti bahwa penguasaan mereka atas Bali dilakukan dengan cara memberikan kesempatan kepada masyarakat Bali untuk mengembangkan sistem sosial-budayanya sendiri, termasuk di dalamnya mempertahankan kelembagaan tradisional pada satu sisi, sedangkan pada sisi yang lain mereka juga diperkenalkan kepada sistem baru yang dibawa oleh kaum kolonial tersebut. Dalam konteks ini lah, kemudian di Bali lahir penyebutan Desa Dinas yang mengacu pada desa bentukan Belanda dan Desa Adat yang mengacu pada ‘*old type village*’ dan desa apanage.

Babak akhir dari sejarah perubahan sistem pemerintahan ‘desa’ di Bali adalah intervensi yang dilakukan oleh rejim Orde Baru melalui pemberlakuan UU No. 5 tentang Pemerintahan Desa pada tahun 1979. Meskipun penerapan UU Pemerintahan Desa ini tidak juga mampu untuk menghilangkan eksistensi desa adat, dan dengan demikian sistem yang diintroduksi pemerintah Orde Baru ini hanya menggantikan sistem yang diperkenalkan Belanda lebih dari setengah abad sebelumnya, banyak kalangan di Bali menyatakan bahwa keberadaannya telah memarjinalkan desa adat.<sup>31</sup> Beberapa masalah

---

<sup>31</sup>Kondisi ini bukanlah khas Bali. Berbagai penelitian telah menunjukkan bahwa UU yang bertujuan menyeragamkan sistem pemerintahan desa di seluruh pelosok tanah air ini telah menimbulkan banyak masalah dan telah memarjinalkan aturan-aturan dan lembaga adat dalam mengatur tatanan hidup masyarakat pedesaan. Sebagai contoh, Kato (1989) misalnya menemukan di Riau dan Sumatera Barat penerapan UU Pemerintahan Desa telah menimbulkan disorientasi pada kedua masyarakat yang ditelitinya. Demikian pula temuan dari penelitian yang diselenggarakan Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Dalam Negeri, bekerja sama dengan Yayasan Ilmu-ilmu Sosial, *Pemerintahan Desa* Jilid II (1988) yang dilakukan di 10 propinsi. Pada semua desa yang menjadi sampel penelitian ditemukan berbagai masalah, terutama masalah yang berhubungan dengan kesulitan pengaplikasian UU No. 5 tersebut karena perbedaan yang sangat mencolok antara sistem yang telah ada dengan sistem yang

yang ditinggalkan sebagai akibat pelaksanaan UU No. 5 tahun 1979 ini adalah menghilangnya sumber keuangan lembaga adat (*Bali Post*, 8 Nopember 1997), terlalu terbukanya Bali terhadap pendatang sehingga menambah tantangan untuk masyarakat dan adat istiadat Bali yang, kemudian akan merubah watak orang Bali (*Bali Post*, 8 Desember 1997), dan pengambilalihan wewenang lembaga adat (*Bali Post*, 24 Februari 1997). Hal yang terakhir ini seringkali dianggap telah menyebabkan hilangnya otonomi lembaga adat (*Bali Post*, 15 Desember 1997).

Pada setiap periode perubahan sistem pemerintahan desa tersebut di atas selalu didahului oleh pergolakan di antara pihak-pihak yang mendukung sistem yang lama dengan pihak pendukung sistem baru. Pihak yang disebut pertama tentu saja mengadakan perlawanan atau atau setidaknya merespon usaha-usaha perubahan yang diintroduksi oleh pihak kedua. Hanya karena keberhasilan ‘penaklukan’ secara politik pihak kedualah sistem baru yang diperkenalkannya mampu menggeser atau ber-*coexistence* dengan sistem yang lama.

Perubahan dari ‘*old type*’ ke ‘*new type village*’ juga didahului oleh respon penolakan orang-orang Bali ‘asli’ terhadap dominasi pendatang dari Jawa yang; tidak hanya mengintrodukir sistem pemerintahan baru, tetapi juga membawa pengaruh Hindu – Jawa ke Bali. Meskipun mayoritas komunitas Bali berhasil ditundukkan oleh pendatang aristokrat Jawa ini, yang ditandai oleh transformasi sistem pemerintahan desa lama dan pengadopsian agama Hindu-Jawa, keberadaan desa-desa ‘*old type*’ seperti desa Julah, Trunyan, Tegangan Pegriingsingan dan lain-lain, menunjukkan tidak keseluruhan penduduk asli Bali berhasil ditundukkan oleh mereka. Dengan kata lain, keberadaan desa-desa ‘*old type*’ tersebut menunjukkan bahwa,

---

diintrodukir oleh UU tersebut. Mereka juga menemukan kondisi faktual pedesaan yang tidak sesuai dengan prasyarat pelaksanaan UU tersebut.

pada beberapa tempat usaha-usaha orang Bali 'asli' berhasil melepaskan diri dari dominasi aristokrat Jawa.

Introduksi sistem *keperbekelan* oleh kolonial Belanda juga didahului oleh pertarungan antara orang Bali, dalam hal ini di bawah pimpinan raja-raja, yang berusaha mempertahankan kedaulatannya dengan pihak Belanda yang berusaha mencengkramkan kuku kekuasaannya. Takluknya raja-raja di Bali mengakhiri upaya resistensi itu. Sistem *keperbekelan* pun ditanam bersebelahan dengan sistem yang bermuara pada tradisi. Resistensi terhadap sistem *keperbekelannya* sendiri tampaknya tidaklah besar, kalau memang itu ada. Hal ini mungkin disebabkan oleh pemanfaatan aristokrat Jawa, yakni raja-raja di Bali beserta keluarga dan kaki tangan mereka, yang sebelumnya telah menguasai Bali.

Respon terhadap UU No. 5 tahun 1979 lah yang paling menarik di antara respon-respon yang dilakukan oleh orang Bali terhadap perubahan sistem pemerintahan yang mendahuluinya. Hal ini bukan hanya karena isu ini adalah fokus penelitian kebijakan di bidang etnisitas ini, tetapi juga karena, berbeda dengan perubahan sebelumnya, respon ini justru terjadi setelah penerapan UU Pemerintah Desa No. 5 tahun 1979, dan bukan atas usaha penaklukan politik oleh pemerintah pusat kepada orang Bali. Tambahan pula, respon atas penerapan UU No. 5 tahun 1979 ini tidak hanya diekspresikan oleh masyarakat, tetapi juga oleh pemerintah daerah tingkat I yang di tempat lain lebih banyak berfungsi sebagai kepanjangan tangan pemerintah pusat.

Respon yang dimaksud adalah Peraturan Daerah (Perda) Tingkat I Bali No. 6 tahun 1986 tentang Kedudukan, Fungsi dan Peranan Desa Adat sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dalam Propinsi Daerah Tingkat I Bali. Memperhatikan latar belakang dan materinya, jelas Perda no. 6 tahun 1986 ini, bisa dikatakan merupakan reaksi terhadap dan tandingan dari UU No. 5 tahun 1979. Menurut beberapa informan ide awal pembuatan Perda ini berawal dari

keprihatinan I.B. Mantra, yang menjabat sebagai gubernur Daerah Tingkat I Bali saat itu, atas kemungkinan melemahnya adat istiadat dan ke-Hindu-an orang Bali bersamaan dengan gencar-gencarnya pembangunan di segala bidang. Keprihatinan ini bergandengan dengan keprihatinan berbagai pihak di Bali atas gejala-gejala pengambilalihan sumberdaya yang dikuasai dan dimiliki oleh lembaga Desa Adat oleh Desa Dinas. Tentu saja keprihatinan ini bersambut karena banyak orang Bali lain, seperti yang dikutipkan dari harian *Bali Post* di atas,<sup>32</sup> juga mengkhawatirkan hal yang sama. Karena itu, ketika I.B. Mantra mengemukakan keprihatinannya, maka orang-orang Bali pun sepakat untuk membantu merumuskan usulan Perda tersebut. Pada saat diajukan ke DPRD, majelis sidangpun sepakat dengan ide tersebut, sehingga dengan sedikit perbaikan redaksional, di-perda-kanlah usulan tersebut (lihat Dewan Perwakilan Rakyat Propinsi Daerah Tingkat I Bali, 1986/87).

Menyimak isi perda tersebut, nampak semakin jelas bahwa memang Perda No. 6 tahun 1986 ini bisa dilihat sebagai tandingan dari UU No. 5 tahun 1979. Beberapa indikasi untuk hal itu bisa dilihat dari (1) definisi desa adat yang terdapat pada pasal 1 butir e:

---

<sup>32</sup>Meskipun tanggapan-tanggapan atas penerapan UU No. 5 tahun 1979 yang dikutipkan berasal dari *Bali Post* tahun 1997, menurut banyak informan, adalah kelanjutan dari argumen-argumen yang berkembang pada masyarakat Bali pada tahun 1980-an, sebenarnya jika dilihat dari rentangan waktu tanggapan dan pengambilan sikap orang Bali terhadap penerapan UU Pemerintahan Desa, tahun 1997 sampai dengan saat penelitian dilakukan, awal tahun 2000, periode ini bisa dianggap sebagai tahap 'menggencangkan barisan' sebagai kelanjutan dari sikap lebih keras yang ditunjukkan orang Bali pada akhir tahun 80-an. Sikap yang keras saat itu ditunjukkan dengan lahirnya Peraturan Daerah (Perda) Daerah Tingkat I Bali No. 6 tahun 1986 tentang Kedudukan, Fungsi dan Peranan Desa Adat sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dalam Propinsi Daerah Tingkat I Bali.

“Desa Adat sebagai Desa Dresta adalah kesatuan masyarakat Hukum Adat di Propinsi Daerah Tingkat I Bali yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat Umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan Kahyangan Tiga (Kahyangan Desa) yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri” (Biro Hukum Setwilda Tingkat I, 1988:15 - Peraturan Daerah (Perda) Daerah Tingkat I Bali No. 6 tahun 1986 tentang Kedudukan, Fungsi dan Peranan Desa Adat sebagai Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dalam Propinsi Daerah Tingkat I Bali).

Jika kita bandingkan dengan definisi desa pada UU No. 5 tahun 1979 yang berbunyi:

“Desa adalah suatu wilayah yang ditempati oleh sejumlah penduduk sebagai kesatuan masyarakat termasuk di dalamnya kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai organisasi pemerintahan terendah langsung di bawah Camat dan berhak menyelenggarakan rumah tangganya sendiri dalam ikatan Negara Kesatuan Republik Indonesia” (Bab I Ketentuan Umum, Pasal 1, bagian a, hal. 66).

Maka, jelas definisi desa adat adalah upaya untuk menghindari posisi inferior desa adat atas desa dinas yang, jika itu terjadi, akan menyebabkan desa adat berada di bawah koordinasi kecamatan. Dengan demikian ini berarti pembentukan perangkat desa adat dan segala aturan yang berada di lingkup desa adat terbebas dari pengaturan desa dinas dan lembaga-lembaga pemerintah di atasnya. Hal ini juga dipertegas dengan konsepsi otonomi yang diperjelas oleh pasal-pasal lainnya pada saat membicarakan aturan-aturan desa (*awig-awig*), harta kekayaan, pendapatan dan pemanfaatannya. (2) Perda ini juga memberi kekuatan hukum positif kepada aturan-aturan yang berlaku di desa karena *awig-awig* harus diwujudkan dalam bentuk tertulis dan dicatatkan di Kantor Bupati/Walikota/kepala Daerah tingkat II (pasal 8). (3) Perda ini juga menopang

‘pemberdayaan’ desa adat, begitu lah istilah yang banyak dipakai di Bali, dengan pengaktifan Majelis Pembina Lembaga Adat (MPLA) dan Badan Pelaksana Pembina Lembaga Adat (BPPLA) sebagai pembantu Gubernur untuk membina Desa Adat. Pada prakteknya MPLA dan BPLA banyak mengadakan kegiatan-kegiatan yang dianggap akan menguatkan kembali keterikatan orang Bali terhadap adat istiadat dan agamanya yang selama ini menjadi rujukan identitas etnik mereka. Salah satu contoh kegiatan yang mereka selenggarakan adalah perlombaan desa adat. Dalam lomba ini kesemua elemen yang mencirikan sebuah desa adat dinilai, dan mereka yang dapat mengumpulkan nilai tertinggi dianugerahi penghargaan. Untuk alasan ini diharapkan penduduk desa adat (*krama desa*) akan terangsang untuk terus menerus berpegang pada adat istiadat dalam menjalani hidupnya. Dengan itu pula orang Bali secara keseluruhan akan terangsang untuk bisa mempertahankan identitas ke-Bali-annya.

Selanjutnya, jika kita kembali ke Perda No. 6 tahun 1986, maka jelas bahwa perda ini mendefinisikan ke-Bali-an sebagai dicirikan oleh “satu kesatuan tradisi dan tatakrama pergaulan hidup masyarakat Umat Hindu secara turun temurun dalam ikatan Kahyangan Tiga (Kahyangan Desa)” (pasal 1 butir e). Jika kita simak kebenaran sosio-antropologis batasan dari ke-Bali-an ini sebenarnya tidaklah memayungi karakteristik keseluruhan orang Bali. Hal ini mengacu pada (1) kenyataan bahwa ideologi agama yang melandasi keberadaan pura-pura Kahyangan Tiga, yakni pura Bale Agung atau Pura Desa, Pura Puseh atau Pura Segara dan Pura Dalem, adalah ideologi agama Hindu yang berasal dari Jawa yang berpusat pada penyembahan terhadap tiga dewa yakni Brahma, Wisnu dan Siwa yang banyak dianut oleh orang Bali yang menyebut dirinya sebagai Bali Majapahit. Orang-orang ini adalah mereka yang merasa keturunan dari pendatang dari Jawa pada jaman Majapahit, yang datang ke Bali baik untuk alasan politik maupun untuk penyebaran agama Hindu. Sementara itu aliran Hindu yang dianut oleh orang Bali ‘asli,’ yakni mereka yang menempati ‘*old type village*’ dalam kerangka Korn, tidaklah mengutamakan penyembahan pada ketiga

dewa tersebut. Desa Trunyan (cf. Danadjaja, 1980) dan Tenganan Pegringsingan (cf. Wartawan, 1987) adalah dua contoh desa yang penduduknya tidak mengutamakan penyembahan terhadap Brahma, Siwa dan Wisnu tersebut. Dengan demikian, keberadaan pura Kahyangan Tiga, jika pun ada fisiknya, berbeda dengan Kahyangan Tiga yang didefinisikan pada Perda No 6 Tahun 1986 tersebut.

Lebih jauh, kenyataan sosial juga menunjukkan bahwa yang menyebut dirinya orang Bali tidaklah hanya mereka yang beragama Hindu tetapi juga beragama lain seperti Islam dan Kristen/Katolik. Seperti diketahui, catatan sejarah menunjukkan telah adanya usaha penyebaran agama Islam ke Bali pada jaman raja Watuenggong (1480-1550). Meskipun penyebar Islam, Ki Moder dan, kemudian Sayid Abdurachman gagal meng-Islamkan raja Watuenggong, dakwah mereka di daerah Karang Asem berhasil membimbing umat Islam di daerah tersebut. Selain itu ada juga komunitas-komunitas Islam lain yang tidak bisa disebut sebagai orang luar, karena sejarah kedatangan mereka sudah lama dan mereka sendiri telah mengadopsi sebagian dari sistem sosial-budaya Bali; tentu saja kecuali sistem sosial-budaya yang mengacu pada ajaran agama Hindu. Orang-orang ini menyebut diri, dan orang Bali-Hindu sendiri menyebut mereka, sebagai *nyama* (orang) *Bali* yang, karena keislamannya ditambahi kata *slam*. Namun, beberapa kejadian pada desa-desa berpenduduk Islam juga menunjukkan bahwa mereka selalu berusaha menjaga batas yang memisahkannya dengan orang Bali-Hindu. Orang-orang dari desa Pegayaman, misalnya, selalu memakai kopiah (peci), bagi laki-laki, dan tutup kepala (kerudung) bagi yang perempuan, saat mereka keluar dari wilayah desanya (Budiwanti, 1996). Mereka juga menghindari arsitektur bergaya Bali-Hindu pada penataan desanya. Karena alasan ini pula pada saat pemerintahan desa membangun gapura berbentuk candi bentar yang sering ditemui pada pura-pura, banyak penduduk menolak dan membakarnya. Orang-orang ini, diantaranya adalah keturunan pendatang yang bermigrasi ke Bali pada jaman kerajaan Buleleng dipimpin oleh Panji Sakti (1599-1680), dan direkrut menjadi prajurit untuk mempertahankan Buleleng dari

serangan raja Mengwi. Prajurit Islam inilah yang menjadi cikal bakal penduduk desa Pegayaman (Budiwanti, 1996; Barth, 1993). Demikian pula halnya dengan komunitas Kristen/Katolik. Seperti diketahui bahwa mengikuti masuknya Belanda, misionaris juga datang dan menyebarkan agama Kristen dan Katolik di Bali. Keberadaan penduduk desa Piling dan Penebel yang mayoritas beragama Katolik dan Kristen merupakan bukti akan hal itu.

Dengan demikian definisi ke-Bali-an yang direpresentasikan oleh batasan desa adat dalam Perda No. 6 tahun 1986 dikutip di atas merupakan definisi politis. Dilihat dari kepemihakannya terhadap karakteristik Bali-Majapahit, dan dengan demikian ‘memarjinalkan’ posisi orang Bali non-Majapahit, yakni Bali ‘asli’ dan orang Bali yang beragama non-Hindu, maka definisi politik ke-Bali-an ini menunjukkan dominasi kelompok Bali-Majapahit terhadap kelompok lainnya. Nampaknya, hal ini pula yang dicerminkan dari ‘looking-down-’nya orang Bali-Majapahit pada saat mereka membicarakan orang Bali ‘asli’ yang sering juga disebut sebagai Bali Kuno atau Bali Aga. Dalam keseharian di Bali, memang penyebutan istilah-istilah tersebut berkonotasi ‘merendahkan.’ Dengan mensitir Geertz (1980) maka kita bisa mencari dasar pembenaran sikap seperti ini pada mitos-mitos yang menceritakan penyerbuan tentara ‘raja Bali’ yang berwujud monster supranatural berkepala Babi. Menurut mitos-mitos seperti ini Majapahit adalah awal mula dari peradaban di Bali karena sebelum itu yang ada hanyalah kekacauan (lihat juga Warren, 2000 dan Creese, 2000).

Interaksi antara definisi politis ke-Bali-an yang dirumuskan dalam Perda di atas dan realitasnya terjadi pada peristiwa lomba desa adat. Karena elemen-elemen dan kriteria penilaian dipedomani oleh definisi desa adat dalam Perda, maka tim penilai juga menggunakan kerangka pemikiran yang berbasis pada ajaran Hindu-Jawa. Hal yang menarik adalah, bahwa untuk keikutsertaan ini, beberapa orang informan mengatakan, ada desa-desa Bali ‘asli’ yang merubah nama-nama puranya sedemikian rupa sehingga bisa dikategorikan sebagai

Pura Kahyangan Tiga. Dengan demikian, mereka mengharapkan mendapat nilai yang baik pada lomba desa yang bisa mengantarkan desa mereka pada perolehan penghargaan. Dalam konteks yang lain, seorang tokoh dari desa ‘*old type*’ malah mengatakan bahwa justru Sistem Kahyangan Tiga yang ‘asli’ adalah yang mereka miliki yang kemudian diadopsi oleh orang Hindu-Jawa. Informan ini juga mengatakan bahwa jika memikirkan stratifikasi sosial, mereka lah yang lebih tinggi dari pada Bali-Jawa, dan ini tidak hanya ditunjukkan oleh kenyataan bahwa mereka adalah pendatang, tetapi juga oleh sistem perkawinan orang Bali ‘asli.’ Dalam sistem perkawinan mereka, informan ini menjelaskan, sebuah perkawinan dengan orang luar hanya diperbolehkan, meskipun posisi pasangan tersebut menjadi marjinal di desanya, jika orang luar tersebut ‘berkasta.’ Istilah ‘berkasta’ di sini mengacu pada anggota Triwangsa (Brahmana, Ksatria dan Waisya). Sistem perkawinan ini, menurut informan, menunjukkan bahwa orang Bali ‘asli’ lebih tinggi kedudukannya, sehingga untuk menikah dengan mereka pun tidak semua orang Bali bisa menjadi pasangan dari orang Bali ‘asli’.

Sistem kasta telah memilahkan orang Bali ke dalam dua kategori besar, yakni *Tri Wangsa* dan *Jaba*, atau dalam istilah Geertz (1980), *gentry* dan *peasantry*. Kelompok Tri Wangsa terdiri dari orang-orang yang menjadi anggota dari kasta Brahmana, Ksatria dan Wesya, sementara Jaba adalah kaum Sudra yang berada di lapisan paling bawah dalam strata kekayaan. Pergumulan antara dua kelompok ini bukanlah sesuatu hal yang baru karena, jika kita runut sejarah, pada awal tahun 20-an pergumulan antara dua kelompok ini telah tampil dipermukaan. Hal ini ditandai oleh pergerakan kaum Jaba yang dimotori oleh kaum intelektualnya, terutama para guru di kota Singaraja untuk ‘mengembalikan sistem kasta ke konsep yang sebenarnya’ yakni tidak berdasarkan keturunan, tetapi berdasarkan pada profesionalan. Dengan demikian siapa pun bisa menduduki posisi sebagai Brahmana, Ksatria atau Wesya, asalkan sesuai dengan status dan peranannya dalam masyarakat. Salah satu tujuan dari pergerakan ini adalah merubah sistem kasta yang semula berbentuk

sistem pelapisan sosial yang bersifat tertutup, berubah menjadi bersifat terbuka, sehingga kelompok Jaba bisa melakukan mobilitas sosial vertikal yang menaik (cf. Svalastoga, 1989). Dalam rangka memperjuangkan gagasannya, mereka mendirikan organisasi khusus yang beranggotakan kaum Jaba, yakni Surya Kanta (Atmadja, 1987).

Namun, gagasan ini ditentang oleh kaum Triwangsa (Brahmana, Ksatria, dan Wesya) karena bisa menggoyahkan kedudukannya dalam sistem sosial masyarakat Bali. Mereka mendirikan organisasi tandingan, yakni Bali Adnyana yang beranggotakan kaum Tri Wangsa. Mereka berusaha mempertahankan status quo, dengan dalih bahwa agama Hindu maupun kebudayaan Bali harus dilestarikan, dan walaupun diperbaharui, bukan dengan cara berkiblat ke India atau meniru kemajuan dunia Barat, melainkan dengan cara menggali ke sumbernya yang telah ada, yakni kebudayaan Hindu Jawa Majapahit (Atmadja, 1987; Picard, 1999). Perbedaan gagasan ini mengakibatkan timbulnya konflik sosial antara kaum Jaba dengan kaum Twi Wangsa, tidak saja lewat pertukaran pikiran, kritikan, sindiran atau cacian yang mereka lakukan dalam media kebudayaan, yakni Surat Kabar Surya Kanta dan Surat Kabar Bali Adnyana, tetapi muncul pula dalam bentuk bentrokan fisik, sebagaimana yang pernah terjadi di daerah Seririt, Buleleng (Atmadja, 1987).

Jika kita kembali ke Perda No. 6 tahun 1986, menurut seorang informan, perumusan Perda ini tidak pula lepas dari pergulatan di atas. Informan yang merupakan seorang tokoh dari pergerakan kaum Jaba ini menerangkan bahwa pasal 7 butir 2 yang berbunyi: “Awig-awig desa adat tidak boleh bertentangan dengan Pancasila, Undang-undang Dasar 1945 dan peraturan Perundang-undangan yang berlaku,” sengaja ditaruh bukan untuk menghindari keberadaan aturan dalam *awig-awig* yang bertentangan dengan aturan-aturan negara, tetapi untuk meletakkan prinsip-prinsip dasar demokrasi negara ke dalam konteks desa adat. Seperti diketahui baik Pancasila, UUD 1945 maupun peraturan perundang-undangan tidak

membedakan orang atas keanggotaan kastanya. Semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama di muka hukum, ide ini lah yang ingin dimasukkan ke dalam tatanan desa adat. Dengan demikian pada saat penulisan *awig-awig*, aturan-aturan yang merefleksikan superioritas Tri Wangsa atas kaum *Jaba* akan tidak terakomodasi. Dalam jangka panjang, diharapkan hal ini akan mengaburkan batasan Tri Wangsa dengan *Jaba* dan pada akhirnya akan menghilangkan sistem kasta dan karakteristik hubungan hirarkis antara Triwangsa atas kelompok *Jaba*, yakni bentuk hubungan yang oleh Wiana dan Santeri (1993, keduanya adalah orang *Jaba*) sebut sebagai ‘kesalahpahaman berabad-abad.’

Kaum Tri Wangsa bukanlah tidak sadar akan usaha-usaha kaum *Jaba* untuk melemahkan posisi mereka dalam aturan-aturan tersebut. Namun menurut keyakinan mereka usaha-usaha tersebut hanya akan berhasil pada level diskursus. Seorang tokoh Tri Wangsa mengatakan bahwa, pada level praktek lebih banyak orang yang mempertahankan sistem ini. Mengapa demikian? Karena Hindu di Bali adalah khas, dan oleh karena itu sangat sulit memisahkan antara adat dengan agama. Jika sistem kasta dirubah, begitu menurutnya, maka banyak aspek-aspek lain, termasuk ritual, harus dirubah karena tuntunannya tidak terdapat dalam sumber-sumber ajaran Hindu, seperti Weda dan lontar-lontar. Gagasan ini didukung pula oleh banyak cerita yang tidak hanya datang dari kalangan masyarakat biasa tetapi juga dari intelektual kaum *Jaba*. Sebagai contoh, seorang informan tokoh intelektual dari kaum *Jaba* menceritakan keengganannya melepaskan keterkaitannya dengan pendeta Brahmana. Keenganan ini didasari keyakinannya bahwa pemutusan hubungan ini bisa menyebabkan datangnya berbagai macam kemalangan.

Usaha kaum *Jaba* mengurangi dominasi kaum Tri Wangsa juga diwujudkan dalam bentuk protes-protes terhadap penyelenggaraan ritual yang didominasi oleh kaum Brahmana. Untuk

hal ini Pitana, seorang akademisi yang juga tokoh dari warga kaum Jaba mengatakan:

“Di Besakih, perjuangan warga-warga di luar Brahmana untuk menempatkan *sulinggih* [pemimpin agama] mereka sejajar dengan warga Brahmana, sudah sejak lama terjadi. Sejak 1980, warga Pande (Maha Semaya Warga Pande) menolak kehadiran *sulinggih* dari Brahmana (Pedande) untuk *muput* [memimpin upacara agama] di Pura Catur Lawa Ratu Pande,” (*Bali Post*, 14 Oktober 1998).

Protes-protes seperti itu terus berlanjut sampai pada puncaknya, yaitu kasus besar terjadi pada upacara Eka Dasa Ludra di Pura Besakih pada tahun 1998. Pada saat itu hanya Gubernurlah yang berhasil menengahi konflik di antara kedua kelompok yang bertikai ini. Itu pun nampaknya belum juga memupuskan konflik secara keseluruhan, karena pada bulan April 2000, kelompok Pande, salah satu dari kelompok yang memperjuangkan kepentingan kaum Jaba, mendatangi kantor DPRD Bali untuk menyampaikan keinginan mereka agar DPRD mengeluarkan keputusan yang mengakui kesetaraan *Sri Mpu*, pemimpin agama dari kelompok Jaba, dengan *Pedande* (pemimpin agama dari Tri Wangsa).

## Penutup

Jika kita ingin belajar sesuatu dari apa yang didiskusikan pada bab ini, maka ada dua pelajaran yang bisa disimak. Pelajaran pertama adalah bahwa nampaknya kita harus mempertanyakan kembali konsepsi klasik dari suku bangsa. Hal ini disebabkan karena konsepsi klasik suku bangsa memberi gambaran bahwa batasan kelompok suku bangsa bersifat *fix* dan jelas. Dikatakan bahwa suku bangsa adalah kelompok orang yang memiliki kesadaran akan kesamaan kebudayaan yang didukungnya. Jadi jika kebudayaan itu terdiri dari tujuh elemen universal seperti yang dikatakan Koentjaraningrat, maka

kelompok suku bangsa A adalah orang-orang pendukung tujuh unsur universal kebudayaan A. Orang-orang yang mendukung kebudayaan lain tidak bisa menjadi anggota kelompok suku bangsa tersebut. Sebaliknya anggota kelompok suku bangsa tertentu tidak akan bisa menjadi anggota kelompok suku bangsa lain karena dia bukan pendukung dari kebudayaan kelompok lain tersebut. Padahal, seperti didiskusikan pada bab ini, kenyataannya tidaklah demikian. Batasan dari kelompok suku bangsa sangatlah lentur. Elemen-elemen pengikat orang untuk menyadari keanggotaannya terhadap suku bangsa tertentu lebih dilihat sebagai pakaian dengan berbagai macam model dan ukuran. Kemudian, orang-orang memilih dari pakaian-pakaian yang ada itu-- baik ukuran dan modelnya—sesuai dengan kepentingannya. Ini berarti bisa saja orang-orang yang berbeda warna kulitnya, fostur tubuhnya, dan asal-usulnya mengenakan pakaian yang sama ukuran dan modelnya. Bisa pula orang yang warna kulit, asal-usul dan agamanya berbeda mengenakan pakaian yang sama. Demikian lah di Riau, misalnya ada yang mengatakan bahwa pakaian mereka adalah bahasa Melayu dan agama Islam. Sementara orang Riau lain merasa pakaian yang cocok adalah sejarah asal-usul. Orang Bali mengatakan pakaian mereka adalah Agama Hindu, tetapi saat dilihat satu persatu tampak bahwa sebagian mengenakan pakain Hindu ‘bergambar’ tiga pura, sementara yang lain mengenakan pakaian Hindu tanpa gambar tiga pura itu. Ada pula yang mengenakan pakaian yang sama tetapi dengan tulisan Triwangsa atau Jaba.

Selanjutnya, pilihan karakter identitas etnik atau pakaian mana yang akan dikenakan seseorang bergantung kepada kepentingan apa yang ingin dipuaskannya dan dengan menghadiri perhelatan seperti apa. Ini tentu harus pula dikaitkan dengan kenyataan bahwa masing-masing orang itu akan mempertimbangkan bahwa perhelatan itu merupakan ajang dari suatu kontestasi kepentingan dan oleh sebab itu masing-masing orang akan berusaha memenangkannya. Nah, dalam konteks demikianlah kita sampai pada pelajaran kedua yakni bahwa isu kedaerahan merupakan suatu wujud dari perhelatan itu.

Sebagai ajang kontestasi, isu kedaerahan seringkali dilihat dalam dua dimensi yakni dimensi ‘vertikal’ dan ‘horizontal.’ Dalam dimensi horizontal, dipahami bahwa kontestasi terjadi antara kelompok yang merepresentasikan kepentingan pusat yang dilabeli karakteristik otoritarian dan mendominasi dengan kepentingan yang daerah. Dimensi horizontal mengandung makna bahwa kelompok yang terlibat dalam kontestasi itu adalah kelompok-kelompok yang ada di daerah. Anggapan mengenai kontestasi dimensi mana yang lebih dominan yang berada dalam isu kedaerahan berbeda-beda antara kelompok-kelompok dalam satu propinsi dan berbeda pula di antara propinsi Riau, Bali dan Kalimantan Timur. Bagi yang lebih mementingkan perspektif bahwa isu kedaerahan di Riau lebih merupakan perhelatan di mana kekuatan daerah bertanding melawan pusat, pakaian yang lebih dirasakan cocok adalah pakaian ‘sejarah asal-usul’ karena pakaian ini dimiliki oleh lebih banyak orang. Dengan demikian isu kedaerahan yang diberi nama Melayu-Riau itu akan dipenuhi oleh banyak orang yang memakai pakaian yang sama dan karena itu akan menjadi suatu kekuatan yang dahsyat untuk mampu menandingi kekuatan pusat. Sebaliknya, sebagian orang yang melihat kontestasi horizontal merupakan hal lebih istimewa dalam perhelatan itu, mereka mengaggap pakaian Bahasa Melayu dan Islam merupakan pakaian yang lebih cocok. Dengan demikian orang-orang di Riau yang tidak memiliki pakaian ini dianggap tidak layak atau bahkan didiskualifikasi. Namun demikian, nampaknya pakaian yang dikenakan pada perhelatan Melayu-Riau masih beragam sehingga dalam dimensi vertikalnya kekuatan daerah belum mampu menandingi kekuatan pusat. Penelitian di Bali menunjukkan tampilan yang berbeda. Tampak bahwa pada saat-saat tertentu elit di sana mampu untuk keluar dengan persektif yang sama tentang isu kedaerahan sebagai ajang kontestasi vertikal. Dengan persamaan perspektif ini, kemudian mereka mendefinisikan bahwa pakaian yang harus dikenakan pada perhelatan itu adalah pakaian Agama Hindu dengan gambar tiga pura. Atas definisi ini, maka perhelatan itu dipenuhi orang dengan pakaian yang sama. Jadinya perhelatan itu didominasi oleh mereka dan dengan demikian kontestasi ini mereka

menangkan. Artinya, kekuatan pusat dapat ‘dilumpuhkan. Hal menarik tampak jika kita melihat perhelatan itu dalam dimensi horizontal karena pakaian yang didefinisikan cocok tersebut tidaklah dimiliki semua orang. Orang Bali Aga, meskipun memiliki pakaian Hindu, tetapi tidak bergambar tiga pura. Sebagian orang sama sekali tidak memiliki pakaian Hindu karena pakaian mereka adalah Islam, Katolik atau Protestan. Tentu saja orang-orang ini tidak bisa hadir dalam perhelatan dan dengan demikian tidak bisa terlibat dalam kontestasi tersebut. Gejala terakhir lahir dari kenyataan bahwa orang-orang yang berpakaian Hindu dengan gambar tiga pura mampu menguasai birokrasi lokal atau, dalam perumpamaan perhelatan, menjadi panitia perhelatan. Dengan posisi ini mereka mempunyai cukup kekuasaan untuk menentukan pakaian yang harus dipakai dalam perhelatan itu. Keadaan di Kalimantan Timur berbeda dengan di Riau dan di Bali. Di Kalimantan Timur, perhelatan itu lebih dilihat sebagai ajang kontestasi horizontal. Menariknya, karena persektif ‘*imagined equilibrium*’ dalam hubungan antar kelompok etnik, pakaian etnik yang mereka pakai seolah-olah membenarkan pandangan klasik tentang etnisitas yang fix dan jelas. Orang Banjar datang keperhelatan dengan pakaian Banjar, orang Daya(k) dengan pakaian Daya(k), orang Bugis dengan pakaian Bugis. Maka dalam perhelatan ini tampak kelompok orang dengan pakaiannya berbeda-beda. Belum jelas kelompok mana yang akan mendominasi perhelatan itu dengan, misalnya menguasai ‘kepanitiaan’ dalam pemerintah daerah.

## IV

### ETNISITAS DAN PEREBUTAN AKSES TERHADAP SUMBER DAYA

**E**tnisitas sebagai suatu bentuk kesadaran identitas seperti yang dipergunakan seseorang untuk membedakan dirinya dengan yang lain bukanlah topik yang ingin didiskusikan di sini. Permasalahan etnisitas menjadi penting bagi kajian ini ketika etnisitas tidak lagi menjadi sekedar bagian dari identitas diri melainkan ia juga dipergunakan sebagai alat untuk membedakan satu kelompok dengan yang lainnya secara sengaja. Penggunaan bahasa etnik tertentu dalam rangka menempatkan mereka yang tidak berbahasa etnik tersebut di luar kelompok mereka yang berbahasa etnik yang bersangkutan untuk konteks kepentingan tertentu, seperti misalnya tidak boleh bekerja di kantor Gubernur, adalah salah satu contoh dari bentuk etnisitas yang dimaksud di sini. Namun, pembahasan tentang etnisitas ini tidak diarahkan pada permasalahan-permasalahan yang disebabkan oleh pemakaian isu etnisitas secara sempit, seperti untuk kasus yang dicontohkan di atas. Fokus perhatian pembahasan etnisitas dalam konteks masyarakat Kalimantan Timur, Riau dan Bali yang ingin diangkat di sini menyangkut penggunaan faktor etnis dalam kehidupan politik dan ekonomi yang melibatkan kekuasaan sebagai konsep dasar atau kunci. Dalam konteks yang demikian, etnisitas menjadi variabel bebas yang dipergunakan – atau kasarnya, dimanipulasi - untuk kepentingan politik dan ekonomi.

Dari uraian di bagian-bagian selanjutnya, akan jelas terlihat bahwa dalam kasus-kasus di mana ada persaingan ataupun semakin berkurangnya sumber-sumber penghidupan, seperti lahan pertanian, faktor etnis cenderung dimanfaatkan untuk mengintensifkan solidaritas etnis yang selanjutnya dipergunakan untuk menghadapi kelompok lawan dalam persaingan sumber daya tersebut. Di pihak

lawan, upaya yang sama juga dilakukan, faktor etnis kembali menjadi unsur utama dalam memperkuat solidaritas kelompok.

Dari penelusuran sejarah diketahui bahwa kehidupan masyarakat adat di Indonesia mengalami perubahan yang drastis pada masa pascakolonial, atau setelah Kemerdekaan Indonesia, khususnya pada masa Orde Baru dengan diperkenalkannya kebijakan ekonomi yang oleh Razif, antara lain dikatakan sebagai “[meng]eksploitasi sumber daya alam [khususnya pertambangan dan kehutanan] secara gegabah ... untuk kepentingan Jepang dan perusahaan multinasional Barat”<sup>33</sup>. Perubahan drastis ini khususnya terjadi pada masyarakat adat di luar Jawa, karena untuk daerah-daerah Jawa, menurut Soetandyo Wignjosoebroto (1998), proses adaptasinya telah berlangsung lama melalui situasi-situasi transformatif yang terjadi di tengah proses *etatization* oleh para penguasa kolonial, dan bahkan mungkin lebih lama lagi, sejak zaman kekuasaan raja-raja pribumi (hal. 55). Sehingga, berbeda dengan yang terjadi di Jawa dan Madura – di mana melalui berbagai *regeringshervormingen* dan pelaksanaan pemerintahan kolonial yang intensif, pulau Jawa (termasuk Madura) diciptakan sebagai suatu kawasan jajahan yang produktif, maka masyarakat adat di luar Jawa, yang oleh pemerintah kolonial Belanda disebut *buitengewesten*, menurut Wignjosoebroto, selama masa kolonial mempunyai kebebasan untuk tetap mengikuti hukum adatnya sendiri, baik dalam soal pertanahan individual maupun kolektif (Ibid., hal. 52). Oleh karena itu, ketika program pembangunan Orde Baru “menuntut pemanfaatan tanah-tanah lahan secara maksimal untuk tujuan-tujuan yang lebih produktif”, tidak sekedar ‘usaha kecil-kecilan’ yang selama ini dikelola adat (Ibid., hal. 56), masyarakat adat di daerah-daerah luar Jawa tersebut menjadi berada pada posisi

---

<sup>33</sup> Ini tampaknya didasari oleh bentuk tawaran yang diberikan kepada modal asing yang tercantum dalam Undang-undang No. 1 tahun 1967 tentang Penanaman Modal Asing. Secara eksplisit undang-undang tersebut menegaskan tiga hal pokok, yaitu: berlimpahnya buruh murah, sumber alam yang kaya raya dan stabilitas politik (Razif, 1998:13)

terdesak dan defensif, yang pada akhirnya tidak tertolong lagi: terusir dari tanah-tanah moyang mereka hanya karena mereka tak mampu melakukan apa yang oleh Wignjosoebroto dikatakan sebagai “secara kultural beralih dengan cepat ke suasana hukum nasional” (Ibid., hal. 58).

Marginalisasi masyarakat adat itu, menurut Ruwastuti, terkait erat dengan pandangan pemerintah -- yang tercermin pada sikap para aparatnya di daerah -- yang mengkualifikasikan masyarakat setempat – khususnya mereka yang tinggal dekat kawasan hutan – sebagai “peladang liar dan perambah hutan yang tidak memiliki bukti sertifikat atas tanah-tanah dalam kawasan hutan tadi” (1998:4). Melalui kategori peladang berpindah, perambah hutan ataupun masyarakat terasing, masyarakat lokal diasumsikan sebagai “hanya punya kepentingan belaka, namun tidak punya hak hukum atas kawasan hutan yang sama” (Ibid.). Oleh karena itu, permasalahan yang muncul pun lebih ditekankan pada aspek kepentingan tersebut, dan ini jelas tercermin dalam tudingan yang ditujukan aparat pemerintah kepada para Pemegang HPH (Hak Pengusahaan Hutan) sebagai pelaku pelanggaran yang “mengabaikan kepentingan masyarakat yang tinggal dekat kawasan hutan, sehingga hal ini mengakibatkan akses mereka terhadap hutan menjadi terbatas” (Ibid.).

Berbicara dalam konteks yang lebih mikro, konflik kepentingan antara negara dan kelompok etnis (yang lebih dikenal dengan sebutan ‘masyarakat adat’) pada umumnya terkait dengan penguasaan tanah dan kekayaan alamnya yang, bagi aktivis organisasi non-pemerintah khususnya, dilihat sebagai pelanggaran terhadap hak-hak masyarakat adat. Kritik yang dilontarkan mereka adalah: “[b]agaimana mungkin Negara yang dibentuk kemudian itu menjadi sedemikian berkuasanya sehingga berwenang ‘melimpahkan’ kekuasaannya atas sumber-sumber agraria [atas dasar pasal 2 UUPA 1960] ... kepada kelompok-kelompok yang telah lebih dulu ada di negeri ini?” (Ruwastuti, 1998:9). Sebaliknya, logika konseptor

Rancangan Undang-undang Agraria diperkirakan bertolak dari kenyataan bahwa, “[s]etelah Republik Indonesia Bersatu itu disepakati lahirnya, maka organisasi-organisasi kekuasaan yang berbentuk persekutuan-persekutuan hukum adat itu tidak lagi mandiri seperti semula melainkan harus dianggap telah meleburkan diri dalam negara baru tersebut ... Itulah sebabnya Pemerintah Pusat menggantikan kedudukan persekutuan-persekutuan hukum adat, akan menjadi pemegang hak ulayat bagi seluruh wilayah negara ... [Dan] karena hak ulayat persekutuan hukum adat itu sudah ‘ditingkatkan nilainya’ menjadi hak ulayat negara, maka penggunaannya tidak lagi terbatas pada anggota persekutuan hukum adat setempat belaka” (Fauzi, 1998:67). Menurut Ruwiasuti, kekuasaan negara itu memperoleh dasarnya dari teori Thomas Hobbes yang mengatakan bahwa “tidak satu masyarakat pun akan tumbuh menjadi beradab tanpa adanya campur tangan Negara, dan jika masyarakat ingin mencapai kesejahteraan dan peradaban, maka mereka harus menyerahkan seluruh kekuasaan dan hak-haknya tanpa kecuali kepada badan yang bernama Negara itu, dan untuk seterusnya menundukkan diri serta rela diatur olehnya” (Ruwiasuti, 1998:9). Konflik pemikiran dan kepentingan ini pada tahap selanjutnya memunculkan resistensi masyarakat adat terhadap kekuasaan negara.

Misalnya, Razif (1998) melihat kerusakan di Sanggau Ledo, Kalimantan Barat sebagai salah satu bentuk konflik yang tidak terlepas dari kerangka kekuasaan Orde Baru yang dilukiskannya sebagai berikut: “dengan tangan besi memerintah kepada masyarakat lokal untuk patuh pada keberlangsungan pembangunan” (hal. 43). Penyebab dari konflik tersebut, menurut Razif, adalah dicanangkannya proyek Perkebunan Inti Rakyat (PIR) dari Sabang sampai Merauke tanpa memperhitungkan dampaknya: petani yang dipaksa berhutang, ketika komoditi yang diserahkan tidak mencapai target, akhirnya kehilangan tanahnya, dan ironinya, yang menjadi tuan di tanah mereka adalah orang-orang Jawa yang ikut dalam program transmigrasi sejak tahun 1968 (Ibid.). Dengan kata lain, kerusakan yang, menurut Razif, “sebetulnya sudah mengarah antara

rakyat lokal dengan kekuasaan (dalam hal ini pemerintah), dimentahkan menjadi kerusuhan antar ras atau agama” (Ibid., hal. 42). Sebelumnya, Djuweng juga mencatat peristiwa pembakaran Base-camp PT Lingga Tejawana pada bulan Agustus 1994 oleh sekitar 1.600 orang Dayak dari sembilan kampung di Laur, Jekar dan Krio, karena perusahaan itu dianggap telah merampas tanah, menggusur pohon buah-buahan, kebun karet dan pekuburan mereka. Hal yang serupa juga terjadi di desa Empurang, Kabupaten Sanggau ketika masyarakat menolak kehadiran Proyek Hutan Tanaman Industri (HTI) (Djuweng, 1996:33).

Berbicara tentang pengkatagorian masyarakat lokal atau adat sebagai ladang berpindah, suku terasing, perambah hutan, atau lebih jauh lagi sebagai “suku pengembara”, “orang tidak berbudaya”, “orang terkebelakang”, seperti yang disinyalir oleh Stepanus Djuweng (1996), kesemuanya itu – menurut Djuweng -- perlu dilihat dalam konteks yang lebih luas, yaitu konteks pembangunan Orde Baru yang bertolak dari diskursus modernisasi. Diskursus modernisasi ini berangkat dari pemikiran tentang tahapan kemajuan masyarakat atau teori evolusi sosial yang didasarkan pada pengalaman bangsa-bangsa Eropa Barat, yaitu: tahap pertama, masyarakat peramu (*savage*) yang hidup mengembara dan mengumpulkan hasil hutan – di Indonesia dikenal sebagai perambah hutan dan ladang berpindah; tahap kedua, masyarakat peternak (*barbar*) yang selalu berpindah-pindah; dan tahap ketiga, masyarakat petani yang mulai menetap dan beradab (*civilized*) (Djuweng, 1996:21). Selanjutnya juga dikatakan bahwa ada kesenjangan dalam perkembangan bangsa-bangsa di dunia, sehingga ada bangsa yang lebih maju dan ada yang masih terkebelakang. Bangsa yang paling maju dalam kriteria bangsa-bangsa Eropa adalah bangsa Eropa sendiri, sedangkan bangsa-bangsa di luar Eropa dianggap sebagai bangsa yang tidak beradab. Oleh karena itu, adalah tugas suci bangsa Eropa untuk memberadabkan bangsa-bangsa tersebut (Ibid., hal. 21-22). Dengan demikian, modernisasi kemudian diterjemahkan sebagai menjadi modern atau ‘menjadi seperti kita (Barat)’, di mana

“masyarakat-masyarakat sedang berkembang memperoleh sebagian karakteristik dari masyarakat industri Barat” (Ibid., hal. 22). Cara berpikir seperti ini oleh Djuweng disebut ‘barat-sentris’, karena “berasal dari etnosentrisme atau primordialisme Eropa” (Ibid.). Ketika teori evolusi sosial ini dikembangkan menjadi teori pertumbuhan ekonomi dan modernisasi, menurut Djuweng, “para intelektual, pejabat pemerintah, kaum politisi, tokoh-tokoh agama, dan bahkan para aktivis sosial kemasyarakatan di dunia ketiga – termasuk Indonesia – dengan membusung dada telah mengimani dan menerapkannya tanpa ‘pertimbangan-pertimbangan lain’” (Ibid., hal.22-23).

Paradigma pembangunan Indonesia yang bertumpu pada kedua teori itu kemudian menempatkan masyarakat adat sebagai sesuatu yang “harus diubah-sesuaikan”, karena masyarakat adat yang dianggap ‘tradisional’ seperti Dayak diyakini masih “belum rasional”, “berada pada tingkatan *savage*, *barbaric* atau *precivilized*” (Ibid., hal. 23). Oleh karena itu, menurut Djuweng, “pengambilalihan tanah rakyat dan penggusuran – seperti yang terjadi di Sandai, Empurang, Laur, Tembelina, Belimbing, Riam Merasap, Nobal, Parindu, Pompakng, Sekadau (Kalbar), Bentian Kaltim, Lampung Sumatera, Lore Lindu (Sulawesi) --untuk membangun hutan tanaman industri, proyek-proyek perkebunan besar, pertambangan atas nama kepentingan pembangunan nasional dan modernisasi dipandang sebagai sesuatu yang sah-sah saja” (Ibid.). Di samping itu, masyarakat adat juga dituduh sebagai perambah hutan yang “harus dimukimkan”, “[p]ola pertanian mereka harus diubah” dan “[b]udaya mereka harus dihilangkan” (Ibid., hal. 7). Sekarang, setelah enam tahapan pembangunan lima tahun (Pelita I–VI) berlangsung, Djuweng mengusulkan agar kita melakukan “telaah kritis” terhadap diskursus ‘pembangunan’ dan ‘modernisasi’ yang “sudah merupakan bagian dari irama kehidupan kita” itu, untuk beberapa alasan, antara lain: “pemerataan pembangunan masih jauh dari harapan”, “kepentingan pembangunan dan modernisasi selalu berbenturan dengan kepentingan dan kehidupan rakyat kecil, baik di desa maupun di

kota”, “berhasil memperkuat kelompok pemilik modal, tetapi juga mendorong proletarianisasi di sisi lainnya”, dan “semakin besarnya kesenjangan sosial dan kecemburuan sosial” (Ibid., hal. 17-18).

Dalam diskursus pembangunan dan modernisasi yang sesungguhnya telah berlangsung sejak zaman kolonial Belanda itu, kata Dayak – menurut Djuweng – kebanyakan dipergunakan sebagai kata ejekan, khususnya, “[k]etika seseorang menyimpang dari norma-norma yang umum – norma Islam dan penjajahan Belanda – disebut sebagai ‘dayak’” (Djuweng, 1996:6)<sup>34</sup>. Dengan mengacu pada tulisan-tulisan penulis Barat tentang Dayak, Djuweng melihat bahwa kata Dayak diartikan sebagai “kotor, kafir, tidak tahu aturan, buas, liar, gila, terkebelakang, tidak berbudaya” (Ibid.). Cara pandang yang demikian itu membawa konsekwensi tertutupnya pendidikan zaman kolonial bagi orang Dayak. Menurut Djuweng, apabila “orang Dayak ingin sekolah lebih dari kelas 3, maka mereka harus masuk agama Islam, meninggalkan identitas budaya, agama, sosial dan politik mereka”. Begitu pula apabila mereka memasuki dinas kepegawaian kolonial. Dan, mereka yang masuk Islam ini tidak lagi menyebut diri mereka sebagai orang Dayak, melainkan sebagai orang Melayu (Ibid., hal. 6-7 dan hal. 26-27). Dalam proses yang disebut Djuweng sebagai “proses penyangkalan identitas” yang berlangsung hingga dekade 1980an, penulisan Dayak kemudian diubah menjadi Daya’, dan akhirnya Daya. Selain itu terjadi pula pengubahan nama-nama Dayak menjadi nama-nama yang dianggap modern seperti nama-nama Melayu (Arab), Kristen (Barat), Jawa, Batak, dll. (Ibid., hal. 27). Baru pada tahun 1992 ketika Institute of Dayakology Research and Development (IDRD) mengadakan Seminar Nasional Kebudayaan Dayak dan Ekspo Budaya Dayak, istilah Dayak kembali

---

<sup>34</sup> Tulisan-tulisan tersebut antara lain: *The legendary wild man of Borneo* oleh David Jenkins dan Guy Sacerdoty yang dimuat dalam *Far Eastern Economic Review* (1978), *The people of the weaving forest* oleh Jan Ave dan Victor King (1985), dan *The headhunters of Borneo* (Djuweng, 1996:6).

dipergunakan. Menurut Djuweng, kebangkitan untuk menghargai identitas asli ini diprakarsai oleh beberapa orang intelektual Dayak di Kalimantan Barat (Ibid., hal. 27-28). Pengalaman orang Dayak ini menunjukkan (re)konstruksi identitas ke-Dayak-an oleh kelompok-kelompok non-Dayak – termasuk pemerintah – yang ‘dibenarkan’ atau diinternalisasikan oleh orang Dayak sendiri dalam bentuk penyangkalan identitas tadi. Tetapi bagaimanakah (re)konstruksi Dayak ini dipergunakan dalam hubungannya dengan diskursus kebudayaan atau etnisitas yang dirumuskan oleh Orde Baru?

Apa yang terjadi pada masyarakat Dayak juga dialami oleh kelompok-kelompok etnik di Propinsi Riau di Sumatera, walaupun dalam konteks yang agak berbeda. Posisi suku bangsa Melayu yang terkait dengan kerajaan-kerajaan besar di masa lampau serta dengan perkembangan agama Islam di Indonesia yang memang dimulai dari ujung utara pulau Sumatera (Aceh), serta posisi bahasa Melayu sebagai cikal-bakal bahasa Indonesia, menempatkan ke-Melayu-an dalam konteks yang berbeda dengan ke-Dayak-an. Sementara itu, marginalisasi orang Talang Mamak sebagai sebuah kelompok masyarakat yang ‘terasing’, seperti juga orang Sakai, barangkali tidak hanya terkait dengan pemerintah pusat di Jakarta, tetapi juga terkait dengan kelompok-kelompok Melayu yang berada di pusat-pusat kekuasaan, seperti ibu kota kerajaan di masa lalu serta di kota-kota pesisir yang merasa lebih terbuka dan lebih maju dari daerah-daerah pedalaman. Bila ada usaha untuk mengangkat masyarakat-masyarakat adat di pedalaman, khususnya orang Sakai, maka hal itu barangkali harus diperhitungkan sebagai bagian dari politik (strategi) identitas ke-Melayu-an dalam wacana perpolitikan nasional era reformasi, sebagai salah satu daerah yang ingin menuntut kemerdekaannya dari dominasi pemerintah pusat. Bagaimana orang Talang Mamak – bersama-sama orang Sakai – menanggapi perkembangan tersebut mungkin bisa menjadi pertanyaan utama yang menarik untuk dibahas di sini.

## Marginalitas Orang Dayak

Untuk kasus Kalimantan Timur, faktor etnis yang signifikan adalah ‘keDayakan’, ‘keKutaian’, ‘keBugisan’ dan ‘keBanjaran’. Namun, perlu dicatat bahwa, faktor etnis yang diangkat untuk konteks pertarungan politik dan ekonomi di dalam lingkup Kalimantan Timur tidak terbatas pada bentuk-bentuk etnisitas yang mengacu pada ikatan-ikatan primordial lama atau batas-batas kesuku-bangsaan di masa lalu, melainkan juga mencakup pembentukan isu etnisitas yang berangkat dari pengalaman-pengalaman kekinian. Perdebatan tentang ‘asli’, ‘putra daerah’ serta ‘otonomi daerah’, misalnya, jelas merupakan bagian dari konstruksi etnisitas yang memobilisasi unsur-unsur sosial-politik masa kini, paling tidak atas dasar pengalaman yang hanya terjadi 15-20 tahun ke belakang. Oleh karena itu, pembahasan kita tentang ‘keDayakan’, ‘keKutaian’, ‘keBugisan’ dan ‘keBanjaran’ dalam konteks Kalimantan Timur perlu memperhatikan sejarah sosial, politik dan ekonomi wilayah tersebut.

Suku bangsa Dayak yang terdiri dari beragam sub-suku yang mempunyai wilayah, bahasa, dan tradisi yang berbeda-beda, lebih banyak mendominasi daerah pedalaman Kalimantan Timur. Diperkirakan secara keseluruhan sub-suku bangsa Dayak berjumlah 450 kelompok, walaupun yang berada di Kalimantan Timur tidaklah sebanyak itu. Sebagian besar dari mereka menempati daerah yang sulit dijangkau, di bagian utara yang mendekati perbatasan dengan Kalimantan Tengah dan Kalimantan Utara (wilayah negara Malaysia). Menurut informasi, ada dua belas sub-suku Dayak yang dianggap terbesar di Kalimantan Timur. Bahau, Kayan, Kenyah, Benuaq, Tunjung, Oheng, Bentian, Punan, Lon Dayeuh (Lundaye) adalah sembilan di antaranya. Selanjutnya variasi-variasi dari Bahau dan Kayan menambah jumlah tersebut menjadi dua belas. Bahau, misalnya, dikatakan terbagi menjadi Bahau Sa, Bahau Busang dan Bahau Modang. Kemudian Kayan terbagi menjadi Kayan dan Kayan Long Kuling. Kedua belas sub-suku ini tergabung dalam satu kesatuan yang disebut PDKT (Persaudaraan Dayak Kalimantan Timur). Walaupun ada

suara-suara yang menyangkal bahwa seluruh Dayak di Kalimantan Timur benar-benar tergabung dalam PDKT, untuk sementara kita tidak akan memperlmasalahkannya.

Pendatang asal etnis Bugis dan etnis Jawa pada kenyataannya telah masuk ke wilayah pedalaman sampai ke hulu sungai Mahakam. Warga etnis Jawa pada umumnya datang melalui program transmigrasi. Sedangkan warga etnis Bugis memasuki wilayah itu melalui perkebunan tanaman keras, penangkapan ikan dan perdagangan menyusuri sungai sejak beberapa generasi yang lalu<sup>35</sup>. Ini terbukti dengan telah terbentuknya komunitas ‘kota’ Muara Muntai dan Melak yang mayoritas berasal dari etnis Bugis. Menurut informasi, warga etnis Bugis ini juga terdiri dari beberapa sub-suku, seperti Wajo, Bone, Butung (Buton), Makasar, Toraja dan Keili (dari Sulawesi Tengah) yang bahasa dan tradisinya berbeda-beda pula. Kebanyakan warga etnis Bugis di Kalimantan Timur berasal dari sub-suku Wajo, Bone dan Butung (Buton). Warga etnis Bugis ini pada umumnya berdiam di daerah pantai dan, seperti telah dikatakan di atas, bahkan telah menduduki wilayah-wilayah di sepanjang sungai Mahakam sampai ke hulunya. Banyak pula di antara mereka yang berdiam di kota-kota -- baik besar maupun kecil -- seperti Samarinda (khususnya di daerah Samarinda Seberang), Balikpapan, Tenggarong, Kota Bangun, Bontang dan Sangata. Mereka yang berdiam di pantai umumnya berprofesi sebagai nelayan, sedangkan mereka yang mendiami daerah di sepanjang sungai merupakan petani dan nelayan. Di kota-kota mereka melakukan beragam pekerjaan dari birokrat pemerintahan, pedagang sampai ke sopir angkutan kota, motoris kapal dan buruh angkut barang di pelabuhan.

---

<sup>35</sup> Tjilik Riwut (1993) menulis bahwa “[t]ransmigran tertua di Kutai ialah suku Bugis akan tetapi adat istiadat dan kebudayaan juga bahasa Bugis tetap mereka jaga dan pertahankan. Mereka banyak menetap di daerah pantai dan mata pencaharian yang dominan adalah sebagai nelayan” (hal. 43).

Keberadaan orang Banjar asal Kalimantan Selatan – yang sebagian besar dari mereka bisa ditemui di daerah Air Putih, Teluk Lerong, Lok Bahu dan Sungai Pinang Luar (Samarinda Ulu), di daerah Sungai Pinang Dalam (Samarinda Ilir), dan di daerah Sempaja (Samarinda Utara) -- juga tidak bisa diabaikan, karena dari me'lokal'nya kesenian Mamanda<sup>36</sup> yang dibawa dari sana ke Kalimantan Timur, jelas bahwa kedatangan orang Banjar di sini juga sudah berlangsung sejak lama, sudah beberapa generasi. Bahkan pemakaian bahasa Banjar sebagai bahasa sehari-hari di tempat-tempat umum menunjukkan pula hal ini. Jalur perdagangan dari dan ke Banjarmasin yang cukup lancar sampai hari ini membuktikan bahwa hubungan Kalimantan Selatan dan Kalimantan Timur yang erat sudah terjalin sejak lama<sup>37</sup>. Orang-orang Banjar ini mempunyai beraneka-ragam profesi.

Transmigrasi yang melibatkan warga etnis asal pulau Jawa, seperti suku bangsa Jawa dan Sunda, sudah terjadi sejak masa pemerintahan Orde Lama di tahun 1950an dan di tahun 1960an<sup>38</sup>. Hari ini kita bahkan sudah bisa menemukan generasi kedua transmigran yang

---

<sup>36</sup> Kesenian Mamanda ini sekarang “dipertunjukkan distasiun televisi Samarinda satu minggu satu kali, juga ditonton oleh orang Bugis, orang Jawa dan lain kelompok etnik. Seniman yang mengadakan pertunjukannya pun bukan hanya orang Banjar saja ... Bahasa yang digunakan dalam pertunjukan teater Mamanda di layar televisi itu menggunakan bahasa Indonesia dan beberapa pemainnya bahkan mempunyai logat dan menggunakan beberapa kata Jawa ... Bahasa Banjar sendiri yang seharusnya digunakan dalam pertunjukan teater Mamanda, justru hanya sedikit saja digunakannya” (Patji dkk., 2000:162).

<sup>37</sup> Dalam hal ini Tjilik Riwut (1993) mengatakan bahwa “[s]uku Banjar ... bertempat tinggal berpencar di seluruh Kutai. Mata pencaharian mereka yang utama adalah berdagang” (hal. 43).

<sup>38</sup> Bahkan, menurut Patji dkk. (2000), apabila dilihat dari jenis-jenis kesenian atau seni pertunjukan yang ada di Kotamadya Samarinda tahun 1970-1978, maka “[d]i Samarinda kesenian yang dominan justru milik etnis Jawa, dan bukan dari etnik Bugis atau Banjar. Orang Samarinda mengenal wayang kulit dengan seni pedalangan, wayang wong, reog, dll. ...” (hal. 162).

merupakan kelahiran lokal dan menguasai bahasa Banjar sebagaimana bahasa ibunya. Misalnya, di lokasi transmigran di daerah Bigung, Kecamatan Melak, hubungan transmigran Jawa dengan penduduk 'lokal', terutama dengan masyarakat Dayak yang terlebih dahulu mendiami wilayah yang bersangkutan cukup baik, dimana segi positif keberadaan transmigran etnis Jawa di daerah pedalaman sebagai penusplai bahan-bahan makanan, khususnya sayur-sayuran dan buah-buahan dari jenis yang baru dan berbeda dengan jenis-jenis lokal, telah diakui secara terbuka oleh masyarakat lokal, khususnya masyarakat Dayak. Namun, seperti diungkapkan pula oleh beberapa informan, di daerah pemukiman transmigran Jawa (seperti di daerah Palaran dan Lempake di kotamadya Samarinda), umumnya "nuansa Jawa sangat kental", di mana suasana kehidupan sehari-hari mereka dalam banyak hal mirip dengan suasana di Jawa.

Kedatangan warga etnis Cina di Kalimantan Timur pun diyakini sudah sangat lama, karena bagi masyarakat lokal, warga etnis Cina ini juga merupakan penduduk 'asli' sama seperti pendatang Banjar, Bugis dan Jawa yang sudah bergenerasi-generasi di sini. Bahkan diyakini telah terjadi hubungan kawin-mawin yang intens di antara nenek-nenek moyang mereka, terutama bila dilihat dari ciri-ciri fisik beberapa sub-etnis Dayak (yaitu Dayak Bahau dan Dayak Kenyah) yang mirip dengan ciri-ciri fisik warga etnis Cina. Walaupun, apabila kita membicarakan persoalan 'asli' ini, sepertinya ada gradasi atau tingkatan di antara suku-suku bangsa tersebut, yakni, pertama Dayak, kedua Kutai, ketiga Bugis, keempat Banjar, kelima Jawa, dan seterusnya. Yang jelas, mereka yang merasa sudah menjadi warga Kalimantan Timur ini membedakan diri dengan para pendatang baru yang datang sekitar tahun 1980an dan (terutama) tahun 1990an.

Warna kedua kota terbesar di Kalimantan Timur -- Samarinda dan Balikpapan -- adalah warna Bugis dan Banjar yang terlihat jelas dari karakteristik-karakteristik yang dipunyainya, seperti bahasa sehari-hari (Banjar), bangunan mesjid yang cukup banyak jumlahnya walaupun kebanyakan warga Dayak beragama Kristen, serta persebaran warga

Bugis dan Banjar yang sangat luas di hampir semua lapisan kehidupan. Sementara warga Dayak yang tinggal di kedua kota tersebut cenderung terkonsentrasi di bidang-bidang tertentu, seperti guru dan perawat. Seperti dikatakan oleh seorang informan, tidak banyak dari warga Dayak yang menjadi pelaku ekonomi di perkotaan, sehingga mereka terkesan dipinggirkan dalam aspek ekonomi. Di bidang pemerintahan, jumlah mereka pun relatif sangat kecil: hanya sedikit tokoh-tokoh Dayak yang memegang jabatan yang tinggi. Kondisi ini cukup kasat mata.

Apabila kita amati secara seksama hubungan-hubungan antara berbagai kelompok etnis di atas, jelas bahwa hubungan di antara mereka pada dasarnya diikat oleh kesamaan wilayah tempat tinggal, yaitu Kalimantan Timur. Dalam konteks ini, tanah atau kepemilikan dan penguasaan lahan menjadi penting. Di masa lalu, kepemilikan orang Dayak dan orang Kutai, dan kemudian ditambah dengan orang Bugis, diatur melalui hubungan kerajaan, dimana raja Kutai yang berkuasa mendapatkan upeti dari masyarakat yang dikuasainya, baik orang Dayak maupun orang Bugis, walaupun kedudukan orang Bugis sebagai pembantu raja sepertinya lebih baik dari kedudukan orang Dayak yang dianggap sebagai bawahan, bagian dari kerajaan dikalahkan (Kutai Martadipura). Hubungan antara raja dan bawahannya ini tidak mengalami perubahan pada masa pemerintahan kolonial Belanda, karena penguasaan Belanda terjadi pada tingkat elit kerajaan, tanpa melakukan perubahan sosial-politik yang berarti di tingkat masyarakat kecuali menghapuskan kebiasaan mengayau orang Dayak, dan menyebarkan agama Kristen.

Keadaan tersebut mulai mengalami perubahan setelah Indonesia merdeka. Secara perlahan tapi pasti, elit kerajaan kehilangan pengaruhnya, karena pemerintahan republik mengambil alih kekuasaan mereka melalui pasal-pasal dalam Undang-undang Dasar 1945 yang memberikan hak kepada negara untuk menguasai dan mengatur bumi Nusantara beserta seluruh isinya. Namun, persoalan yang muncul akibat kebijakan pemerintah Orde Lama tidak

terlalu kelihatan. Umpamanya, dalam kebijakan transmigrasi, pemindahan penduduk dari Jawa tidak menimbulkan gesekan dengan penduduk lokal, bahkan beberapa transmigran tahap awal bisa bercerita tentang bagaimana mereka dibantu oleh penduduk lokal – orang Dayak - dalam memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Juga, sepertinya hutan yang masih luas pada masa itu membuat masyarakat lokal bisa cukup baik hati untuk membaginya dengan pendatang-transmigran, sehingga perbedaan antara mereka dengan pendatang, yang tampak dari ritual-ritual adat yang dimiliki dan dilakukannya secara rutin, tidak diperbesar dalam skala yang bisa menimbulkan konflik. Selain itu, belum lancarnya transportasi dan belum terbukanya perhubungan antar daerah di Kalimantan Timur menyebabkan komunitas-komunitas lokal maupun pendatang cenderung hidup saling terisolasi dari satu sama lain. Frekwensi interaksi sosial di antara mereka sangat terbatas karena perdagangan pada masa itu masih belum serumit sekarang apabila dilihat dari jenis dan volume komoditas yang diperdagangkan, maupun dari skala perdagangan secara umum. Bahkan, mengingat cerita migran Jawa di atas, barangkali dapat dikatakan bahwa pada masa-masa itu pola *barter*, atau tukar menukar, masih cenderung dipraktekkan secara penuh dalam kehidupan di pedalaman yang terpencil.

Seperti dikemukakan oleh Coomans (1987), keadaan ini mengalami perubahan yang sangat besar setelah pemerintahan Orde Baru berkuasa. Tuntutan untuk memperbaiki perekonomian negara yang saat itu dilanda inflasi yang sangat tinggi – diperkirakan sebesar 600 % - telah mendorong pemerintah untuk melakukan berbagai cara dalam meningkatkan produktivitas ekonomi, antara lain dengan mengundang para pemilik modal, asing dan domestik, untuk menanamkan modal mereka di berbagai sektor, termasuk kehutanan dan pertambangan yang menjadi sumber utama daerah Kalimantan Timur. Banyak perusahaan HPH dan perusahaan pertambangan yang beroperasi di sana hari ini menunjukkan hal ini. Upaya pemerintah untuk menambah pemasukan negara melalui investasi modal tersebut di sisi lain telah menimbulkan dampak bagi masyarakat Kalimantan

Timur dan lingkungan hidupnya. Seperti telah disebutkan oleh Coomans, masyarakat Dayak adalah kelompok masyarakat di Kalimantan Timur yang paling menerima pengaruh – yang bisa dikatakan negatif - dari kebijakan yang diterapkan oleh pemerintah Orde Baru, dan konflik-konflik sosial yang terjadi hari ini menunjukkan hal tersebut. Tetapi permasalahannya tidak sesederhana itu - bahwa ‘kebijakan pemerintah merusak kehidupan masyarakat Dayak’, karena masyarakat Dayak sendiri bukanlah korban yang pasif. Di samping itu, kebijakan pemerintah tidak hanya ditujukan secara eksklusif kepada masyarakat Dayak. Karena kebijakan tersebut lebih merupakan kebijakan yang diperuntukkan bagi wilayah – Kalimantan Timur secara menyeluruh – maka yang terkena dampaknya adalah masyarakat Kalimantan Timur yang terdiri dari komunitas-komunitas Dayak, komunitas Kutai, komunitas Bugis, komunitas Banjar, komunitas Jawa (transmigran), komunitas Cina (Tionghoa) dan komunitas-komunitas etnik pendatang lainnya. Yang dimaksud dengan terkena dampaknya di sini adalah bahwa mereka menerima kebijakan itu dan melakukan respons terhadapnya, dengan cara yang berbeda-beda – yaitu, beradaptasi, menghindar dan menentang - dan ini berlaku merata pada semua komunitas tersebut. Oleh sebab itulah hari ini kita bisa menemukan kelompok-kelompok yang berbeda sikap – khususnya sikap mereka terhadap pemerintah republik - di dalam setiap komunitas etnik yang disebutkan di atas. Pemerintah republik menjadi acuan bagi kelompok-kelompok tersebut karena dua hal. Pertama, pemerintah memiliki kekuasaan yang dipersenjatai sehingga bisa memaksa masyarakat, dan kedua, pemerintah juga mempunyai dana pembangunan yang dibutuhkan masyarakat untuk membangun fasilitas-fasilitas umum, seperti pasar, sekolah, jalan dan sebagainya.

Untuk membicarakan keadaan masyarakat Dayak dewasa ini, ada baiknya apabila kita berangkat dari apa yang telah disimpulkan oleh Coomans hampir dua puluh tahun yang lalu (1987). Menurut Coomans, “...kebudayaan suku-suku Daya tidak mempunyai perspektif masa depan”, karena dalam pandangannya, “[s]etiap

kebudayaan yang berlandaskan struktur genealogi, harus membuka diri untuk menerima nilai-nilai baru. Di antara nilai-nilai baru itu terdapat unsur-unsur kebudayaan mondial atau universal seperti pendidikan, sistem kerja, teknologi, pengetahuan, dan agama. Selain itu terdapat juga unsur-unsur kebudayaan nasional, seperti rasa persatuan, politik, Pancasila sebagai falsafah negara, dan lain-lain. Yang masih dapat dipelihara dan dilestarikan oleh suku-suku Daya adalah kesenian tradisional, seperti seni ukir, seni tari, seni musik, seni sastra, dan lain sebagainya... Akan tetapi pengalaman membuktikan, suatu kebudayaan yang sedang mengalami krisis, kurang menggairahkan masyarakatnya untuk mengembangkan kesenian mereka serta merangsang kreatifitasnya ... Untuk masa kini berlaku norma ini: apa yang bersifat lokal dan regional harus diselidiki secara kritis, sebab apa yang tidak relevan untuk masa modern, harus dilihat sebagai sesuatu yang asing atau sesuatu yang tidak asli bagi zaman ini dan harus dibuang. Sebaliknya apa yang dari asalnya asing, namun dapat memperkaya martabat manusia dan masyarakat, harus dirangkul dan dikembangkan sebagai sesuatu yang asli” (1987:198). Di sini Coomans meramalkan bahwa “[d]alam proses yang sedang berlangsung, orang-orang Daya akan kehilangan identitas kebudayaannya, namun ia akan menemukan kebudayaan baru sebagai orang Indonesia modern” (Ibid., hal. 199).

Apa yang disimpulkan oleh Coomans memang telah terjadi, namun apa yang diramalkannya tidak sepenuhnya benar. Kemunculan PDKT dan LSM-LSM yang beranggotakan dan memperjuangkan nasib warga Dayak – seperti Putijaji dan Plasma -- sekitar 15 tahun yang lalu pada dasarnya menunjukkan bahwa, apa yang disebut Coomans sebagai “membuka diri” tidak selalu terjadi dengan mudah dan lancar, karena masyarakat yang harus membuka diri itu ternyata melakukan resistensi atau perlawanan, sehingga yang terjadi bukan “orang-orang Daya kehilangan identitas kebudayaannya”, melainkan penguatan identitas tersebut, walaupun mungkin identitas kebudayaan yang dikuatkan bukanlah terbentuk dari unsur-unsur yang sama.

Perubahan-perubahan di dalam masyarakat Dayak – khususnya “pada masa pembangunan sesudah 1965” -- yang diidentifikasi Coomans sebagai bagian dari proses “kehilangan identitas kebudayaan” pada dasarnya mencakup beberapa faktor pembangunan yang membawa pengaruh bagi kehidupan masyarakat Dayak di pedalaman, yaitu “pengusahaan industri, pembauran suku lewat *resettlement* penduduk dan transmigrasi”, ditambah dengan “perhatian pemerintah terhadap infrastruktur di pedalaman [yang] semakin meningkat” (Ibid., hal. 137).

Masuknya perusahaan kayu (HPH) di Kalimantan Timur yang dimulai tahun 1967, menurut Coomans, telah mengubah kehidupan sosial di desa-desa Dayak. Kamp-kamp perusahaan yang berada di dekat desa-desa mereka telah berhasil menarik sejumlah orang Dayak – khususnya kaum muda -- untuk meninggalkan ladang dan mencari pekerjaan di sana. Mereka ini pada akhirnya “termakan oleh pengaruh pergaulan dan persepsi budaya yang dibawa dari kota” yang oleh Coomans dicontohkan dengan masalah ‘kawin kontrak’, yaitu “pernikahan antara karyawan perusahaan dengan gadis-gadis dari kampung-kampung di pedalaman. Kebanyakan dari mereka ditinggalkan, sesudah suaminya dipindahkan” (1987:140). Selain itu, ketika pemerintah membatasi ekspor kayu bundar pada tahun 1980 yang diikuti dengan resesi ekonomi, banyak kamp yang ditutup. Namun anak-anak muda yang selama bertahun-tahun terbiasa menjadi buruh di perusahaan, tidak mau lagi kembali ke kampung mereka untuk mengerjakan ladang. Mereka lebih cenderung pindah ke kota dan bekerja di sana. Perhatian untuk desa mereka tidak ada lagi (Ibid.).

Apa yang digambarkan oleh Coomans tersebut masih terjadi sampai sekarang. Bahkan kondisinya kini semakin buruk, karena akses dari keberadaan perusahaan-perusahaan kayu tersebut sudah lebih dirasakan. Pertama, bertambahnya jumlah penduduk yang berbanding terbalik dengan semakin berkurangnya lahan perladangan

akibat penguasaan hutan oleh perusahaan-perusahaan kayu (HPH)<sup>39</sup> telah memunculkan sengketa tanah. Selama tahun 1998 sampai tahun 2000 saja, kasus-kasus tuntutan ganti rugi terhadap perusahaan-perusahaan kayu (HPH) yang menjadi pemberitaan media massa telah sangat banyak<sup>40</sup>. Antara lain, bisa disebutkan di sini, tuntutan terhadap pemilik-pemilik HPH di daerah Tabang dan Muara Ancalong (Kabupaten Kutai Barat), seperti Roda Mas Group, PT Sumalindo, dan PT Kiani Lestari (lihat *Kaltim Post*, 26 Maret 2000, hal. 3 -- “APHI Sayangkan Perusahaan Kurang Kooperatif”)<sup>41</sup>. Begitu

---

<sup>39</sup> Roedy Haryo Widjono AMZ (1998) mencatat “kawasan seluas 12,5 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” (hal. 58).

<sup>40</sup> *Kaltim Post* 20 Maret 2000 (hal 9 -- “Perda Kehutanan Mendesak, Dewan Berencana”) mencatat ada tuntutan terhadap 21 perusahaan kayu di bawah naungan Asosiasi Pengusaha Hutan Indonesia (APHI). Juga lihat *Kaltim Post*, 19 Maret 2000 hal 3 – “Rakyat Hanya Lihat Ratusan Miliar Rupiah”.

<sup>41</sup> Lihat juga *Kompas*, 24 Mei 2000 “Konflik Sosial pun Terjadi di Seputar Lokasi HPH” (hal.15). Dalam pemberitaan ini ada sembilan HPH/HPHI yang dituntut oleh masyarakat, yaitu PT Ananga Pundinusa di Kutai yang dituntut 20% dari produksi dan klaim tanah adat seluas 75.000 ha; PT. Adindo Hutani Lestari di Bulungan yang dituntut ganti rugi makam senilai Rp 5.700.000.000 dan ganti rugi tanaman tumbuh senilai Rp 950.000.000; PT Tunggal Yudi Hutani di Kutai yang dituntut ganti rugi Rp 21.954.066.000 dan ganti rugi tumpang klaim tanah adat sebesar Rp 3 milyar; PT. Belayan River Timber di Kutai yang dituntut Levy & Grant Rp. 17.000/m<sup>3</sup>, tenaga kerja diambil dari daerah setempat, dan perlu klarifikasi ulang tentang tapal batas HPH dengan desa setempat; PT Kiani Lestari di Kutai dituntut uang 2 dollar AS/m<sup>3</sup> produksi kayu; PT Limbang Ganeca di Kutai dituntut pengadaan mesin pompa air dan pembuatan saluran/penampungan air; PT Susukan Agung di Kutai dituntut uang tunai 2 dollar AS/m<sup>3</sup> produksi; PT Melapi Timber di Kutai dituntut dana Levy & Grant; PT Jatitrin di Kutai dituntut uang sebesar 2 dollar AS/m<sup>3</sup> produksi kayu (hal. 15).

juga tuntutan terhadap perusahaan-perusahaan kelapa sawit dan perusahaan-perusahaan pertambangan yang ada di Kalimantan Timur tidak kurang banyaknya. Kasus PT Lonsum di Tanjung Isuy (perusahaan kelapa sawit), kasus PTPN XIII di Kabupaten Pasir (perkebunan kelapa sawit milik negara)<sup>42</sup>, kasus PT KEM atau PT Kelian Equatorial Mining di Bigung – desa Kelian, Kecamatan Long Iram, Kabupaten Kutai Barat (perusahaan tambang emas yang terkait dengan perusahaan internasional PT Rio Tinto Australia)<sup>43</sup>, dan kasus PT Vico Indonesia (perusahaan tambang minyak dan gas di Samberah, Kecamatan Marangkayu, Kabupaten Kutai)<sup>44</sup> hanyalah beberapa di antaranya yang bisa disebutkan di sini. Kedua, konflik-konflik yang terjadi dan berkaitan dengan hasil-hasil hutan non-kayu, seperti rotan, sarang burung, lebah madu dan sebagainya juga kian hari kian bertambah banyak. Misalnya, di wilayah Sungai Lawa tempat tinggal suku Dayak Bentian di Kecamatan Bentian Besar, telah terjadi tumpang tindih areal HTI PT Gunung Putih Indah, atau areal HPH PT Timber Dana dan PT Rosmatika, dengan perkebunan rotan rakyat (Roedy Haryo Widjono AMZ, 1998:120). Tuntutan ganti

---

<sup>42</sup> Kasus PT Perkebunan Nusantara (PTPN) XIII terjadi sejak Desember 1999 yang lalu, ketika ratusan warga dari kelompok delapan desa di Kabupaten Pasir memasang portal di empat lokasi pintu masuk ke kebun inti milik PTPN XIII untuk menuntut areal kebun inti kelapa sawit itu dijadikan kebun plasma (lihat *Kaltim Post* 21 Maret 2000, hal. 4 – “Warga Delapan Desa Bersedia Buka Portal”).

<sup>43</sup> Lihat *Kompas*, 9 Mei 2000 “PT KEM nyatakan keadaan tak terkendali” (hal.1).

<sup>44</sup> Lihat *Kompas*, 24 Mei 2000 “Warga Kutai Blokir Tambang Minyak”. Dalam pemberitaan itu dikatakan bahwa, “[a]ksi pemblokiran ini dipicu rasa kecewa warga yang tidak mendapatkan kesepakatan dengan manajemen PT Vico Indonesia dalam pertemuan 13 Mei lalu tentang ganti rugi lahan seluas 230 hektar yang terkena erosi akibat kegiatan pertambangan perusahaan itu ... Dalam proses negosiasi itu, warga menuntut ganti rugi Rp 86 milyar, kemudian turun menjadi Rp 36 milyar dan terakhir Rp.7 milyar. Sementara PT Vico menawarkan ganti rugi dalam bentuk *community development* sebesar satu sampai dua milyar rupiah” (hal. 23).

rugi warga Sesayap (Kabupaten Bulungan) terhadap PT Lestari Land Green Utama (LGU), karena pembabatan hutan oleh PT LGU dianggap telah mengganggu habitat lebah madu yang menjadi mata pencaharian masyarakat secara turun-menurun, adalah salah satu contoh kasus lain yang muncul di media massa (lihat *Kaltim Post*, 29 Maret 2000, hal. 5 -- “Warga Sesayap Tuntut Ganti Rugi pada PT LGU”).

Permasalahan yang dihadapi masyarakat Dayak di pedalaman tidak terbatas pada persoalan keberadaan perusahaan-perusahaan semata. Seperti dikemukakan oleh Coomans, penempatan transmigran di pedalaman<sup>45</sup> juga mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat Dayak. Walaupun jumlah transmigran (Jawa) yang ditempatkan di pedalaman belum begitu besar<sup>46</sup>, dan pemukiman mereka juga agak terpisah dari desa-desa orang Dayak, sehingga hubungan di antara kedua kelompok etnis itu tidak begitu sering, keberadaan transmigran Jawa pada prinsipnya telah membawa suasana lain, antara lain karena mereka membuat kebun-kebun sayur, membuka pasar, di samping ada yang trampil sebagai tukang (1987:147). Desa mereka yang tertata rapih pun menampilkan kesan yang jauh berbeda dengan desa Dayak yang berada di dekatnya. Keadaan ini terlihat jelas, misalnya di desa Mencimai, Kecamatan Barongtongkok – Kabupaten Kutai Barat. Sejauh ini hubungan di antara kedua kelompok etnis cukup

---

<sup>45</sup> Beberapa daerah yang dicatat Tjilik Riwut sebagai daerah transmigrasi adalah: Pelaran, Bukuan, Loa Janan, Pulau Atas, Hulu Mahakam, Petung, Waru, dan Batu Ratna (1993:49).

<sup>46</sup> Menurut Coomans, transmigrasi dari Jawa ke Kalimantan Timur sudah dimulai sejak tahun 1920. Transmigrasi spontan jauh lebih besar dari transmigrasi formal: diperkirakan dari penambahan penduduk rata-rata 5,7% per tahun, 3,4% di antaranya adalah transmigrasi spontan. Perkembangan sektor industri di Kalimantan Timur yang pesat merupakan daya tarik yang besar bagi para pendatang. Mereka umumnya bekerja di industri perkayuan, minyak dan gas bumi. Penempatan transmigrasi formal sendiri, sejak tahun 1954 sampai tahun 1981 berjumlah 16.545 kepala keluarga atau 70.067 jiwa (1987:141).

harmonis. Bahkan ada warga Dayak yang belajar berkebun sayur kepada transmigran Jawa. Apakah keadaan ini akan berlangsung untuk waktu yang lama, sulit dikatakan, khususnya dengan semakin meningkatnya perekonomian transmigran Jawa yang memungkinkan mereka meluaskan areal kebunnya dengan mengambil-alih milik warga Dayak. Walaupun pengambil-alihan itu dilakukan melalui prosedur pembelian yang sah, semakin mengecilnya lahan milik warga Dayak di masa depan yang tidak diimbangi dengan adanya diversifikasi pekerjaan serta peningkatan taraf hidup mereka, jelas bisa memicu kecemburuan sosial seperti yang telah terjadi di banyak tempat lain di tanah air. Terlebih-lebih apabila jumlah warga Dayak di desa yang bersangkutan semakin berkurang – dengan berpindahnya generasi muda ke kota, sementara jumlah transmigran semakin banyak<sup>47</sup>. Tersingkirnya penduduk asli oleh penduduk datang, dari pengalaman yang lampau, bukanlah suatu hal yang bisa diterima dengan besar hati oleh yang bersangkutan, khususnya bagi generasi berikutnya yang merasa kehilangan tanah warisan leluhurnya.

Kasus *resettlement* penduduk Dayak dari daerah perbatasan di wilayah utara Kalimantan Timur yang disebut Apo Kayan<sup>48</sup> sejak awal tahun 1970an<sup>49</sup>, seperti dikatakan oleh Coomans, secara teoritis

---

<sup>47</sup> Coomans mencatat bahwa pada tahun 1987 penduduk Dayak diperkirakan tidak lebih dari 15%, padahal sebelumnya penduduk Dayak pernah mencapai 50% dari jumlah seluruh penduduk Kalimantan Timur (1987:163).

<sup>48</sup> Perpindahan massal suku-suku Bahau dari Apo Kayan ke wilayah Sungai Mahakam, menurut Coomans, sudah terjadi sekitar tahun 1700 (1987:51).

<sup>49</sup> Roedy Haryo Widjono AMZ (1987) mencatat bahwa, “[m]enurut 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 Rp. 1.824.188.000,00” (hal. 22-23). Coomans, di

akan menghasilkan pembauran antar suku dan sub-suku, karena di lokasi-lokasi *resettlement*, penduduk dikumpulkan atas dasar suku atau sub-suku yang berbeda (1987:144). Pada kenyataannya ini tidak selalu terjadi dengan mudah. Terutama karena ada perbedaan bahasa yang sulit dijumpai. Sehingga, hari ini, setelah lebih dari tiga puluh tahun berlalu dan bahasa Indonesia juga sudah dipahami oleh sebagian besar warga masyarakat, perbedaan bahasa ini pun masih sangat terlihat dan dirasakan di antara warga Dayak. Roedy Haryo Widjono AMZ (1998) berbicara tentang proyek *resettlement* yang “justru kian membuat deras arus deviasi terhadap nilai kehidupan rumah panjang” atau *lamin*<sup>50</sup> (hal. 11). Bagi Roedy, “[d]eviasi 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

---

pihak lain, mencatat tentang telah dipindahkannya 10.467 orang pada akhir tahun 1973, dan keberadaan 14 lokasi *resettlement* penduduk. Kemudian ia berbicara tentang “[s]ampai tahun 1979 telah dibina 10 lokasi dengan penduduk 14.917 kepala keluarga atau 83.040 jiwa, dan telah diserahkan kepada Pemda Kalimantan Timur”, di samping “masih ada sejumlah lokasi lain yang sedang dalam penanganan pemerintah pusat dengan penduduk sekitar 2.000 kepala keluarga” (1987:143). Data yang dipunyai Tjilik Riwut adalah tentang perpindahan penduduk yang terjadi tahun 1967: sebanyak 328 jiwa dari kampung Long Puti (Long Nawang) ke kampung Lung Urug dan ke kampung Long Lees (Muara Ancalong), sebanyak 4000 jiwa dari kampung Long Nawang ke daerah Tabang dan Malinau, serta 1500 jiwa dari Long Berang dan Long Heban (kabupaten Bulongan) ke Muara Wahau (kabupaten Kutai) (1993:42).

<sup>50</sup> Menurut Tjilik Riwut (1993), ada tiga bentuk *lamin* atau rumah asli penduduk suku Dayak di Kalimantan Timur, yaitu: bentuk Kenyah dan Bahau, bentuk Longlat dan bentuk Tenggalan. Rumah bentuk Kenyah dan Bahau bisa dijumpai di hulu Sungai Mahakam, Berau, Apokayan, Pojongan dan Lepumaut. Rumah bentuk Longlat bisa ditemukan di sepanjang sungai Kayan dan di sekitar kampung Longlat. Rumah bentuk Tenggalan terdapat di tanah Tidung. Umumnya di *lamin-lamin* ini ada ruang yang dipergunakan untuk tempat bermusyawarah (hal. 42-43).

panjang kini ‘tidak’ lagi terpelihara” (hal. 10-11). Menurut Roedy, “[s]aat 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” (Ibid., hal. 13). Selain itu penyatuan suku-suku atau sub-suku-sub-suku yang berbeda-beda dan “memiliki lembaga adat sendiri-sendiri”, telah menimbulkan “pemaksaan penyatuan lembaga adat” yang memunculkan “konflik internal di kalangan masyarakat adat” (Ibid., hal. 23). Kemudian, sistem peladangan tradisional yang dipertahankan juga memungkinkan warga untuk berpindah lagi ke tempat lain untuk membuka ladang baru, ketika suatu saat tidak ada lagi hutan di sekitar lokasi *resettlement* (Coomans, 1987:145). Padahal, kemungkinan untuk melakukan perpindahan juga sudah semakin mengecil, karena perkembangan penduduk secara keseluruhan yang sangat pesat, di samping semakin berkurangnya lahan perladangan dikarenakan banyaknya perusahaan-perusahaan kayu dan kelapa sawit yang masuk ke pedalaman selama tiga dasawarsa terakhir. Konflik-konflik antara warga masyarakat dengan perusahaan yang terjadi selama sepuluh tahun terakhir ini pada dasarnya menyangkut persoalan menyusutnya lahan masyarakat tersebut.

Dengan demikian, satu-satunya pilihan yang terbuka bagi masyarakat Dayak di masa depan adalah mengubah pola perladangan mereka dengan melakukan intensifikasi, ataupun melakukan diversifikasi pekerjaan. Sayangnya dalam hal ini pun banyak masalah yang mereka hadapi. Akses masyarakat Dayak di pedalaman terhadap informasi dan teknologi yang tepat untuk melakukan intensifikasi perladangan sangatlah kecil karena sulitnya transportasi dari dan ke pedalaman. Sementara jasa pelayanan informasi dan teknologi yang disediakan pemerintah di pedalaman sangat minim, apabila tidak bisa dikatakan tidak ada. Untuk melakukan diversifikasi pekerjaan pun, peluangnya kecil karena ketrampilan yang dipunyai sangat terbatas, dan biasanya tidak bisa bersaing dengan pendatang dari luar.

Sementara lapangan kerja yang tersedia pun tidak banyak, karena perusahaan yang ada di lokasi tertentu di pedalaman hanya satu atau paling banyak dua perusahaan saja. Dalam hal yang terakhir ini, adalah suatu kenyataan yang tidak mengherankan apabila masyarakat lokal kemudian seringkali memperlakukan perusahaan yang cenderung memakai tenaga pendatang daripada tenaga lokal, atau bahwa apabila perusahaan memakai tenaga lokal pun umumnya hanya sebagai tenaga buruh kasar yang tidak tetap (antara lain sebagai tenaga pembuka lahan atau penebang pohon). Protes-protes seperti ini selalu dilontarkan oleh LSM-LSM yang mewakili masyarakat Dayak di pedalaman yang diyakininya telah ‘termarginalisasi’ oleh sistem rekrutmen perusahaan yang memakai kriteria-kriteria ‘kemodernan’, seperti kemampuan mekanis, kemampuan manajemen, dan sebagainya -- suatu kriteria yang sama sekali tidak mempertimbangkan perbedaan latar belakang budaya masyarakat setempat.

Persoalan-persoalan pelik yang dihadapi oleh masyarakat Dayak ini, seperti yang sudah diuraikan di atas, sudah mulai disadari oleh sebagian kecil warga Dayak sekitar 15 tahun yang lalu, khususnya para elit terdidik mereka, baik yang berada di pemerintahan maupun di perguruan tinggi. Kesadaran ini, menurut Roedy Haryo Widjono AMZ (1998) diawali dengan diadakannya Seminar Adat Masyarakat Dayak di Tenggarong pada tahun 1990 yang diprakarsai oleh LP2SM Dayak Sejahtera (hal. 32). Untuk itulah mereka kemudian mendirikan PDKT (Persaudaraan Dayak Kalimantan Timur) dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat (LSM) untuk membantu masyarakat Dayak mengatasi berbagai persoalan tersebut, dan meningkatkan taraf hidup mereka yang cenderung tertinggal dari kelompok-kelompok etnis lain. Roedy melihat kesadaran ini merupakan bagian dari “[ke]peduli[an] masyarakat Dayak terhadap eksistensi kebudayaannya guna mempertegas identitas kebudayaan Dayak” (Ibid.). Salah satu usulan yang diajukan – dan dianggap sebagai “suatu kebutuhan mendesak” -- adalah “revitalisasi lembaga adat Dayak” (lihat Roedy Haryo

Widjono AMZ, 1998:14-29). Dan, “kegiatan operasional ke arah revitalisasi kebudayaan Dayak” ini, dalam pandangan Roedy, telah tampak dalam Festival Kebudayaan Dayak Lundaye dan Musyawarah Besar Adat Dayak Lundaye di Long Bawan, Kecamatan Krayan tahun 1992 (Ibid., hal. 33).

Walaupun di tingkat propinsi dan nasional, peranan elit-elit Dayak yang terdidik ini sangat besar dalam mengangkat ‘persoalan Dayak’, di sisi yang lain ternyata ada jurang yang lebar antara elit-elit terdidik yang hidup di kota dengan warga desa yang tinggal di pedalaman. Perbedaan cara pikir dan perbedaan kepentingan adalah dua hal yang paling nyata. Suara-suara yang muncul dari warga desa di pedalaman adalah bahwa para elit terdidik mereka di kota sudah tidak lagi memperhatikan kepentingan desa. Bila pun ada perhatian, perhatian tersebut dipercaya berpamrih - bagi kepentingan pribadi. Bukti yang disodorkan mereka, antara lain tentang perbedaan pendapat dalam hal pemanfaatan uang ganti rugi sengketa tanah yang diperoleh dari perusahaan dalam kasus sengketa tanah di wilayah suku Dayak Bahau Sa. Sementara warga desa menginginkan uang tersebut dipergunakan untuk kepentingan bersama warga desa, elit-elit kota cenderung untuk membagikannya dan menyerahkan penggunaan uang tersebut kepada individu-individu. Oleh karena itu, walaupun di tingkat propinsi, PDKT dianggap mewakili kepentingan masyarakat Dayak secara keseluruhan, di tingkat komunitas lokal, mereka cenderung berjuang sendiri, umumnya dengan bantuan LSM tertentu yang dikenal dan dekat dengan mereka. Perjuangan ini kebanyakan berbentuk tuntutan ganti rugi yang menyangkut jumlah miliaran rupiah dan didasarkan pada prinsip ‘ketidak-adilan’ yang dilakukan perusahaan bersama-sama pemerintahan yang lalu ketika tanah-tanah masyarakat diambil-alih oleh perusahaan. Selain meminta ganti rugi karena uang dibayarkan dianggap terlalu rendah apabila dibandingkan dengan harga tanah dan keuntungan perusahaan sekarang, masyarakat lokal juga menuntut uang sewa untuk pemakaian tanah mereka selanjutnya, atau perusahaan dituntut untuk segera mengembalikan tanah tersebut kepada mereka. “Sejauh mana

perhitungan ganti rugi tersebut merupakan hasil kerja LSM dan bukan warga masyarakat” – terutama karena seringkali melibatkan perhitungan dalam bentuk mata uang dolar -- adalah suatu bentuk kecurigaan yang seringkali dilontarkan oleh para birokrat pemerintah dan tokoh-tokoh masyarakat di perkotaan, termasuk para elit Dayak sendiri.

Apabila kita memperhatikan komunitas Dayak, misalnya, terlihat bahwa secara garis besar ada tiga kelompok besar yang berkepentingan dengan segala sesuatu yang terjadi pada komunitas Dayak, yaitu mereka yang bisa disebut sebagai elit Dayak, kelompok LSM asal etnis Dayak yang bekerja membantu masyarakat Dayak, dan masyarakat Dayak sendiri yang umumnya tinggal di pedalaman. Sebagian dari mereka yang disebut elit Dayak tergabung dalam PDKT (Persaudaraan Dayak Kalimantan Timur), dan kebanyakan dari mereka tinggal di kotamadya Samarinda. Kelompok LSM asal etnis Dayak yang terbesar adalah Putijaji, dan seperti umumnya LSM-LSM yang ada di Kalimantan Timur, pusat kegiatan mereka ada di kotamadya Samarinda. Sedangkan masyarakat Dayak sendiri terpecah-pecah atas beberapa sub-etnis (Kenyah, Benuaq dan lain sebagainya), dan pemukiman masing-masing sub-etnis tersebar di pedalaman dimana jarak satu kelompok sub-etnis dengan kelompok sub-etnis yang lain cukup jauh dan sulit dicapai karena sarana transportasi yang sangat terbatas. Hari ini, kesamaan di antara ke tiga kelompok ini bisa dikembalikan kepada keterkaitan mereka dengan kebijakan pembangunan pemerintah Orde Baru yang, seperti telah dikatakan di atas, diarahkan untuk mendorong investasi modal asing maupun domestik dalam rangka mengatasi inflasi dan menambah pemasukan negara.

Walaupun yang terkena dampak langsung dari kebijakan pembangunan di Kalimantan Timur yang difokuskan pada bidang kehutanan dan pertambangan adalah komunitas-komunitas sub-etnik Dayak di pedalaman, namun kebijakan tersebut secara tidak langsung juga melibatkan para elit Dayak dan kelompok LSM yang prihatin

pada nasib orang Dayak, yang kesemuanya berada di Samarinda. Kekalahan dan keterpojokan komunitas-komunitas sub-etnis Dayak di pedalaman dalam perebutan lahan dengan perusahaan-perusahaan penanam modal yang didukung pemerintah – baik HPH maupun perusahaan-perusahaan tambang minyak, emas, batubara, dan lain-lain - telah memunculkan rasa perlawanan pada komunitas-komunitas tersebut. Rasa perlawanan ini tidak selalu diekspresikan dalam bentuk tuntutan atau konflik kekerasan, melainkan juga melalui cara negosiasi. Untuk menyampaikan ketidakpuasan dan keluhan mereka, kebanyakan dari mereka sejak awal sadar tentang perlunya menggalang jaringan dengan para elit Dayak yang sudah bermukim di kota. Ini terlihat dengan kontak-kontak yang mereka buat sejak lama dengan para elit yang tergabung di PDKT. Laden Mering, misalnya, adalah salah satu tokoh senior Dayak Kenyah yang, menurut beberapa informan, sudah sejak tahun 1970an seringkali diminta bantuannya untuk menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi masyarakat Dayak Kenyah khususnya dalam hal-hal yang berkaitan dengan pemerintah. Tampaknya kedekatan dengan pejabat tinggi pemerintahan di ibu kota propinsi menjadi aset utama yang mengantarkan mereka pada posisi sebagai elit. Namun, kedekatan itu pulalah yang membuat para tokoh elit ini lebih merupakan mitra pemerintah daripada pembela masyarakat, karena dalam upayanya membantu masyarakat mereka cenderung mengikuti aturan main pemerintah. Sehingga, peranan yang mereka mainkan lebih banyak sebagai ‘pembujuk masyarakat’, yang umumnya diistilahkan oleh mereka sendiri sebagai ‘menjembatani antara masyarakat dengan pemerintah’ dengan titik berat pada ‘menjelaskan segi-segi positif dari kebijakan pemerintah’.

Kemunculan LSM pemerhati masalah Dayak memberikan alternatif lain bagi pembentukan jaringan penekan dan saluran penyampaian aspirasi kepada pemerintah, yang sebelumnya lebih banyak dilakukan melalui para tokoh elit Dayak. Kelompok LSM yang sebagian besar terdiri dari anak-anak muda antara usia 20 sampai 40 tahun mempunyai gaya yang sangat berbeda dari para elit

di atas dalam upaya mereka membantu menyelesaikan permasalahan-permasalahan sosial masyarakat Dayak yang diakibatkan oleh kebijakan pembangunan pemerintah. Mereka cenderung melakukan protes dan tuntutan dengan strategi menempatkan massa di belakang mereka sebagai sebuah kekuatan yang mau tidak mau harus diperhitungkan oleh pemerintah. Cara penggalangan massa seperti inilah yang kemudian menempatkan LSM sebagai berseberangan dengan pemerintah, dan juga dengan para tokoh elit Dayak di atas. Keterlibatan kelompok LSM sebagai pembela masyarakat selama bertahun-tahun memang telah menempatkan mereka sebagai sumber informasi yang semakin diperhitungkan oleh pemerintah. Sekarang, setiap instansi atau pejabat tinggi pemerintah tidak akan lupa mengundang kelompok-kelompok LSM yang ada manakala mereka akan membuat kebijakan baru yang berdampak luas terhadap masyarakat Dayak. Bahkan banyak di antara mereka yang menekankan pentingnya bekerja sama dengan LSM sebagai 'suatu bentuk reformasi diri atau cara kerja'

Bagaimana dengan komunitas-komunitas sub-etnis Dayak di pedalaman? Kelompok inilah yang paling terpecah-pecah. Tarikan dari kelompok elit dan kelompok LSM masing-masing telah membentuk dua kutub yang berbeda di dalam masyarakat. Ditambah lagi dengan satu kutub yang terdiri dari mereka-mereka yang tidak sepaham dengan para pendukung kedua kutub di atas, maka paling tidak ada tiga kelompok besar di dalam masyarakat Dayak di pedalaman. Keberadaan tiga kelompok inilah yang seringkali menimbulkan gesekan di antara para warga masyarakat. Salah satu faktor yang menimbulkan konflik adalah kemampuan kelompok elit atau kelompok LSM untuk membawa seseorang keluar dari komunitasnya ke forum propinsi, nasional, dan kadang-kadang internasional. Kesempatan dan pengalaman ini menimbulkan persaingan di masyarakat yang terlihat jelas dari usaha-usaha perorangan – khususnya generasi muda - untuk mendekati kelompok elit atau kelompok LSM tertentu. Mereka menempatkan diri mereka sebagai wakil masyarakat yang 'paling sah' dibanding dengan elit

Dayak yang sudah keluar kampung, maupun dengan LSM yang tidak tinggal terus menerus di dalam komunitas yang dibantunya. Mereka merepresentasi suara ‘*native*’ atau penduduk asli, ataupun yang seringkali diistilahkan sebagai masyarakat adat, yang biasanya diperlukan oleh kelompok elit maupun kelompok LSM untuk melegitimasi kegiatan ‘membela masyarakat’ yang dilakukannya di mata pemerintah dan/atau di mata sponsor keuangan seperti badan-badan dan/atau LSM internasional. Dua anggota AMAN (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara) untuk daerah Kalimantan Timur, misalnya, adalah warga masyarakat Dayak yang pernah menjadi wakil masyarakat bagi sebuah LSM terbesar di Kalimantan Timur.

Sebagai ‘suara’ masyarakat adat, kelompok ini merupakan kelompok yang paling berkepentingan dalam mengaktifkan batas-batas etnisitas yang terkait dengan ikatan-ikatan primordial lama. ‘Adat’ dalam hal ini, oleh sebagian warga masyarakat adat terutama diinterpretasikan sebagai ritual-ritual tradisional yang sejak awal mencirikan ‘keDayakan’ di antara orang-orang yang bukan Dayak. Gerakan yang mempromosikan adat terdiri dari dua kelompok, yang pertama (dan kelompok ini kecil sekali, dan lebih didasari pada tujuan komersil dan pariwisata) ingin menghidupkan kembali ritual-ritual adat sebagaimana adanya, sedangkan kelompok yang kedua (yang cukup banyak pendukungnya, yaitu mereka yang merasa dirugikan karena hak adat mereka diabaikan, khususnya oleh pemerintah) ingin mengembalikan fungsi adat yang tentu saja perlu direkontekstualisasikan sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masa kini. Dalam hal ini beberapa tokoh PDKT ditambah dengan beberapa tokoh intelektual Dayak tergolong dalam kelompok yang kedua. Mereka berusaha mencapai tujuannya, paling tidak untuk tahap awal, melalui pencatatan pranata-pranata adat, termasuk segala hak dan kewajiban yang tercakup di dalamnya. LKAK (Lembaga Kebudayaan dan Alam Kalimantan – Kalimantan Eco-Culture Institute) adalah sebuah lembaga yang dibentuk untuk tujuan tersebut. Sayangnya, karena berbagai kendala, sampai hari ini usaha ini belum

bisa dilakukan secara konsisten, terorganisir dan dalam skala kegiatan yang cukup menonjol seperti yang mereka harapkan.

Berbicara tentang ‘keDayakan’ bukanlah monopoli mereka yang mengaku sebagai wakil-wakil dari masyarakat adat. Para elit Dayak dan kelompok LSM pemerhati masalah Dayak juga berbicara tentang ‘keDayakan’, walaupun tentu saja dalam versi yang sedikit berbeda dari wakil-wakil masyarakat adat. ‘KeDayakan’ bagi tokoh elit Dayak adalah identitas etnis yang mempunyai sejarah keterbelakangan dan penghinaan yang perlu dikoreksi dan diperbaharui. Pembentukan identitas keDayakan yang baru kemudian, bagi mereka, menjadi sebuah perjuangan yang perlu dimulai dan harus dilakukan secara berkelanjutan melalui dua macam pendekatan. Pendekatan yang pertama mengusulkan *affirmative action* bagi masyarakat Dayak, khususnya mereka yang tinggal terpencil di daerah pedalaman yang sulit dijangkau. Pendekatan yang kedua berbicara tentang persaingan yang lebih adil melalui pengakuan hak-hak adat masyarakat Dayak, khususnya atas hutan dan segala isinya. Di antara tokoh-tokoh elit tersebut ada yang mengusulkan diberlakukannya hak adat sejauh 7 mil dari tepi sungai, seperti yang – menurut beberapa informan - pernah disetujui secara lisan oleh H. Ardans, salah seorang gubernur terdahulu. Sebagian yang lain menyetujui usulan tentang hutan kemasyarakatan yang dikembangkan oleh salah satu LSM yang bergerak dalam bidang kehutanan di Kalimantan Timur (SHK – Sistem Hutan Kemasyarakatan) secara sendiri-sendiri, maupun bersama-sama dengan Departemen Kehutanan dan GTZ (konsultan internasional untuk Departemen Kehutanan dan pemerintah daerah Kalimantan Timur).

Di sisi lain, bagi kelompok-kelompok LSM, keDayakan adalah sebuah identitas dari komunitas etnis yang termarginalisasi dan tervektimisasi oleh kebijakan pembangunan pemerintah yang mendukung perampasan hak-hak adat mereka atas tanah dan hutan. Dengan demikian, bagi kelompok-kelompok LSM tersebut, memperjuangkan keDayakan berarti memperjuangkan penghapusan

ketertindasan dan kesengsaraan orang-orang Dayak. Strategi yang dipakai mencakup penerapan konsep *community-based development*, walaupun pengertiannya cenderung bias pada pembelajaran masyarakat untuk melakukan protes dan kritik-kritik pada pemerintah, sementara segi pembinaan internal bagi penguatan jaringan kemasyarakatan, secara sengaja atau tidak, lebih banyak mereka tinggalkan. Hal ini terlihat dari bentuk-bentuk kegiatan yang banyak dilakukan LSM saat ini dalam membantu masyarakat, seperti membantu mereka menghitung besarnya tuntutan ganti rugi, bertindak sebagai konsultan hukum bagi masyarakat yang mengajukan tuntutan kepada pemerintah maupun pengusaha.

Pengelompokan-pengelompokan sosial yang terjadi di dalam komunitas Kutai dan Bugis ataupun komunitas pendatang lainnya tidaklah sejelas seperti yang tampak pada komunitas Dayak di atas. Mungkin ini dikarenakan mereka tidak sedang terlibat dalam upaya menentang marginalisasi seperti yang dialami komunitas Dayak, khususnya bagi komunitas Kutai, Bugis dan Banjar yang kedudukannya saat ini cenderung berada di pusat kekuasaan, baik secara politis maupun ekonomis. Secara kasat mata, kita bisa melihat memang lebih banyak elit-elit Kutai, Bugis dan Banjar – apabila dibandingkan dengan elit-elit Dayak -- yang menduduki posisi penting dalam bidang pemerintahan dari pusat (tingkat propinsi) sampai ke daerah (tingkat kabupaten), walaupun angka yang pasti sulit diperoleh. Menurut beberapa karyawan di lingkungan Kantor Gubernur, jumlah karyawan asal etnis Kutai yang bekerja di kantor tersebut mencapai lebih dari 60 %, dan seperti digambarkan oleh Aluh (bukan nama sebenarnya), seorang pegawai Bagian Tata Usaha yang saat diwawancarai berusia 37 tahun,

“Antara pegawai yang satu dengan pegawai yang lain seringkali masih memiliki ‘ding sanak’ [hubungan persaudaraan] dengan pimpinan yang ada di Kantor Gubernur ini. Hubungan ‘ding sanak’ ini sudah demikian

kuatnya, sehingga banyak pegawai yang direkrut dari ‘bubuhan’ nya sendiri”.

Namun demikian, keberadaan orang-orang Kutai sebagai suatu komunitas etnis tidak menyolok keberadaan orang-orang Bugis. Mungkin hal ini dikarenakan orang-orang Kutai tidak tampak tergabung dalam organisasi sosial keetnisan yang besar seperti KKSSnya orang Bugis. Keberadaan organisasi sosial KKSS (Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan) di tengah komunitas Bugis Kalimantan Timur, menurut para informan Bugis, lebih dimaksudkan sebagai wadah pengikat solidaritas antar warga Bugis secara internal, walaupun pada prakteknya KKSS juga dipergunakan sebagai jaring politis dan ekonomis dalam perekrutan anggota partai, penerimaan pegawai negeri, dan pemanfaatan peluang usaha – khususnya yang berkaitan dengan proyek-proyek pembangunan pemerintah. Ini terlihat dari komentar seorang informan asal Bali yang mengatakan bahwa,

“Komunitas masyarakat suku Bugis di Samarinda Seberang yang sudah belasan atau puluhan tahun tinggal di daerah itu, sangat wajar kalau mereka merasa sudah menjadi ‘orang Samarinda’. Namun, banyak pendatang dari Sulawesi Selatan yang baru beberapa bulan bermukim di Samarinda merasa sudah menjadi ‘bubuhan Samarinda’ karena banyak sanak-saudaranya yang lahir dan tinggal di Samarinda Seberang. Di sini terlihat adanya kepentingan kelompok yang lebih menonjol, di samping menunjukkan betapa kuatnya sifat primordial dari suku Bugis ini. Interest yang menonjol dari kelompok suku Bugis ini adalah interest ekonomi dan kemudahan-kemudahan lain yang ada kaitannya dengan ekonomi”.

Kuatnya jaring KKSS ini amat dirasakan oleh para pendatang dari etnis lain, dan juga oleh penduduk asli Dayak, yang bergerak dalam bidang kehidupan yang sama. Walaupun tidak ada data yang tercatat secara resmi, seorang informan, misalnya, memperkirakan

bahwa setiap bulannya ada sekitar 500 orang tenaga kerja dari Sulawesi Selatan masuk ke Samarinda untuk bekerja di sektor informal dan jasa. Dominasi etnis Bugis dalam perdagangan di Kalimantan Timur dan dominasi etnis Bugis dalam jajaran staf pengajar fakultas tertentu di Universitas Mulawarman hanyalah dua dari isu-isu keetnisan Bugis yang seringkali menjadi sorotan utama orang-orang non-Bugis yang merasakan kesulitan untuk menembus jaringan politik dan ekonomi orang-orang Bugis. Beberapa informan non-Bugis, misalnya, melihat bahwa “kebijakan ekonomi di kotamadya Samarinda cenderung memihak suku bangsa tertentu”. Mereka mengatakan bahwa:

“Para pedagang suku Bugis bisa mendominasi pusat pertokoan, atau kompleks Citra Niaga, karena sesungguhnya mereka mendapatkan kemudahan dan perlakuan khusus dari aparat Pemda Samarinda yang satu etnis”.

Apabila kita menyimak konsep *bubuhan* yang telah disinggung di atas, akan tampak jelas bagaimana jaringan etnisitas yang dikembangkan kelompok-kelompok etnis di Kalimantan Timur – seperti yang terlihat pada contoh kasus kelompok etnis Kutai dan Bugis di atas -- pada dasarnya merupakan suatu mekanisme rekrutmen dari suatu struktur kekuasaan yang sudah *established*. Hal ini tergambar dari komentar Drs. Syafar (bukan nama sebenarnya), seorang mantan pengurus organisasi pemuda dan mantan pengurus partai – ia juga dosen di sebuah perguruan tinggi negeri – tentang akibat dari berlakunya konsep *bubuhan* dalam proses rekrutmen anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD). Berikut ini adalah pendapat Drs. Syafar yang saat diwawancarai berusia 43 tahun:

“Saya kadang-kadang kasihan melihat anggota dewan sekarang. Soalnya banyak yang tidak memiliki wawasan dan pengetahuan yang memadai. Mereka dijadikan caleg

karena bubuhan lama di partai itu. Padahal, kalau mau, masih banyak anggota yang lebih potensial”.

Memang konsep *bubuhan* ini pada mulanya hanya dikenal di kalangan komunitas etnis Banjar yang berasal dari Kalimantan Selatan, namun nampaknya, amat kuatnya pengaruh bahasa Banjar dalam kehidupan masyarakat kota Samarinda, secara langsung maupun tidak langsung telah pula memasukkan makna yang terkandung dalam istilah tersebut ke dalam pola hubungan sosial yang berkembang di dalam masyarakat Kalimantan Timur, khususnya di kota Samarinda (untuk lebih jelasnya baca Rachmad, 1992). Walaupun, dalam perkembangannya di sini, arti dari konsep tersebut sudah sangat bergeser, dari yang semula hanya mengacu kepada kelompok kekerabatan, sekarang sudah meluas menjadi ikatan kesebayaan dan kesatuan wilayah, seperti ‘bubuhan si Rifai’, ‘bubuhan Sungai Pinang’, dan ‘bubuhan Kandangan’, serta pengelompokan yang berbasis agama, pendidikan, politik dan ekonomi, seperti ‘bubuhan NU’, ‘bubuhan Muhammadiyah’, ‘bubuhan UGM’, ‘bubuhan Golkar’ dan sebagainya. Meskipun demikian, perbedaan antara ‘kita’ dan ‘mereka’ yang terkandung pada penggunaan istilah tersebut masalah sama. Menarik untuk disimak komentar seorang informan yang membedakan ‘kita’ (non-Bugis) dan ‘mereka’ (Bugis) berdasarkan reaksi terhadap apa yang disebutnya sebagai kegiatan yang bersifat primordial:

“Cara kelompok suku Bugis dalam memandang primordialisme cukup unik. Apabila ada kelompok suku lain melakukan kegiatan yang berbau primordial, mereka mengatakan suku itu mementingkan kelompoknya, kesukuan dan tidak mau berbaur dengan suku lain. Namun, apabila suku Bugis itu sendiri melakukan kegiatan yang bersifat primordial, mereka seakan-akan tidak merasa, dan hal itu dianggap sebagai haknya. Bahkan mereka menjadi sangat marah atau tersinggung jika dikatakan kelompok sukunya primordialis atau nepotis, meski sudah banyak bukti yang menunjukkan bahwa suku Bugis di Samarinda

bersifat primordialis dan nepotis. Sifat primordialis dan nepotis suku Bugis ini tidak hanya dimiliki oleh kalangan menengah ke bawah atau yang berpendidikan rendah, kalangan menengah ke atas dan intelektual menunjukkan memiliki sifat yang kurang lebih sama”.

Akibat perbedaan antara ‘kita’ dan ‘mereka’ yang cenderung diterapkan secara *rigid* oleh para pelakunya, maka gesekan antar etnis biasanya tidak terhindarkan, dan gesekan antar etnis yang melibatkan keBugisan, keKutaian, keDayakan, keBanjaran dan keetnisan pendatang-pendatang lainnya di masa lampau pun sudah sering terjadi, walau para informan cenderung menilainya masih dalam skala kecil, karena belum meluas menjadi konflik kekerasan antar kelompok etnis, dalam arti masih terbatas pada individu-individu yang bertikai saja. Bahwa gesekan tersebut mempunyai potensi untuk menjadi besar juga sudah disadari oleh para elitnya yang memang kebanyakan duduk atau pernah duduk di pemerintahan, ataupun mempunyai hubungan dekat dengan tokoh-tokoh pemerintahan. Oleh karena itu, dipicu oleh kerusuhan yang terjadi di berbagai tempat di Indonesia, khususnya yang terjadi di Kalimantan Barat akibat konflik antara etnis Dayak-Melayu dan etnis Madura, maka para elit dari berbagai kelompok etnis dan/atau agama di Kalimantan Timur memutuskan untuk mendirikan Forum Komunikasi Persaudaraan Antar Masyarakat Kalimantan Timur (FKPMKT). FKPMKT yang didirikan pada tanggal 26 Januari 1999, dan dideklarasikan pada tanggal 11 Februari 1999, pada dasarnya terdiri dari sebuah presidium yang anggota-anggotanya adalah mereka yang dianggap tokoh masyarakat dan sekaligus tokoh etnis tertentu. Ada sembilan kelompok besar etnis yang tergabung dalam FKPMKT melalui para elitnya, yaitu: etnis Banjar, etnis Bugis (KKSS), etnis Madura, etnis Tionghoa, etnis Kutai, etnis Jawa, etnis Dayak (PDKT), etnis Sumatera dan etnis Indonesia Timur (IKENTTIM). Di mulai dengan suatu pernyataan sikap untuk menjaga persatuan dan kesatuan, FKPMKT yang bersekretariat di Hotel Bumi Senyuir Indah milik seorang warga etnis Tionghoa ini melakukan kegiatan setiap bulannya

melalui apa yang disebutnya “sosialisasi ke kota/kabupaten se Kaltim”. Pada intinya kegiatan FKPMKT mencakup pemberian berbagai bantuan sosial, silaturahmi dan pertemuan-pertemuan dengan berbagai kelompok di Kalimantan Timur, khususnya mereka yang sedang bermasalah. FKPMKT, antara lain, terlibat dalam usaha penyelesaian kasus PT Lonsum (London Sumatera) di kabupaten Kutai yang menghadapi tuntutan masyarakat dalam hal ganti rugi lahan perkebunan kelapa sawit.

Keberadaan FKPMKT bagi masyarakat Dayak di pedalaman maupun bagi LSM-LSM pemerhati masalah Dayak tidaklah jauh berbeda dengan PDKT yang cenderung dianggap sebagai perkumpulan para elit yang lebih dekat kepada pemerintah daripada membela kepentingan masyarakat. Oleh karena itu, peranan FKPMKT yang pada awalnya dimaksudkan sebagai wadah aspirasi dan komunikasi bagi kelompok-kelompok etnis yang ada di Kaltim tidak berfungsi sepenuhnya. Yang lebih banyak terjadi adalah FKPMKT mengambil alih peran PDKT dalam menyelesaikan masalah-masalah yang muncul dalam komunitas Dayak. Tentu saja dalam skala yang lebih besar dan lebih luas daripada PDKT, karena FKPMKT melibatkan lebih banyak kalangan di luar komunitas Dayak. Bagi FKPMKT ini diterimakan sebagai suatu situasi yang memang seharusnya karena permasalahan-permasalahan yang muncul memang lebih banyak terkait dengan komunitas Dayak. Sementara, dalam hal permasalahan-permasalahan yang terkait dengan komunitas-komunitas etnis lainnya, FKPMKT cenderung bersikap menunggu laporan, dan hanya bergerak apabila sesuatu masalah sudah muncul. Kelemahan FKPMKT ini terjadi karena proses pembentukannya memang cenderung *‘elitist’*, sehingga sebagian dari tokoh-tokoh yang tergabung dalam FKPMKT tidak berakar ke bawah, dalam arti tidak mempunyai pendukung atau pengikut. Selain itu, karena elit-elit yang tergabung dalam FKPMKT, *‘keelitannya’* berasal dari beragam hal (seperti pendidikan, keagamaan, kegiatan sosial, dan sebagainya), maka FKPMKT juga mempunyai kesulitan untuk menggalang dana. Hanya ada beberapa kelompok dalam FKPMKT

yang mampu membiayai kegiatannya sendiri. Selebihnya sangat tergantung pada bantuan dari kelompok lain. Menurut beberapa sumber, bantuan dana terbesar diperoleh dari pemilik Hotel Bumi Senyuir Indah yang kedudukannya dalam FKPMKT adalah sebagai salah satu penasehat, bersama-sama dengan Gubernur Kaltim, Danrem 091 ASN, tokoh MUI, tokoh Keuskupan, tokoh Kristen, tokoh Hindu dan tokoh Walubi.

Terlepas dari kelemahan-kelemahan yang dipunyainya, kemunculan FKPMKT di tengah-tengah masyarakat kota Samarinda menunjukkan adanya kebutuhan di tengah masyarakat yang bersangkutan untuk menjembatani berbagai perbedaan yang ada dalam kehidupan keseharian yang kadangkala menimbulkan gesekan dan konflik berkepanjangan yang bisa berakhir dengan tindakan kekerasan, atau lebih besar lagi, kerusuhan massal. Namun, sejauh mana FKPMKT bisa mewadahi kebutuhan tersebut adalah soal lain, dan kita hanya bisa menunggu, karena waktu jualah yang bisa menentukannya.

## Orang Talang Mamak, Orang Sakai<sup>51</sup> dan KeMelayuan

Seperti telah disinggung di bab sebelumnya, pada masa kekuasaan Orde Baru, orang Melayu lambat laun terdesak karena tidak mampu mengakomodasi dan mengadaptasi arus kegiatan

---

<sup>51</sup> Bagian tulisan ini adalah suatu ilustrasi yang menunjukkan bagaimana (re)konstruksi etnik juga berlangsung di kalangan elit etnik mengenai diri mereka dan pihak lain. Dengan mengambil contoh dua etnik, Talang Mamak dan Sakai, rekonstruksi yang bersifat situasional itu berlangsung. Kontak orang Talang Mamak dan Sakai dengan dunia luar sudah cukup lama terjadi. Mereka sendiri membuat ancer-ancer bahwa kontak tersebut pertama kali terjadi sekitar akhir tahun 1970an. Dugaan waktu ini nampaknya cukup akurat karena pada masa itu pemerintah mulai melancarkan program yang disebut Pemasyarakatan Suku Terasing melalui Departemen Sosial. Kontak yang paling intensif dengan pihak luar terjadi pada kalangan pemimpin etnik, sedangkan warga biasa berkontak secara bervariasi. Kontak dengan LSM mulai sekitar awal tahun 1990an, dan semakin marak semenjak pertengahan 1990an. Bagaimana pun kontak-kontak dengan organisasi-organisasi non pemerintah itu telah mulai membangkitkan kesadaran masyarakat lokal untuk mengambil kembali hak-hak mereka, khususnya hak atas tanah dan hak ekonomi, akan tetapi kegiatan penyadaran itu tidak dibangun atas dasar keMelayuan melainkan sebagai “hak orang Sakai” atau “hak orang Talang Mamak” yang selama ini dianggap telah banyak dirugikan oleh Pemerintah Pusat. Barulah pada masa reformasi ini, ketika isu keMelayuan diluncurkan, etnik-etnik minoritas di pedalaman mulai dirangkul. Dalam uraian pada bagian ini, nampak bahwa para pemimpin Sakai maupun Talang Mamak lebih berorientasi kedalam kelompok etnik mereka sendiri, meski juga telah terlibat pada batas tertentu dengan kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh para tokoh elit politik dan kebudayaan di kota. Dalam menjelaskan keberadaan mereka sebagai etnik minoritas pedalaman, mereka tetap berpendapat bahwa bagaimana pun posisi mereka masih di bawah, dan tidak banyak yang dapat dilakukan kecuali terus menuntut kembali hak-hak yang hilang. Untuk kebutuhan tersebut para pemimpin etnik pedalaman -- dalam hal ini, Talang Mamak dan Sakai -- menyadari pentingnya peranan pihak luar untuk membantu mereka.

pembangunan ekonomi di Riau<sup>52</sup>, yang langsung datang dari Pusat (Jakarta), lengkap dengan tim-tim survei, konsultan dan alat-alat berat yang dikirim secara khusus untuk mengeksplorasi dan mengeksploitasi sumber daya alam hutan tropis Riau sampai ke pelosok-pelosoknya. Kebijakan pembangunan ekonomi yang diterapkan pemerintah Orde Baru selama tiga dekade pada hakekatnya telah berhasil merubah lingkungan alam Riau yang berhutan tropis terluas di Sumatera menjadi lahan-lahan industri pertambangan, perkebunan, pengolahan produk ekspor, sentra bisnis dan industri pembangkit energi listrik skala besar yang seluruhnya memanfaatkan teknologi modern dan memperoleh dukungan dana investasi asing yang sangat besar. Minyak bumi yang sudah ditambang di daerah Duri sejak tahun 1950an sekarang telah tersebar sampai ke Rumbai, Rokan, dan Lirik.

Sebagai akibatnya, pengelolaan ekonomi lokal terus-menerus mengalami kemerosotan karena kalah bersaing dengan kekuasaan ekonomi yang dijalankan secara modern dan berskala besar -- seperti proyek raksasa yang disebut Sijori (segitiga ekonomi Singapura, Johor, dan Riau)-- yang dalam banyak hal hanya menguntungkan elit ekonomi dan pemilik modal besar. Tanah untuk pertanian dan

---

<sup>52</sup> Riau adalah salah satu penghasil utama minyak di Indonesia dengan volume 1,1 juta barel per hari atau lebih dari 60 persen dari produksi minyak nasional. Selain itu Riau kaya pula dengan gas alam yang terdapat di Kepulauan Natuna yang memiliki deposit batubara di berbagai tempat di Riau Daratan, memiliki hutan tropis yang luas dan keanekaragaman hayati yang tinggi, lahan yang luas yang cocok untuk perkebunan kelapa sawit dan karet. Menurut *Far Eastern Economic Review*, Riau menyumbang sekitar 3 milyar dollar AS untuk Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (APBN) setiap tahun, sementara Anggaran Belanja Daerah (ABD) Riau hanya 312 ribu dollar (untuk nilai kurs US \$ 1 = Rp.8000,-). Menurut versi Pemerintah Daerah kontribusi Riau untuk APBN dari sektor minyak saja adalah sebesar Rp.59 triliun, tetapi yang kembali ke daerah hanya 1,71 persen. Sebagian kekayaan Riau diotorisasikan oleh Pemerintah Pusat agar tidak terganggu oleh penduduk setempat, seperti Batam dan Natuna (lihat, Rab, 2000).

perkebunan yang tadinya mereka miliki semakin sedikit karena sebagian besar sudah dijual kepada pemilik modal besar dari Jakarta maupun dari Riau sendiri untuk keperluan membangun industri pertanian dan perkebunan yang lebih modern. Sumber daya hutan Riau, misalnya, sudah dieksploitasi sejak tahun 1970an oleh perusahaan-perusahaan pemegang konsesi HPH, sehingga sekarang sebagian besar lahan hutan yang luas tersebut telah berubah menjadi perkebunan tanaman komoditi ekspor seperti karet dan kelapa sawit yang soliter.

Orang Melayu, khususnya orang Melayu-pedalaman seperti orang Melayu-Rengat, orang Melayu-Kuantan dan orang Melayu-Sengingi, seakan-akan menjadi “artefak” hidup, saksi masa lampau yang jauh, karena mereka tak hanya tidak memperoleh kesempatan yang cukup untuk lebih maju dan sejahtera tetapi juga tak pernah memperoleh manfaat yang permanen dari pembangunan yang dijalankan. Mereka seringkali dicap sebagai anti pembangunan, pasif, marjinal (terasing), tak peduli dengan perubahan-perubahan yang terjadi di luar lingkungan mereka, dan kadang-kadang dianggap resisten ketika mereka menolak menyerahkan tanah komunal mereka untuk dijadikan lahan perkebunan di bawah sistem kapitalisme modern. Untuk mengontrol komunitas-komunitas marginal tersebut, termasuk orang pedalaman seperti orang Talang Mamak, orang Sakai dan orang Petalangan, pemerintah Orde Baru kemudian membuat kebijakan pengaman yang disebut sebagai Program Pembinaan Kesejahteraan Masyarakat Terasing atau PKMT yang dikelola oleh Departemen Sosial, di samping merestrukturisasi sistem kepemimpinan mereka ke dalam sistem pemerintahan desa dengan mengangkat kepala adat menjadi kepala desa yang berhak memperoleh penghasilan tertentu dari negara.

Konsep keMelayuan yang dibangun beberapa waktu yang lalu itu diharapkan akan mewujudkan imej baru dalam masyarakat luas Riau, dan mempertinggi posisi tawar dalam berhadapan dengan pemerintah Pusat. Sebagitu jauh, isu-isu ketidakadilan, kemiskinan,

perampasan hak rakyat, dan marjinalisasi masyarakat-masyarakat etnik pedalaman, seperti Talang Mamak dan Sakai, menjadi senjata ampuh untuk merasionalisasi tuntutan-tuntutan Gerakan Riau Baru -- termasuk tuntutan untuk melepaskan diri dari negara kesatuan melalui Gerakan Riau Merdeka (GRM).

Untuk merangkul komunitas-komunitas etnik pedalaman tersebut, keMelayuan tanpa unsur keIslaman sengaja diangkat oleh beberapa tokoh muda Melayu-Riau agar Orang Melayu-Riau tampil sebagai kesatuan dalam menghadapi pemerintah Pusat. Pendekatan yang lebih konkrit dilakukan oleh elit politik Riau yakni mendekati dan mengajak pemimpin-pemimpin etnik pedalaman, dan berupaya meyakinkan mereka bahwa mereka tak lain adalah “satu Melayu”. Seorang tokoh Sakai<sup>53</sup> mengatakan kepada peneliti bahwa:

Mereka datang kepada kami baru saja. Dulu tak pernah orang kota datang kepada kami kecuali untuk menyaksikan kehidupan kami yang dikatakan terbelakang ... lalu pergi. Lalu datang lagi yang lain, memotret, lalu pergi. Kini, sudah berubah. Mereka datang membawa sumbangan pakaian dan uang. Mereka katakan, kami juga orang

---

<sup>53</sup> Menurut Yatim, Kepala Batin Salapan dan Limo, nama Sakai tidak dikenal sebelum zaman Jepang. Sebelumnya mereka dianggap bagian dari puak Melayu-Siak dan dikenal sebagai masyarakat *Pebatin*. Nama Sakai mungkin diberikan oleh tentara Jepang pada tahun empat puluhan, dan dalam bahasa Jepang kata *sakai* berarti badak. Hal ini mungkin dikaitkan dengan kedegilan laki-laki Sakai yang mampu bertahan hidup di tengah kekerasan lingkungan hutan, dan dengan sejenis penyakit kulit bersik (kurap) yang diidap oleh sebagian besar dari mereka. Yatim sendiri mengakui kaumnya miskin dan rendah diri sehingga tidak berdaya menghadapi tekanan dari luar. Wilayah persebaran dan gantungan hidup mereka meliputi daerah Minas sampai ke Bukit Kapur, dan dari perairan Sungai Mandau sampai ke daerah Bangko. Daerah tempat tinggal mereka itu terbagi ke dalam wilayah-wilayah adat yang masing-masing dipimpin oleh seorang Batin. Wilayah-wilayah Batin itu dikelompokkan lagi ke dalam dua kelompok besar, yaitu Batin Salapan dan Batin Limo (lihat Zairi, 1998:7-8).

Melayu ... Padahal kami orang Sakai. Sejak dahulu kami orang Sakai, nenek moyang kami orang Sakai. Ratusan tahun kami tinggal di sini ... dengan kebun-kebun kami ... Dulu orang mengatakan kami orang Sakai, bukan orang Melayu. Sekarang mereka katakan, kami Melayu ... sama dengan mereka. Mereka janjikan kami akan diberi tanah, rumah kami akan diperbaiki, anak-anak akan disekolahkan. Karena kami sama dengan mereka ... kami orang Melayu, kata mereka.

Menurut pengamatan, orang Sakai masih hidup sangat sederhana dan terbatas. Bahkan cenderung terpuruk karena tercabut dari basis kehidupan *foraging* yang menjadi andalan mereka selama ratusan tahun dengan hilangnya kekayaan biodiversitas hutan di atas lahan mereka, atau lebih jauh lagi kepemilikan mereka atas lahan tersebut. Saat ini mereka tinggal di kantong-kantong pemukiman tidak permanen di sepanjang jalan raya Pekanbaru - Dumai buatan pemerintah atau di pinggir lahan-lahan perkebunan milik perusahaan besar, atau bahkan di tanah pinjaman dari pengusaha-pengusaha pertanahan yang kaya. Memang, beberapa di antara mereka ada yang sudah mengenyam pendidikan, dan bahkan ada yang sedang kuliah di universitas. Seorang camat di Kabupaten Bengkalis adalah keturunan asli Sakai. Akan tetapi, karena jumlahnya yang masih dapat dihitung dengan jari, maka belum bisa dikatakan bahwa orang Sakai telah berubah atau bahwa kehidupan mereka telah membaik.

Ketika isu Gerakan Riau Baru mengemuka, masyarakat pedalaman mulai diperhatikan, setelah lama kurang dipedulikan. Beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) di Riau menoleh kelompok etnik minoritas ini, dan secara khusus mengangkat persoalan kemiskinan sebagai akibat pengurusan kekayaan Riau oleh Pusat, di mana orang pedalaman mengalami dampak yang paling hebat. Tanah dan hutan mereka habis dibagi-bagi para pemegang konsesi penambangan minyak bumi dan HPH (Hak Pengelolaan Hutan) dan para pengusaha agrobisnis dan perkebunan tanaman industri. Tanah mereka digali untuk diambil minyak buminya,

kekayaan alam mereka yang beraneka ragam diganti dengan tanaman pertanian monokultur yang sesungguhnya tidak bersahabat dengan ekosistem lokal, sedangkan penduduk yang tinggal di atasnya dipindah paksa ke tempat lain dengan alasan demi kepentingan negara. Pada masa kini, sebagian mereka hidup berkelompok sebagai kantong-kantong pemukiman di tengah-tengah lahan “milik” perusahaan yang tadinya milik mereka.<sup>54</sup>

Maraknya gerakan LSM di berbagai daerah -- termasuk juga di Riau -- merupakan indikasi naiknya posisi tawar organisasi ini dalam berhadapan dengan pemerintah daerah maupun pusat. Dalam beberapa tahun setelah jatuhnya rejim Orde Baru, gerakan LSM mendapat angin segar untuk bertindak lebih berani dan konkrit. Dalam hal-hal tertentu, Gerakan Riau Baru, dan kemudian Gerakan Riau Merdeka, berjalan seiring dengan beberapa LSM karena sebagian tokoh-tokoh gerakan tersebut ternyata juga pemimpin atau bahkan “pemilik” LSM. Merekalah yang membuka blak-blakan keterbelakangan orang pedalaman sebagai akibat politik Orde Baru, dan melakukan apa yang disebut “gerakan penyadaran” orang pedalaman dalam menuntut hak tradisional mereka, khususnya hak atas tanah dan sumber daya alam di atasnya, bahwasanya mereka adalah Melayu-Riau. Sebagai contoh, Tenas Effendi mendirikan beberapa yayasan advokasi bagi masyarakat Petalangan yang hidup di hilir sungai Kampar, Yusmar Yusuf melakukan advokasi melalui

---

<sup>54</sup> Tabrani Rab beranggapan bahwa hak-hak budaya rakyat Riau berasal dari budaya animisme di hutan-hutan belantara Sumatra Tengah bagian timur. Namun budaya animisme tersebut turut punah karena kebijakan Pemerintah Pusat, sehingga memaksa orang Sakai untuk ikut bangkit memperjuangkan hak-hak mereka. Etnik Sakai mendiami daerah Penaso sejak lebih dari 3000 tahun yang lalu. Daerah milik tradisional Sakai ini telah dipetakan oleh Mozskowski dalam *Rokan Staaten* pada tahun 1910. Akan tetapi daerah sekitar Sungai Penaso diberikan oleh Badan Penanaman Modal Jakarta bersama Departemen Kehutanan, dengan Hasrul Harahap sebagai menteri ketika itu, kepada PT ADE Indonesia yang selanjutnya menjualnya pula kepada pengusaha-pengusaha Malaysia (Rab, 2000).

Lembaga Pengkajian Bahasa dan Budaya (LPBB) untuk orang Sakai, Talang Mamak, dan orang Laut, dan Tabrani Rab membangun yayasan yang menyalurkan orang Sakai yang kehilangan tanah karena diambil oleh PT Caltex<sup>55</sup>, perusahaan HPH, perusahaan perkebunan, atau pabrik pengolahan pulp. “Gerakan penyadaran” mengajak “saudara-saudara” orang pedalaman yang “sesama Melayu” untuk datang ke Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Propinsi Riau untuk mengadakan nasib. Seorang pemimpin Sakai yang pernah diajak ke DPRD menceritakan:

Kami diajak tokoh-tokoh dari Pekan Baru untuk datang ke kota. Mereka katakan akan menolong kami agar tidak lagi miskin. Kami diajari apa yang harus dikatakan nanti di DPRD ... bahwa kami punya hak yang sama dengan orang Riau lainnya, karena kami juga adalah Melayu.... kita sesama Melayu-Riau. Orang Sakai adalah orang Melayu juga, dan menuntut persamaan itu ... Lalu, mereka memperkenalkan kami di DPRD, dan kami melakukan apa yang sudah diajarkan. Orang DPRD mengatakan akan

---

<sup>55</sup> PT Caltex Pacific Indonesia atau CPI adalah perusahaan penambangan minyak Amerika Serikat yang paling banyak menyedot minyak dari bumi Riau. Sejarah pengeksploitasian ini diawali oleh penyedotan minyak dari sumur Duri pada tahun 1952. Minyak bumi Duri dipompakan melalui Perawang ke kapal-kapal tanker yang menunggu di Sungai Rokan. Hasil produksi CPI rata-rata 750 ribu barrel/drum dari sekitar 900 ribu barrel/drum minyak Riau yang dipompa keluar setiap harinya. Bahkan, menurut data tahun 1972-1973, produksi perusahaan ini sudah mendekati 1 juta barrel/drum per hari. Kontribusi CPI ini terhadap APBN adalah sekitar 14%, sedangkan Riau hanya mendapat Rp. 8,9 milyar, yang masih dibagi lagi Rp. 6,6 milyar untuk Kabupaten Bengkalis dan Rp. 2,0 milyar untuk Propinsi Riau. Perolehan ini sangatlah kecil apabila dibandingkan dengan penghasilan CPI yang per harinya mencapai Rp. 100 milyar. Hal yang mengkhawatirkan berbagai kalangan di Riau, selain “kerakusan” PT CPI, adalah cadangan minyak Riau yang semakin menipis. Diperkirakan cadangan minyak bumi di Propinsi Riau hanya sampai tahun 2020 (Rab, 2000).

memperhatikan kami, dan akan meningkatkan kesejahteraan kami. Tapi, hingga sekarang tidak ada perubahan. Lihat saja, kami tetap seperti dahulu, tetap miskin.

Gerakan penyadaran yang dilakukan elit politik Riau bagi orang pedalaman tersebut tidak berarti segera melahirkan perpaduan keMelayuan yang baru. Bahkan tidak ada satu pun tokoh pemimpin adat orang pedalaman yang mengaku tahu tentang GRB dan tujuannya. Dalam kenyataan, upaya masyarakat pedalaman untuk menuntut kembali tanah mereka pun tidak mengatasnamakan keMelayuan, melainkan atas nama etnik mereka sendiri. Mereka berupaya atas nama orang Sakai, Talang Mamak, Bonai, Petalangan, dan sebagainya. Ketika pemimpin Sakai bertemu dengan para investor, mereka berbicara atas nama orang Sakai. Akan tetapi, ketika mereka berbicara dengan tokoh-tokoh elit politik Melayu Riau, atau dengan pejabat pemerintah daerah Riau, mereka memang mengaku sebagai bagian dari Melayu-Riau yang menuntut persamaan hak dan perlakuan. Secara sadar masing-masing etnik minoritas di pedalaman Riau ini tetap menjaga batas-batas kelompok mereka dari orang Melayu-Riau, karena seperti dikatakan beberapa pemimpin masyarakat Sakai dan Talang Mamak yang pernah diundang menghadiri Kongres Masyarakat Riau bulan Januari tahun 2000, kepentingan mereka belum terlihat diangkat secara konkrit. Meski demikian, mereka juga menyadari pentingnya peranan pihak luar yang bisa memahami kondisi dan kebutuhan mereka untuk membantu keberhasilan perjuangan mereka.

Tokoh-tokoh budaya dan politik Riau menyadari kenyataan itu. Perjuangan GRB atau GRM untuk menjadikan Riau tuan rumah di negeri sendiri tak akan tercapai apabila masyarakat pedalaman ini tidak dirangkul. Isu kemiskinan dan ketidakadilan adalah senjata yang sangat ampuh untuk menghadapi pemerintah pusat. Namun, kemiskinan dan ketidakadilan itu justru paling dirasakan oleh orang pedalaman meski belum disepakati definisi keMelayuan bersama.

Dalam kenyataan, anggapan bahwa orang pedalaman bukan Melayu-Riau masih tetap dominan bukan hanya di dalam masyarakat Melayu-Riau pada umumnya, tetapi juga di kalangan elit politik sendiri. Seperti dikemukakan di atas, sebagian tokoh politik dan kebudayaan Riau masih bersikukuh bahwa bahasa Melayu, adat Melayu, dan Islam adalah unsur pengikat bagi keMelayuan. Kalau pun misalnya di kalangan elit politik dan kebudayaan Riau sudah tercapai kesepakatan bahwasanya orang pedalaman diakui keMelayuannya, persoalan juga belum selesai karena elit politik tak dapat berdiri sendiri mengatasnamakan masyarakat Riau yang beranekaragam susunannya. Belum lagi, masyarakat Melayu-Riau yang mayoritas -- di luar masyarakat pedalaman yang minoritas -- sejak lama memiliki stereotip negatif terhadap orang pedalaman bahwasanya mereka terbelakang, mengisolasi diri, anti kemajuan, pasif, pemalas, dan sebagainya. Ciri-ciri negatif yang terlanjur dikonstruksi dan diinternalisasi dalam kebudayaan orang Riau sejak lama ini niscaya mempersulit sosialisasi pandangan bahwa orang pedalaman adalah orang Melayu-Riau.

Persoalan “penyerapan” gagasan kesatuan Melayu-Riau dalam masyarakat Riau secara luas adalah persoalan tersendiri yang barangkali tidak terlalu dipikirkan oleh elit politik setempat. Nampaknya, (re)konstruksi keMelayuan baru menjadi urusan para elit politik Riau dan pihak-pihak lain yang berkepentingan. Selebihnya, orang Talang Mamak tetap orang Talang Mamak, orang Sakai tetap orang Sakai, dalam kehidupan keseharian mereka yang nyaris tak tersentuh kemajuan dan pembangunan.

**Talang Mamak** - Di rumah Pak Riang, kepala adat orang Talang Mamak di desa Talang Lakat, peneliti duduk-duduk sambil bertanya kesana-kemari soal adat-istiadat. Di luar dugaan peneliti -- sebelumnya peneliti dipengaruhi oleh informasi stereotip mengenai keterbelakangan orang Talang Mamak dalam segala bidang -- orang Talang Mamak ternyata tidaklah terbelakang kecuali kalau definisi keterbelakangan itu adalah kemiskinan dan hal-ihwal yang melekat

padanya. Rumah Pak Riang dan rumah sebagian besar orang Talang Mamak lainnya terletak tidak jauh dari jalan raya. “Masyarakat Talang Mamak sudah terbuka berkat program pemasyarakatan penduduk pedalaman yang dilaksanakan oleh Departemen Sosial,” kata seorang pejabat pemerintah.

“Rumah ini bantuan dari Depsos, sedangkan rumah kami yang lama terbakar kira-kira dua tahun yang lalu,” tutur Pak Riang. Untuk urusan bantuan perumahan baru bagi orang Talang Mamak yang terbakar rumahnya, Pak Riang dan beberapa kawan bolak-balik dari pemukimannya ke Pekan Baru, suatu kegiatan yang mengindikasikan terbukanya komunikasi antara orang Talang Mamak dan pihak-pihak di luar mereka, khususnya orang kota. Bu Riang berjualan pinang; ia memungut buah pinang dari pohonnya di belakang rumah, memasukkannya ke dalam keranjang, dan menguliti dan membersihkannya sambil duduk-duduk. “Setiap pagi ada orang bersepeda motor datang dari kota untuk membeli pinang,” katanya. Setiap hari Bu Riang hanya perlu meletakkan keranjang-keranjang pinang di pinggir jalan di depan rumahnya. Sang pembeli akan membunyikan klakson sepeda motornya sebagai pemberitahuan kedatangannya. Transaksi langsung terjadi, pembayaran dilakukan, dan sang pembeli pergi. Cara transaksi yang sama juga berlaku untuk jual-beli buah kelapa sawit dan hasil-hasil kebun lainnya.

Di dinding rumahnya yang terbuat dari papan tak berserut, tertempel beberapa gambar poster bintang-bintang sinetron seperti Dessy Ratnasari, Titi DJ, dan Donni Kusuma dalam iklan Extra Joss. Di sudut sana ada poster bintang mancanegara seperti Michael Jackson, dan beberapa bintang India yang tidak kami kenal. Semua poster ini milik Abu, cucu laki-laki Pak Riang, yang dari tadi duduk diam-diam di sudut mendengarkan percakapan kami sambil mendengarkan tape rekorder pakai baterai. Abu pernah sekolah sampai kelas dua Sekolah Dasar Inpres setempat, lalu berhenti. Meski tak tuntas sekolah Abu tahu banyak mengenai dunia di luarnya, bahkan ia tahu beberapa kejadian penting di Jakarta! Ia banyak

mendapat informasi dari acara-acara di televisi temannya sebaya, Sihalin, anak Pak Siburian yang tinggal tak jauh dari rumah Pak Riang. Malahan pada tahun 1990an Pak Siburian membeli kebun kelapa sawit Pak Riang. Sebagian lahan dijadikannya bengkel, sebagian lagi untuk rumah, dan sisanya dibiarkan sebagai kebun kelapa sawit. Beberapa orang Talang Mamak diupahnya untuk memelihara kebun tersebut. Dibandingkan kondisi perumahan orang Talang Mamak, rumah Pak Siburian jauh lebih baik dan berlistrik. Sebuah televisi berwarna di ruang tamunya tidak hanya untuk keluarganya, tetapi kadang-kadang tetangga ikut menonton apabila ada acara bagus. Seperti remaja lain pada umumnya Abu mempunyai cita-cita dan ingin pergi ke kota.

Setujukah Pak Riang disebut orang Melayu-Riau atau orang Minangkabau ? Ternyata tidak. “Kamilah yang orang asli di sini. Lebih tua dari Orang Melayu dan orang Minang yang ada setelah kami”, katanya. “Nenek moyang kami bermula di Pagar Ruyung. Keturunan mereka melanjutkan perjalanan sampai kemari, berketurunan menjadi kami. Dari sini ada yang pergi ke barat dan berkembang di sana. Mereka pun menjadi orang Minangkabau. Jadi, mereka ada sesudah kami,” tandasnya. Pak Riang tidak mengemukakan sumber alasan kecuali mitos-mitos tentang kejadian orang Talang Mamak. Yang lebih menarik, orang Melayu-Riau dipandang sebagai pendatang dari tanah seberang. Barangkali dari sinilah bermula gagasan tentang orang Talang Mamak yang merasa memiliki Riau. Apabila tokoh-tokoh Talang Mamak bersikukuh dengan pendirian mereka sebagai “pemilik asli” tanah Riau, maka konsep keMelayuan yang kini tengah dikembangkan pun menjadi lemah. Merangkul orang Talang Mamak, dan menjadikannya Melayu-Riau adalah jauh panggang dari api.

Hari telah petang ketika peneliti bermaksud mohon diri, karena akan melanjutkan perjalanan jauh ke Pekan Baru. Pak Riang setengah berbisik berunding dengan menantunya, Pak Sakaan, dalam bahasa lokal yang sukar kami tangkap maknanya. Yang jelas bahasa

lokal itu nampaknya tidak ada kaitan dengan bahasa Minangkabau yang sedikit banyak dimengerti peneliti. Tapi samar-samar peneliti bisa menduga, karena ada beberapa persamaan dengan bahasa Minangkabau logat Payakumbuh. Kata *gadang* (besar) disebut *godang*, kata “sebelah disebut” *sabolah*. Pak Sakaan mengangguk-angguk tanda setuju. Ringkasnya, kami belum diijinkan pergi dulu sebelum “mandi-mandi”. “Mandi” dalam hal ini bukan dalam pengertian yang sesungguhnya, melainkan lebih longgar, dari sekedar “membasuh muka dan kepala” hingga benar-benar mandi. Pak Riang dan Bu Riang dan menantunya menyiapkan bokor sirih beserta pinangnya, dan ember berisi air. Beberapa jenis daun dan bunga diracik dan ditaburkan ke air. Bau harum seperti bunga tanjung semerbak memenuhi ruangan.

Urutan upacara adalah, Pak Riang lebih dahulu menyampaikan riwayat kejadian orang Talang Mamak sebagaimana tersimpan dalam mitos-mitos; kemudian mantra dibacakan untuk mensucikan air mandi; dan terakhir bersama makan sirih. Tujuan upacara ini menurut Pak Riang adalah untuk membina persaudaraan antara Pak Riang sekeluarga (dan orang Talang Mamak setempat) dengan peneliti. Hal serupa juga dilakukan apabila ada orang luar berkunjung ke rumahnya untuk maksud-maksud baik. Akan tetapi -- ini hal menarik yang lain -- peneliti masing-masing harus membayar Rp.10.000,- untuk upacara itu ditambah uang logam Rp.100,- sebanyak tiga buah. Uang itu ditaruh di dalam sebuah mangkok di tengah-tengah kami yang duduk melingkar.

Pak Riang menyampaikan riwayat kejadian orang Talang Mamak yang mirip seuntai syair, yang isinya antara lain sebagai berikut:

*O, Patala Guru  
Tuhan engkau  
yang menaikkan langit  
yang menurunkan bumi  
aku panggil turun engkau*

*supaya aku jangan melanggar adat  
selagi menghadap ke bumi  
menghadap ke langit  
yang membagi roh  
membagi nafas  
mata jadi tumbuh  
Adalah petunggu bumi  
dari bawah  
badan terletak  
badan bisu  
badan lemah*

Bait riwayat di atas disebut sebagai bagian penyerahan diri kepada Yang Maha Kuasa. Setelah itu dilanjutkan dengan riwayat kejadian orang Talang Mamak yang “sebenarnya”:

*Allah Muna  
ular si katimuna  
patunggu rimbo nan godang  
patunggu rawang godang  
sifat menjadi awal  
perut ular si katimuna  
tulang belakang menjadi pematang  
rusuk menjadi tanah bagan*

*Sifat kata si katimuna  
ular sakti tak ada tara  
kulitnya menjadi dubalang tanah  
mencalik ke atas menjadi patunggu bukit  
menjadi kepala dusun  
di pohon ada ibunya  
di tengah dusun ada bapaknya  
kepala dusun adalah anaknya*

*Kedatangan Tuhan si katimuna  
dipanggil jadi nabi 99  
awal datang ke Pagar Ruyung  
ekornya menjulur ke laut  
menjadi asal sungai Limau*

*keturunannya ada di sini  
asal dari sungai Limau  
pergi berakit di sungai deras  
menghulu hingga ke tinaku, sungai tenang  
lalu ke lakat  
menjadi Minangkabau*

Tidak jelas dari mana sumber mitos ini. Pak Riang tidak dapat menunjukkan bukti-bukti berupa tulisan sejarah lama kecuali dengan cekatan ia mengatakan bahwa mitos itu ada dalam ingatannya dan Tuhan Sikatimuna selalu menjaganya agar tidak hilang atau lupa. Namun, yang penting di sini bukan baris per baris riwayat itu melainkan penegasan bahwa orang Talang Mamak lebih tua dari orang Minang, dan tidak ada kaitannya dengan orang Melayu Riau. Justru orang Talang Mamaklah yang menurunkan generasi pertama orang Minangkabau. Hubungan antara orang Talang Mamak dengan Minangkabau tercermin pada sistem keturunan mereka yang matrilineal.

Sebagai pemimpin orang Talang Mamak, Pak Riang juga dukun yang dikenal ampuh oleh masyarakat setempat. Pak Sakaan, menantunya, membekali kami dengan mantra-mantra (yang menggunakan bahasa yang tidak dimengerti peneliti) agar selamat di perjalanan. Bergantian peneliti membasuh muka hingga kepala bagian atas, rambut harus basah seluruhnya, kemudian disapukan ke dua kuping. Kemudian, membasuh tangan hingga siku, dan akhirnya kedua kaki hingga pergelangan kaki. Selesai tahap kedua ini peneliti bersama Pak Riang makan sirih dan pinang yang sudah dihaluskan oleh Bu Riang. Setelah itu peneliti tak lagi dapat berlama-lama duduk karena Pak Riang sendiri dijemput oleh seseorang karena ada orang yang sakit panas mendadak. Waktu menunjukkan pukul 19.30 malam ketika kami meninggalkan pemukiman Talang Mamak, meluncur menuju Pekan Baru.

Lingkungan hidup orang Talang Mamak mengalami perubahan yang berarti sejak tahun 1980an, yaitu sejak mereka dibina

oleh pemerintah daerah di dalam program PKMT yang telah disinggung di atas. Antara lain PKMT Siambul yang didirikan tahun 1985. Kemudian kehidupan mereka secara berturut-turut dipengaruhi oleh praktek penebangan hutan oleh perusahaan-perusahaan HPH dan pembangunan lokasi transmigrasi di dekat mereka. Perubahan yang paling drastis terjadi ketika pada awal tahun 1990 wilayah mereka dibelah oleh jalan raya Lintas Timur Sumatera, ketika wilayah hutan Bukittigapuluh ditetapkan sebagai Taman Nasional, dan ketika sebagian besar hutan alam di dataran rendah Indragiri dirubah menjadi perkebunan kelapa sawit. Komunitas Talang Mamak Sungai Gangsal di desa Talang Lakat adalah komunitas yang langsung menerima dampak dari perubahan lingkungan akibat pembuatan ruas jalan raya Lintas Timur Sumatera di atas tanah ulayat mereka. Selain itu mereka juga berada di *buffer zone* Taman Nasional Bukititigapuluh. Walau sekarang sebagian dari mereka telah mendirikan pemukiman permanen di sepanjang jalan raya Lintas Timur Sumatera tersebut, buruknya, sebagian dari lahan di pinggir jalan raya itu telah mereka jual kepada pendatang, terutama orang-orang Batak yang datang sebagai petani palawija dan kelapa sawit.

Walaupun masih memiliki lahan-lahan untuk bertani, orang Talang Mamak tidak mungkin lagi dengan leluasa mengembangkan sistem perladangan berotasi di lahan peladangan atau *petalangan* yang selama ini mereka praktekkan. Selain itu, sebagian besar hutan produktif di wilayah mereka juga sudah berubah menjadi perkebunan kelapa sawit, dan sebagian lagi sudah berpindah-tangan kepada para pendatang, baik pendatang spontan maupun pendatang 'kiriman'. Pendatang spontan yang terbanyak, seperti telah disebutkan di atas, adalah orang-orang Batak yang membeli tanah orang Talang Mamak di sepanjang jalan raya Lintas Timur Sumatera. Para pendatang 'kiriman' yang dimaksud adalah eks-transmigran Aceh yang ditempatkan pemerintah di kantong-kantong pemukiman di sekitar perkebunan kelapa sawit yang berdekatan dengan tanah ulayat orang Talang Mamak.

Orang Talang Mamak sekarang cenderung mengembangkan tanaman karet sebagai tanaman budidaya atau *cashcrops* karena pohon karet dapat dibiarkan tumbuh liar bersama dengan tanaman hutan lain, di samping kenyataan bahwa hutan karet lebih bisa menjamin kelangsungan biodiversitas ekosistem hutan daripada kelapa sawit yang soliter. Selain itu, harga karet juga lebih stabil dan petani penyadap tidak perlu tergantung kepada pabrik pengolah karena getah karet yang telah disadap dan dibekukan dapat bertahan selama bertahun-tahun di dalam air sehingga bisa dijual kapan saja mereka mau. Oleh karena itu orang Talang Mamak sengaja mengubah lahan di kiri-kanan jalan besar menjadi hutan karet. Di samping hal ini memudahkan mereka membawa getah dengan kendaraan bermotor, tindakan tersebut juga mengukuhkan kepemilikan mereka atas lahan-lahan di sepanjang jalan tersebut.

**Orang Sakai**<sup>56</sup> - Seperti halnya orang Talang Mamak, orang Sakai adalah salah satu kelompok etnik pedalaman minoritas yang tak diperhitungkan dalam pembangunan ekonomi-industri Orde Baru. Masyarakat yang semula hidup dengan mengandalkan pemberian alam, terutama dari hasil hutan yang bisa langsung diambil kapan saja

---

<sup>56</sup> Menurut Yatim, Kepala Batin Selapan dan Lima, nama Sakai belum dikenal sebelum zaman Jepang. Pada masa dulu masyarakat ini menjadi bagian dari puak Melayu Siak dan lebih dikenal sebagai masyarakat **Pebatin**. Nama Sakai mungkin diberikan oleh tentara Jepang pada tahun empat puluhan. Dalam bahasa Jepang kata Sakai berarti badak. Mungkin dihubungkan dengan kedegilan laki-laki Sakai yang mampu bertahan hidup di tengah kekerasan lingkungan hutan, dan sejenis penyakit kulit bersik (kurap) yang diidap oleh sebagian besar mereka. Yatim sendiri mengakui kaumnya miskin dan rendah diri, sehingga tidak berdaya menghadapi tekanan dari luar. Wilayah persebaran dan gantungan hidup mereka meliputi daerah Minas sampai Bukit Kapur, kemudian dari perairan Sungai Mandau sampai ke daerah Bangko. Daerah tersebut terbagi ke dalam wilayah adat yang masing-masing dipimpin oleh seorang Batin. Wilayah-wilayah Batin tersebut dikelompokkan pula ke dalam dua kelompok besar, yaitu: Batin Selapan dan Batin Limo (Lihat Zairi, 1998:7-8).

asal mau menjelajahi hutan yang luas. Pola hidup berpindah di tengah hutan sesuai dengan ketersediaan sumber daya alam menurut musim dan kuantitasnya cenderung dianggap orang luar sebagai pengisolasian diri. Lalu, pemerintah Orde Baru memandang mereka sebagai masyarakat terasing. Di Departemen Sosial (sebelum dibubarkan) terdapat Direktorat khusus yang menangani masyarakat terasing ini. Mereka hampir tidak menetap secara permanen dan hanya mengelompok menurut ikatan kekerabatan ukxorilokal.<sup>57</sup> Mereka tidak pernah membentuk komunitas yang lebih besar dan menghimpun kekuatan sosial menjadi kekuatan politik baik untuk pertahanan maupun perluasan kekuasaan. Sebaliknya, mereka lebih suka meminggirkan diri -- atau memisahkan diri -- dari sistem kekuasaan autokrasi yang dikembangkan oleh masyarakat Melayu-Riau di Kesultanan Siak. Tatkala kesultanan tersebut runtuh, masyarakat Sakai pernah menikmati kebebasan sebentar, hingga pemerintah Republik Indonesia masuk dengan kebijakan-kebijakan pembangunannya.

Dampak kebijakan pembangunan Orde Baru terjadi secara bertahap, lambat laun tapi pasti, meminggirkan mereka dari pola hidup yang asli ke pola hidup modern. Kini mereka berada di pinggir pola hidup lama yang tak mungkin diraih kembali secara utuh, dan sekaligus di pinggir kehidupan modern yang belum bisa mereka masuki karena tidak memiliki kesiapan sumber daya manusia. Tahap paling awal dari perubahan kehidupan mereka adalah pembukaan ladang-ladang minyak oleh PT Caltex Pacific Indonesia di wilayah hutan tempat mereka biasa meramu hasil hutan.<sup>58</sup> Tahap kedua adalah

---

<sup>57</sup> Ukxorilokal (*uxorilocal*) adalah adat menetap sesudah menikah, di mana pasangan yang baru menikah tinggal di rumah kerabat istri. Adat ukxorilokal biasa pula disebut matrilokal.

<sup>58</sup> PT Caltex Pacific Indonesia (CPI) adalah perusahaan penambangan minyak Amerika Serikat yang paling banyak menyedot minyak dari bumi Riau. Sejarah pengeksploitasian ini bermula sejak tahun 1952 dengan disedotnya minyak bumi dari sumur Duri. Minyak bumi Duri dipompakan melalui Perawang ke kapal-kapal tanker yang menunggu di

penebangan hutan oleh berbagai perusahaan HPH yang sekaligus menghapus sumberdaya alam yang selama ini menjadi gantungan hidup mereka. Pada tahap kedua ini keterpinggiran orang Sakai dari tanah hutan milik yang tak tertulis itu sudah sangat terasa. Sekarang, pada tahap ketiga ketika perkebunan dikembangkan seluas-luasnya di setiap tempat di Riau, orang Sakai benar-benar tersingkir dari sisa-sisa tanah hutan mereka.

Pengambil-alihan tanah hutan untuk dijadikan perkebunan besar mungkin paling menyengsarakan orang Sakai, karena mereka tidak mungkin tidak menjual tanah mereka kalau ingin tetap bertahan hidup. Akibatnya, tanah hutan yang dimiliki orang Sakai hanya tinggal yang “diberi” pemerintah atau yayasan yang peduli dengan nasib mereka. Malahan ada kelompok Sakai yang sama sekali tidak punya tanah lagi untuk membangun gubuk-gubuk karena tanah mereka sudah dibeli PT ADE atau oleh para pekebun sawit yang berasal dari etnik Batak. Sebagai contoh, kelompok orang Sakai di dusun Pangkalan Libut, Desa Pinggir, Kecamatan Mandau, Kabupaten Bengkalis, terdiri dari sepuluh keluarga yang mendiami sepuluh rumah. Satu sama lain masih ada hubungan kerabat. Keluarga Pak Hari, kepala kelompok, tidak lagi mempunyai tanah. Tanah tempat tinggal mereka yang sekarang pun adalah pemberian Tabrani Rab yang membeli kembali tanah itu dari PT ADE. Sementara tanah

---

Sungai Rokan. Produksi minyak melalui CPI ini rata-rata 750 ribu barrel/drum dari sekitar 900 ribu barrel/drum minyak Riau per hari. Bahkan menurut data 1972-1973 produksi perusahaan ini sudah mendekati 1 juta barrel/drum perhari. Dengan demikian kontribusi CPI sekitar 14% bagi APBN, sedangkan kontribusi untuk Riau hanya Rp 8,9 milyar yang dibagi atas Rp 6,6 milyar untuk Kabupaten Bengkalis, dan Rp 2,0 milyar untuk Propinsi Riau. Kontribusi ini sangat kecil bila dibandingkan dengan penghasilan CPI yang perharinya mencapai Rp 100 milyar. Hal yang mengkuatirkan selain kerakusan PT CPI adalah cadangan minyak Riau itu main menipis. Diperkirakan cadangan minyak bumi di Propinsi Riau hanya sampai tahun 2020 (Tabrani Rab, 2000).

lain di sekitar pemukiman sepuluh keluarga itu sudah dikuasai perusahaan HPH, yakni PT ADE, atau sudah dimiliki orang Batak.

Proses perpindahan hak atas tanah orang Sakai kepada orang Batak memang terjadi sesuai dengan hukum jual beli. Akan tetapi orang Sakai sama sekali tidak teradvokasi untuk bisa memahami apa yang akan terjadi pada kehidupan mereka di masa depan apabila tanah hutan itu dijual. Dari segi perhitungan ekonomi uang, tanah itu dijual terlalu murah. Pak Hari sendiri akhirnya menyesal menjual tanahnya:

Waktu kami jual, harganya masih murah Pak. Tapi sekarang sudah tambah berat harganya tanah. Kalau dulunya itu, tukar rokok, tukar gula, kebanyakan itu. Ada saja orang yang datang, entah bagaimana, tolong dulu aku ini mau beli tanah. Ini uang sekian banyak. Nah, dengan uang lima puluh ribu saat itu sudah dapat satu hektar. Begitulah caranya, tetapi kalau masa sekarang tidak mau lagi, tak mau lagi. Jadilah di situlah ruginya orang kami. Bukan orang lain yang merugikan suku Sakai ini. Dia sendiri yang merugikan diri sendiri.

Kebanyakan orang Sakai tidak tahu lagi mengenai asal-usul masyarakat mereka. Generasi muda mereka sudah disibukkan oleh persoalan hidup sehari-hari yang kian berat. Satu dua orang tua-tua yang dianggap tahu tentang apa dan bagaimana sebenarnya Orang Sakai juga sudah terlalu malas untuk mengulang-ulang cerita yang sama, cerita yang sudah ditambah rekaan-rekaan. Pak Hari, yang pemimpin orang Sakai di dusun Angin Libut, lebih suka melemparkan jawaban tentang asal-usul itu kepada tokoh masyarakat Sakai di desa lain: "Kalau bapak mau tahu, coba nanti ke Penasa, bertemu dengan Pak Amir Tigo. Kalau dia itu berbual-bual masih bagus lagi. Tapi kalau matanya, tidak nampak dia. Busniar itu anaknya. Aaa ... kalau bapak ingin tahu sejarahnya, di situ dia. Ada juga buku-buku terombonya, buku sejarah Sakai itu," katanya.

Ketika berhadapan dengan pendatang dari luar Sakai, khususnya orang Melayu-Riau, orang Sakai cenderung menyamakan diri dengan etnik Melayu-Riau. Pak Hari sendiri menyebut orang Sakai sebagai bagian dari etnik Melayu-Riau Mandau, yaitu orang Melayu yang termasuk kekuasaan Kesultanan Siak yang tinggal di sekitar hulu sungai Mandau (anak Sungai Siak). Akan tetapi, apabila mereka berhadapan dengan orang Minang, mereka menyebut diri mereka bagian dari etnik Minangkabau, karena sama-sama menggunakan sistem keturunan matrilineal. Lagi pula banyak orang Sakai yang sudah beragama Islam, selain bahasanya pun lebih banyak persamaan dengan bahasa Minangkabau. Dengan bahasa Melayu lebih banyak perbedaan. “Alat ini (seraya Pak Hari memperlihatkan peralatan berburu) disebut “tombak” oleh orang Melayu, tapi kami menyebutnya *kujur*. Jauh sekali perbedaannya, kan,” kata Pak Hari.

Keterpinggiran orang Sakai tidak berarti membuat mereka tidak populer. Bahkan pada tahun 2000an banyak orang yang mengaku, atau setidaknya-tidaknya ada kaitan kekerabatan dengan orang Sakai. Ada saja orang Melayu-Riau sendiri, orang Minangkabau, bahkan orang Jawa yang kebetulan bisa berbahasa Sakai mengaku kepada orang luar sebagai orang Sakai. Hal ini menurut orang Sakai biasa terjadi karena orang Sakai biasa mengangkat anak atau saudara orang-orang yang berhubungan baik dengan mereka. Tidak mengherankan pula apabila orang lain yang mengaku Sakai itu bisa menceritakan dengan lancar siapa orang tuanya, keluarganya, dan kehidupan sehari-harinya. Pak Hari menyebut mereka itu orang Sakai “fotokopi” atau “tiru-tiruan”. Orang Sakai sadar benar bahwa di antara orang yang mengaku-ngaku sebagai orang Sakai itu bahkan ada oknum aparat pemerintah atau orang-orang perusahaan. Mereka berbuat demikian demi kepentingan kelancaran proyek mereka di tengah masyarakat Sakai, atau demi mendapatkan bantuan pemerintah melalui program bantuan bagi masyarakat terasing.

Menghadapi banyaknya orang luar mengaku Sakai belakangan ini, Bu Hari merasa kesal. Dengan nada berang ia mengatakan:

Kami inilah yang sebenar-benar Sakai, tak ada lagi yang lain seperti kami. Carilah rumah lain macam ni, dinding kulit kayu, atap rumbia, kadang ditambah pula pakai karton bekas. Inilah rumah Sakai dari orang tua kami. Kami tidak sama dengan orang yang mengaku-ngaku Sakai pula, kami tak berubah kehidupan. Kamu juga ingin maju ke depan, tapi tak bisa, ke belakang juga jadinya. Karena kami tak punya duit, tak mungkin membangun rumah lebih baik. Walaupun anak-anak kami sekarang sudah bergaul dengan segala orang, dengan orang Pakan (maksudnya: orang kota dari Pekan Baru), orang Minang, dengan Batak, tetapi seperti inilah juga hidup kami. Kalau orang Pakan ke sini mereka minta kami cerita tentang Sakai. Entah apa guna cerita tu, jelas tak ada untung bagi kami. Hidup kami begini saja. Rumah peninggalan kami sudah rusak. Datang hujan, matilah kami kebasahan. Apa yang didapat pagi, tengah hari habis dimakan. Kalau pun dapat duit barang sepuluh ribu, habis pula untuk beli rokok (hampir semua anggota keluarga merokok). Kalau mencari ikan paling-paling bapak ni dapat setengah kilo sehari. Kalau dia rajin dan sedang sehat, dapatlah pergi *membalak* (menebang kayu) tambahlah duit sikit.

Penuturan tokoh-tokoh masyarakat Talang Mamak dan Sakai di atas menunjukkan dengan jelas bahwa mereka memiliki kesadaran tentang diri sendiri dan orang luar, termasuk strategi-strategi orang luar untuk memanipulasi keTalanganMamakan atau keSakaian mereka. Keadaan ini mempersulit kedudukan konsep keMelayuan yang sedang dikembangkan para tokoh politik dan kebudayaan Riau, terlebih apabila konsep itu berlandaskan konsep multietnik, bukan multikultural.

Seperti kita ketahui, tokoh-tokoh GRB secara sadar memanfaatkan isu keterpinggiran etnik-etnik pedalaman yang minoritas seperti Sakai dan Talang Mamak sebagai salah satu alasan dalam tuntutan mereka terhadap pemerintah Pusat. Dengan mengangkat isu tersebut posisi tawar mereka menjadi lebih tinggi. Meski dalam Kongres Rakyat Riau yang lalu, dengan susah payah nama wakil orang Sakai akhirnya tercantum sebagai peserta, akan tetapi syiar Kongres itu sendiri tidak sampai sepenuhnya kepada orang Sakai. Kebanyakan orang Sakai mengira bahwa kehadiran orang Sakai dalam Kongres itu ada kaitannya tuntutan kepada PT Caltex dan PT ADE untuk mengembalikan tanah mereka. Dengan kata lain, rekonstruksi keMelayuan yang baru lebih merupakan urusan para tokoh budaya dan politik Riau dan pihak-pihak lain yang berkepentingan, sementara, orang Talang Mamak, orang Sakai, orang Bonai, orang Petalangan, orang Akit dan orang Laut cenderung larut dalam persoalan kehidupan mereka sendiri, soal *survival* yang sepenuhnya ditentukan oleh pemahaman mereka terhadap perubahan lingkungan alam dan sosial mereka serta pilihan-pilihan strategi yang bisa mereka kembangkan.

### **KeBalian, Pariwisata, dan Pendetang**

Sama halnya dengan ‘desa,’ pariwisata merupakan sektor utama dari tujuan dan andalan pembangunan di Bali. Jika kita menyimak isi Repelita Daerah Tingkat I Bali, maka dalam setiap Pelita, pariwisata selalu menjadi prioritas utama dari pembangunan. Sektor pariwisata bahkan merupakan sektor yang banyak mempengaruhi arah pembicaraan atau program-program dari sektor lain. Untuk hal ini Pitana (1999:6) mengatakan:

“Setiap membicarakan Bali, baik dari segi ekonomi, sosial-budaya, pendidikan, lingkungan dan sumberdaya alam, atau pun pembangunan secara umum, pariwisata

selalu menjadi ‘agen’ atau ‘aktor’ yang memainkan peranan penting.”

Pada level nasional, pengembangan pariwisata menempati urutan prioritas utama, terutama setelah harga minyak bumi dan gas merosot dan devaluasi rupiah terhadap dollar Amerika pada tahun 1986 (Soedarsono, 1999). Pengembangan industri pariwisata diharapkan dapat membantu mengatasi krisis keuangan negara. Dalam kerangka ini Bali juga menjadi wilayah terpenting karena posisinya sebagai sebagai pintu gerbang pertama pariwisata di Indonesia.

Sebagai konsekuensi dari prioritas pembangunan ini, maka sektor pariwisata menjadi sasaran dari banyak kebijaksanaan pemerintah. Adalah mudah diterka bahwa kebijakan di bidang pariwisata tentu bermuara pada usaha untuk mendatangkan sebanyak mungkin wisatawan. Untuk tujuan itu maka pemerintah berhadapan pada dua isu pokok, yakni menjadikan Bali sebagai tujuan wisata yang menarik, dan menyediakan akomodasi, konsumsi, transportasi dan berbagai sarana penunjang lain supaya wisatawan merasa nyaman di Bali. Untuk hal pertama, pemerintah dan pihak lain yang terlibat dalam sektor ini, dihadapkan pada pilihan menjual ‘budaya’<sup>59</sup> dan keindahan alam Bali sebagai daya tarik untuk wisatawan. Untuk hal yang kedua, para pihak yang terlibat dalam usaha pariwisata juga tidak memiliki banyak pilihan kecuali, di antaranya, mengkonversi tanah-tanah pertanian dan pantai menjadi bangunan-bangunan hotel, perparkiran, jalan dan lain-lain sedemikian rupa sehingga wisatawan bisa dilayani berbagai macam kebutuhannya.

Kebijaksanaan-kebijaksanaan di bidang pariwisata pada akhirnya telah mendatangkan banyak perubahan. Beberapa di antara

---

<sup>59</sup> Berbagai penelitian telah menunjukkan bahwa alasan ‘budaya’ merupakan alasan utama dari mayoritas wisatawan datang ke Bali (lihat misalnya Mantra, 1996).

perubahan tersebut adalah (1) perubahan tata dan fungsi ruang, (2) semakin terbukanya Bali untuk para pendatang, baik turis maupun mereka yang mengadu peruntungan dengan maraknya bisnis pariwisata, dan (3) perubahan kebudayaan. Perubahan-perubahan tersebut saling terkait satu dengan yang lain, dan bahkan isu kesatuan hidup ‘desa’ menjadi terkait dengan pariwisata karena ‘desa’ adalah lokus utama dari ekspresi sistem sosial dan budaya Bali yang menjadi alasan kedatangan kebanyakan turis.

Keseluruhan isu-isu tersebut di atas berhubungan erat dengan isu etnisitas orang Bali. Mengapa demikian? Karena untuk orang Bali, tata ruang merupakan bagian dari ekspresi ajaran agama Hindu. Jika kita memahami ajaran Hindu dalam persepsi orang Bali, maka, posisi-posisi gunung, pura, dan bahkan areal-areal perkebunan dan pantai berkaitan dengan butir-butir tertentu dari ajaran agama Hindu yang mereka yakini. Oleh karena mereka seringkali menganggap bahwa Hindu adalah juga acuan identitas ke-Bali-an, maka perubahan-perubahan tata ruang bisa pula merepresentasikan perubahan karakteristik identitas mereka. Begitu pula terbukanya Bali bagi para pendatang juga sangat berkaitan dengan isu etnisitas, karena (a) kontak-kontak yang terjadi antara orang Bali dengan orang luar bisa mengarahkan pada terjadinya perubahan baik pada sistem sosial maupun budaya orang Bali, (b) jika posisi orang Bali dengan pendatang berada pada tingkat kepentingan yang sama, misalnya sebagai penjaja makanan, maka kontak di antara mereka menjadi kontak persaingan. Dalam kondisi ini bisa pula isu etnisitas kemudian dimunculkan. Selanjutnya, isu kebudayaan paling jelas terkait erat dengan identitas ke-Bali-an karena kebudayaan adalah acuan dari identitas etnik. Perubahan-perubahan yang terjadi dalam kebudayaan secara langsung merepresentasikan perubahan-perubahan dari karakteristik suatu etnik.

Pemerintah Orde Baru menetapkan Bali sebagai pusat pengembangan pariwisata Indonesia bagian tengah. Pariwisata yang bersifat industri itu termasuk proyek XVII dalam Pelita Pertama.

Pengembangan Bali terus berlanjut. Seperti dikemukakan I Gde Wirata (1998), Ketua PHRI Bali, investasi besar-besaran untuk pengembangan pariwisata di Bali terjadi pada periode 1989-1991. Hal ini mengakibatkan Bali muncul secara mantap sebagai tujuan wisata dunia. Tentu saja bertambahnya hotel-hotel, baik yang mewah maupun hotel melati, dan segala fasilitas pendukungnya, merupakan bagian dari ‘kemantapan’ pembangunan pariwisata di Bali. Pembangunan dan perkembangan sektor pariwisata tersebut selain mendatangkan berbagai keuntungan bagi orang Bali, seperti penciptaan lapangan kerja, peningkatan pendapatan, peningkatan devisa dan ekspor (Erawan, 1993), dan lain-lain, juga mengembangkan banyak tantangan terhadap kebudayaan sebagai referensi identitas etnik orang Bali dan orang Bali sendiri.

Orang Bali, termasuk pemerintah daerahnya, telah menyadari akan resiko kultural dari perkembangan pariwisata yang mereka programkan. Tantangan ini lahir karena interaksi budaya luar yang direpresentasikan oleh kehadiran wisatawan dan kedatangan orang-orang luar yang terlibat dalam kegiatan usaha tersangkut dengan pengembangan pariwisata. Selain itu, tantangan itu bisa pula diakibatkan oleh berbagai penyesuaian *cultural performance* sesuai dengan kebutuhan dunia pariwisata (lihat Soedarsono, 1999).

Untuk mengantisipasi tantangan yang bisa mengakibatkan terjadinya banyak perubahan dalam budaya Bali sedemikian rupa, sehingga, bisa saja, acuan identitas ke-Bali-an harus berubah, orang Bali bersama jajaran pemerintahan lokal telah merumuskan arah perkembangan pariwisata yang berwawasan budaya Bali. Rumusan yang ditujukan untuk melindungi ‘keutuhan’ budaya Bali ini dituangkan dalam Perda Nomor 3 tahun 1974 tentang Pariwisata Budaya. Dalam Perda ini dicantumkan bahwa pariwisata yang dikembangkan di Bali adalah Pariwisata Budaya. Dengan demikian, menurut Perda ini, arah pengembangan pariwisata di Bali dimodali oleh kebudayaan Bali yang dijiwai oleh agama Hindu. Konsep ini dilandasi oleh proposisi, bahwa kebudayaan berfungsi terhadap

pariwisata menurut pola hubungan yang bersifat linier dan satu arah (Geriya, 1996). Perda Nomor 2/1971 ini kemudian diperbaharui dengan Perda Nomor 3 tahun 1991. Dalam Perda ini tetap dicantumkan bahwa pariwisata di Bali masih dilabeli Pariwisata Budaya, yakni jenis kepariwisataan yang dalam perkembangan dan pengembangannya menggunakan kebudayaan daerah Bali yang dijiwai oleh agama Hindu sebagai potensi dasar yang paling dominan. Namun demikian, berbeda dengan Perda sebelumnya, Perda ini menyiratkan satu cita-cita akan adanya hubungan timbal balik antara pariwisata dengan kebudayaan, sehingga keduanya ‘meningkat secara serasi, selaras dan seimbang.’ Konsep ini dilandasi oleh proposisi bahwa kebudayaan dan pariwisata harus ada dalam pola hubungan interaktif yang bersifat dinamik dan progresif (Geriya, 1996).

Konsepsi seperti ini, kemudian mendorong berbagai kegiatan yang mencoba merumuskan aspek-aspek budaya mana yang boleh/tidak disuguhkan untuk kegiatan pariwisata. Salah satu wujud kegiatan ini adalah pertemuan dalam bentuk seminar yang diselenggarakan oleh sekelompok seniman budayawan dan cendekiawan Bali pada tahun 1971. Pertemuan mereka menghasilkan perumusan mengenai ‘Seni Sakral’ dan ‘Seni Profan’ dalam bidang tari. Seminar ini mengklasifikasikan tari Bali menjadi tari *wali* (sakral), *bebali* (untuk ritual), dan *balih-balihan* (sekuler, untuk hiburan). Contoh tari yang tergolong *wali* adalah tari *Sang Hyang*, *Baris Cina*, dan *Baris Gede*. Tari ini dipentaskan hanya dalam kaitan upacara *dewa yadya*, yakni upacara persembahan untuk Hyang Widhi Wasa di pura tertentu. Contoh dari tari *bebali* adalah *Gambuh*, *Wayang Wong* dan *Wayang Sudamala*. Tari *bebali* ini dipentaskan dalam upacara ritual baik *manusa yadnya* - upacara kurban suci untuk keselamatan manusia, misalnya tiga bulanan anak, potong gigi, otonan, ruwatan, dan lain-lain, maupun *pitra yadnya* - upacara kurban suci untuk roh-roh leluhur, seperti *ngaben*, *ngeroras*, dan sebagainya. Contoh tari *balih-balihan* adalah *Arja*, *Prembon*, *Kebyar*, *Joged Bumbung*, *Janger*, dan lain-lain. Tarian ini semata-mata dipentaskan untuk hiburan dan dapat ditanggap dengan sejumlah uang. Jenis tari

hiburan ini semakin banyak jumlahnya, diciptakan oleh mahasiswa-mahasiswa STSI (Bandem, 1996). Dengan adanya pemilahan ini, maka mereka yang bergerak dalam bidang kepariwisataan memiliki pedoman yang jelas tentang mana seni yang bisa dijual untuk paket wisata, dan sebaliknya mana seni yang terlarang karena bernilai sakral. Selain itu tentu saja banyak kegiatan lain diadakan dalam rangka mempersiapkan semacam ‘rambu-rambu’ bagi pebisnis pariwisata dalam rangka pemanfaatan budaya Bali.

Namun demikian, pada kenyataannya pedoman ini tidak cukup untuk membendung pemanfaatan budaya, agama Hindu termasuk di dalamnya, untuk keperluan pariwisata yang seringkali dipandang mengancam keajegan budaya dan kesucian agama Hindu. Menariknya, tidak seperti halnya respon terhadap dominasi pemerintah pusat dalam wujud aplikasi UU No. 5 tahun 1979, terjadi *split opinion* dari orang Bali terhadap isu-isu pariwisata dan budaya ini. *Split opinion* ini telah menyebabkan lahirnya berbagai pertentangan di antara orang Bali sendiri.

Salah satu contoh untuk kasus seperti ini adalah kasus perkawinan artis Mick Jagger dengan Jerry Hall pada akhir tahun 1990. Perkawinan pasangan artis terkenal ini dilangsungkan dengan adat Bali, termasuk penyelenggaraan ritual agama Hindunya. Perkawinan ini telah menimbulkan polemik yang cukup hangat pada waktu itu. Sebagian orang menanggapi dengan gembira karena dengan perkawinan ini berarti Mick Jagger telah memeluk agama Hindu (lihat *Berita Buana*, 29 November 1990, dan *Bali Post*, 29 November 1990). Nampaknya, bagi orang-orang yang menyetujui perkawinan ini, karakteristik ke-Bali-an, dalam hal ini direpresentasikan oleh adat perkawinan Hindu, telah teradopsi oleh orang Barat yang, dengan demikian, telah pula menandakan adanya *acknowledgement* masyarakat dunia terhadap karakteristik adat orang Bali. Dalam konteks demikian, pariwisata dipandang sebagai wahana untuk ‘menduniakan’ Bali.

Sebagian orang Bali yang lain, seperti halnya Ida Pedanda Budha Sukawati, mengatakan bahwa “Mereka [Mick Jagger dan pasangannya] cuma ingin merasakan upacara pernikahan a la Hindu. Setelah itu, bisa jadi keduanya meninggalkan Hindu” (Editor, 1990). Untuk mereka ini, pernikahan pasangan itu tidak hanya tidak syah, tetapi praktek seperti itu juga mengisyaratkan pula terjadi ‘pengkomoditian’ agama. Hal ini dipandang sebagai penodaan ajaran agama, sehingga para pelaku dan penyokong praktek seperti itu juga dianggap telah mencoreng ke-Bali-annya.

Contoh lain yang tidak kalah menariknya adalah rencana pembangunan ‘Garuda Wisnu Kencana’ pada tahun 1993. Diilhami oleh mitologi dalam cerita pewayangan -- yang juga dijadikan acuan ajaran agama Hindu -- tentang burung Garuda yang menjadi kendaraan Dewa Wisnu, dipilihnya burung ini sebagai lambang negara, dan kenyataan populernya patung binatang ini di kalangan para turis, serta alasan pribadi dari Nyoman Nuarta, teretuslah rencana pembuatan monumen patung Garuda Wisnu yang sangat monumental di Jimbaran Bali. Mengingat patung ini akan dibuat dengan ukuran raksasa dengan tinggi 65 meter dan landasannya 60 meter, tambahan pula pertamanan, pusat perbelanjaan, dan rekreasi yang berada di bawahnya yang akan memakan areal sebanyak 100 hektar, rencana ini dipandang sebagai suatu hal yang kontroversial. Pembuatan patung monumental ini bertujuan untuk membuat *landmark* dari Bali dan, tentu saja dengan itu kebesaran dan kekhasan Bali bisa terepresentasikan. Tentu saja rencana ini berkaitan, dan bahkan dianggap sebagai salah satu langkah dari pengembangan pariwisata Bali.

Segera setelah ide ini dipresentasikan oleh penggagasnya, kontroversi pun berkembang hebat. Dukungan dan kritikan berdatangan dari berbagai pihak yang membahas berbagai aspek dari rencana yang monumental ini. Hal yang menarik adalah bahwa salah satu aspek yang menjadi isu hangat dari kontroversi ini adalah representasi Garuda sendiri terhadap identitas ke-Hindu-an yang juga

berarti ke-Bali-an. I Made Titib, misalnya, mengomentari bahwa Garuda Wisnu Kencana mempunyai makna sakral religius bagi umat Hindu, yang salah satunya adalah tuntutan keseimbangan pembangunan materi dan spiritual, oleh karena itu pembuatan patung Garuda ini harus disertai pengembangan sarana peribadatan dan pemahaman ajaran agama (Supartha, 1998:43). Dengan demikian kebenaran yang diajarkan agama Hindu bisa terepresentasikan dengan baik. Sementara itu Putu Setia justru mempertanyakan kebenaran penggunaan nama tersebut karena orientasi pengembangannya adalah untuk pariwisata. Penggunaan idiom yang bersumber dari agama Hindu dikhawatirkan akan menjadi beban dan menimbulkan banyak persoalan (Supartha, 1998:43). Nampaknya kekhawatiran ini juga bermuara pada penjagaan kesucian Agama Hindu yang menjadi identitas mereka. Putu Setia nampaknya khawatir pembangunan ini akan melahirkan hal-hal yang buruk yang, karena penggunaan idiom Hindu, bisa mencoreng kesucian agama. Perdata (Supartha, 1998:62), di sisi lain, memberikan dukungan dengan komentar yang menarik:

“Kebahagiaan manusia bukan pada material, tetapi pada pengetahuan spiritual. Kemiskinan, disebabkan oleh kebodohan. Jalan untuk mengatasi kebodohan adalah ilmu pengetahuan. Hanya ilmu pengetahuan dapat mengatasi kemiskinan. Sajjian GWK [Garuda Wisnu Kencana] mengandung ajaran Hindu yaitu Tripanama. Paling bawah berisi Agama Pramana, lebih tinggi Anumana Pramana dan yang paling atas Praktyasa Pramana. Metode modern mana pun, tidak ada melebihi metode ajaran Agama Hindu. Metode ini mengantarkan manusia pada kebahagiaan terakhir. Ekuivalenkan GWK dengan metode ajaran Agama Hindu. Jadikan GWK monumen metode mengatasi penderitaan Tri Pramana. Uang hanya mengatasi penderitaan sejenak.”

Berbeda dengan Putu Setia, Perdata justru menganggap GWK adalah representasi ke-Hindu-an yang baik. tidak hanya karena

merepresentasikan ajaran-ajaran Hindu, tetapi juga merepresentasikan penguasaan ilmu pengetahuan oleh orang Bali.

Seperti halnya kasus perkawinan Mick Jagger, kasus GWK juga menunjukkan keterikatan pembangunan pariwisata dengan identitas ke-Bali-an. Meskipun Perda tentang Pariwisata Budaya telah menyediakan rambu-rambu yang menjadi dasar pengembangan dunia pariwisata, tetapi pada kenyataannya, seperti dicerminkan pada dua kasus di atas, ada semacam kekhawatiran orang Bali atas kemungkinan tercabiknya, atau paling tidak tertorehnya agama Hindu yang dianggap sebagai ruhnya budaya Bali. Jika itu terjadi, tentu saja dalam pemahaman mereka, karakteristik mereka sebagai orang Bali akan juga mengalami perubahan. Nampaknya hal ini lah yang melahirkan adanya tarik menarik antara mereka yang setuju dengan ‘pengadaptasian’ budaya untuk pariwisata dengan mereka yang mengkhawatirkan perubahan-perubahan dari hasil adaptasi tersebut.

Undangan bagi wisatawan untuk datang ke Bali tidak hanya mendatangkan orang-orang, baik dalam negeri maupun luar, yang ingin menikmati panorama alam dan budaya Bali, tetapi juga telah mendatangkan orang-orang yang ingin mengadu peruntungan dari bisnis pariwisata di Bali. Seperti halnya wisatawan, dilihat dari asal usulnya, para pendatang (migran) ini berasal dari berbagai tempat, baik luar maupun dalam negeri. Dilihat dari segi keterampilannya, mereka pun bisa dibedakan antara yang berketrampilan *tinggi* (*skilled migrant*) dan berketerampilan rendah, atau bahkan tanpa keterampilan sama sekali (*unskilled migrant*) (Putra, 1998:31-34). Nampaknya mereka yang dikelompokkan sebagai *skilled migrant*, termasuk pula para investor yang menanamkan modal mereka di Bali. Untuk yang terakhir ini, meskipun secara fisik mereka seringkali tidak berada di Bali, namun modal yang mereka tanamkan dalam bisnis-bisnisnya menjadikan mereka ‘hadir’ di Bali, terutama karena dengan investasinya mereka itu mampu mengontrol wilayah-wilayah dan sumberdaya yang berada di Bali. Dalam konteks modal ini juga, orang-orang asing pun bisa dikelompokkan ke dalam kategori yang

sama dengan para investor, atau mereka yang memiliki keterampilan tinggi.

Respon orang Bali terhadap masuknya ke dua kelompok migran ini tampak jelas dari munculnya konflik-konflik yang berhubungan dengan pengembangan bisnis pariwisata. Meskipun respon-responnya ditunjukkan oleh kelompok, dan dalam wujud yang berbeda, tetapi isu etnisitas jelas digunakan untuk menolak kedua kelompok pendatang tersebut. Berikut adalah beberapa contoh dari wujud respon-respon tersebut. Contoh pertama adalah penolakan terhadap pembangunan Bali Nirwana Resort (BNR) di Tanah Lot, Tabanan. Kasus ini merupakan wujud respon terhadap dominasi pendatang kelompok pertama.

Polemik sekitar pembangunan BNR berawal dari pembangunan sebuah kompleks perhotelan yang terdiri dari 400 kamar, 450 unit bungalow, 100 unit apartemen yang dilengkapi sarana olah raga, seperti lapangan golf dan kolam renang, pertamanan, dan fasilitas pariwisata mewah lainnya. Pembangunan yang dimiliki oleh PT Bakri Nirwana Resort ini dibangun di atas tanah seluas 100 ha.

Segera setelah pembangunan proyek dimulai, protes-protes dari berbagai pihak: cendekiawan, budayawan, rohaniawan, mahasiswa dan anggota masyarakat umum berdatangan. Dari berbagai alasan yang dikembangkan untuk menolak keberadaan BNR itu, isu etnisitas merupakan salah satu isu pokok. Seorang anggota masyarakat biasa, misalnya, menulis dalam surat pembaca *Bali Post* sebagai berikut:

“Setelah tanah terjual kita sebagai masyarakat Bali mau ke mana? Apa kita ingin masyarakat Bali berada di tempat lain seperti Sulawesi, Kalimantan, Irian Jaya, sedangkan pendatang dari luar dengan leluasa datang dan menetap kemari” (Supartha, 1998:91).

Seorang cendekiawan menganggap pembangunan hotel-hotel besar oleh orang luar itu akan mematikan hotel-hotel kecil atau hotel melati yang kebanyakan dimiliki oleh orang Bali (Manuaba, 1998:87; Supartha, 1998:93). Selain itu, pembangunan BNR pun dikhawatirkan akan merubah citra desa-desa di Bali, karena mereka akan mendatangkan karyawan-karyawan dari luar yang tentu saja harus disediakan akomodasinya di dalam atau disekitar desa adat. Alasan lain yang banyak mendapat dukungan dari berbagai kalangan adalah, karena pembangunan ini akan mengotori kesucian pura-pura yang berada di dalam lingkungan BNR dan pura-pura di sekitarnya. Untuk hal ini, Sudibya (1998:95) mengatakan:

“...karena Bali diyakini sebagai Pulau Dewata, bahkan secara tegas dirumuskan sebagai desa-desa Tuhan di Dunia (*villages of God*), apakah sudah dipertimbangkan secara matang-matang konsekuensi alamiah yang dibawakan oleh pembangunan proyek yang berupa potensi untuk mengusik bahkan menghancurkan kesucian pura. Padahal kita meyakini bahwa kesucian pura adalah nilai tertinggi dalam kehidupan masyarakat Bali, yang tidak akan dipertukarkan dengan apapun.”

Alasan terakhir ini mendapat sokongan dari Parisade Hindu Dharma Indonesia (PHDI) pusat yang diwujudkan dalam bentuk keputusan (*bhisama*) no. 1/KEP ./I/PHDIP/1994. *Bhisama* ini mengatur radius kesucian dari tempat-tempat suci yang disebut sebagai daerah *kekeran*. Dengan aturan ini, sebenarnya, menurut beberapa kalangan, pembangunan BNR bisa didiskualifikasi karena tidak memenuhi syarat.

Namun demikian, protes-protes dari berbagai kalangan tersebut tidak cukup kuat untuk menghentikan pembangunan BNR. Pada tanggal 3 September 1997, Gubernur Bali saat itu, Ida Bagus Oka, pemilik BNR, Abu Rizal Bakrie, dengan dihadiri banyak undangan, melakukan *soft opening* BNR (lihat, Supartha, 1998:128). Ketumpulan protes-protes dari berbagai kalangan ini salah satunya

disebabkan oleh dukungan birokrat terhadap keberadaan BNR. Menariknya, selain alasan-alasan ekonomi dan pembangunan, dukungan mereka pun dilandasi penggunaan logika etnisitas. Mereka berargumen bahwa pembangunan BNR justru akan membuat orang Bali lebih baik karena: (1) penyerapan tenaga kerja yang akan memprioritaskan orang Bali, (2) bantuan-bantuan dari BNR untuk pembangunan dan penyelenggaraan ritual di pura dan (3) bantuan-bantuan lainnya yang akan diberikan kepada masyarakat Bali di sekitar BNR.

Penolakan terhadap *unskilled migrant* ditunjukkan dalam wujud berbeda. Pertama, mereka selalu diasosiasikan dengan persoalan-persoalan ketertiban umum seperti kriminalitas, berdagang bukan pada tempatnya, pemukiman kumuh, praktek prostitusi dan lain-lain (Putra 1998, 32; Supartha 1998, 4-5). Masalah-masalah ini kemudian disebut sebagai masalah “yang merusak citra kemasyarakatan orang Bali, yang dikenal sebagai masyarakat aman dan damai, merusak corak khas, tatanan dan citra kehidupan orang Bali” (Putra, 1998:32).

Asosiasi dan konsekuensi tersebut di atas telah membangkitkan rasa antipati yang cukup besar dari berbagai kalangan, termasuk birokrat dalam hal ini, terhadap *unskilled migrant*. Jika telah lahir sikap yang seragam dari berbagai kalangan seperti itu, penolakan ini kemudian bisa diformalkan dalam bentuk Perda. Dalam konteks ini, tidak heran jika kita bertemu dengan Perda-perda yang mengatur masalah kependudukan yang digunakan sebagai alat menyaring kedatangan migran tanpa keahlian. Pada tahun 1976, misalnya, Pemerintah Propinsi Tingkat I Bali mengeluarkan Perda No. 2 tentang Penertiban Masuk dan/atau Menjadi Penduduk Propinsi Daerah Tingkat I Bali. Karena begitu ketatnya saringan yang ditunjukkan oleh Perda ini, maka pada saat diajukan ke Pemerintah Pusat, Kementerian Dalam Negeri dalam hal ini, Perda tersebut tidak mendapat persetujuan. Menurut seorang informan di kantor Pemda Tingkat I Bali, alasan dari penolakan ini adalah karena Perda ini

dianggap tidak nasionalis, yang juga berarti terlalu menonjolkan ke-Bali-an.

Contoh yang menarik lain dari penolakan orang Bali terhadap pendatang dalam konteks pariwisata adalah kasus rencana pencagarbudayaan Pura Besakih oleh pemerintah pusat pada tahun 1992. Contoh ini agak lain karena, pertama isu tentang pencagarbudayaan Pura Besakih pada awalnya dianggap bukan isu kepariwisataan. Kedua, rencana pencagarbudayaan ini dicetuskan oleh pemerintah pusat dan bukan oleh migran seperti contoh-contoh di atas. Dari polemik di sekitar masalah ini, nampak bahwa orang Bali menganggap pemerintah pusat ke dalam kategori agen non-Bali, malah kadang-kadang ada konotasi non-Hindu pula.

Polemik ini berawal pada hari Senin, 3 November 1992, dalam sidang komisi IX DPR RI dengan Dirjen Kebudayaan, Direktur Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala. Dirjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, mengajukan rencana pemerintah untuk menjadikan Pura Besakih sebagai monumen cagar budaya sekaligus menjadi bangunan sejarah warisan dunia (Supartha, 1998:1). Pengajuan rencana ini dilatarbelakangi oleh keputusan sebuah konferensi di Venesia pada tahun 1991. Pada konferensi yang diprakarsai UNESCO ini, Pura Besakih dimasukkan ke dalam kategori monumen yang mengandung nilai sejarah sama dengan Candi Borobudur dan Prambanan di Jawa. Atas dasar penilaian ini, peserta konferensi menyepakati untuk menjadikan Pura Besakih, Candi Borobudur dan Prambanan sebagai cagar budaya dan warisan dunia dari Indonesia (Supartha, 1998:1).

Dalam tempo yang relatif singkat, usulan ini mendapat respon ramai di Bali. Tidak sampai dua minggu setelah *Bali Post*, pada tanggal 24 Nopember 1992 (lihat Supartha, 1998:13), melansir usulan pada sidang Komisi IX DPR RI, dua buah surat pembaca mengomentarnya. Ulasan dari berbagai pihak, seperti budayawan, agamawan dan cendekiawan, menyusul ulasan di surat pembaca

tersebut. Beberapa seminar yang sengaja membahas masalah ini juga digelar. Kesemua komentar, baik dari perorangan maupun kesimpulan dari seminar-seminar, menolak usulan pencagarbudayaan Pura Besakih.

Di antara berbagai alasan yang dikemukakan sebagai dasar keberatan mereka, dua alasan pokok adalah (1) posisi sentral Pura Besakih dalam ajaran agama Hindu dan (2) masalah penguasaan dan pengelolaan. Untuk menjelaskan butir pertama, orang-orang Bali kembali kepada sumber-sumber ajaran agama Hindu. Merujuk kepada beberapa lontar,<sup>60</sup> orang Bali menganggap bahwa Pura Besakih adalah salah satu representasi utama dari ajaran agama Hindu. Dengan demikian ini berarti bahwa eksistensi agama Hindu terkait dengan keberadaan Pura Besakih.

Dalam konteks yang demikianlah, kemudian orang Bali sampai kepada alasan kedua dari keberatan mereka terhadap pencagarbudayaan Pura Besakih. Karena posisi Pura Besakih yang sangat sentral itu, maka merupakan suatu keharusan jika Pura ini berada di bawah penguasaan dan pengelolaan mereka. Padahal, jika pura ini menjadi benda cagar budaya, maka ini berarti, seperti diatur dalam UU cagar Budaya pasal 4 dan 18, pura ini akan dikuasai dan dikelola oleh negara (Widana, 1998:21). Untuk orang Bali, pemindahan penguasaan dan pengelolaan ini tidak hanya merupakan sesuatu yang mengganggu, karena dengan demikian untuk mengadakan sembahyang pun mereka harus meminta ijin kepada pemerintah, tetapi juga merupakan penghinaan karena seolah-olah

---

<sup>60</sup> Misalnya lontar *Padma Bhuwana* yang ditulis oleh Mpu Kuturan, salah satu tokoh yang dianggap meletakkan prinsip dasar agama Hindu dan adat Bali. Dalam lontar ini diajarkan bahwa Pura Besakih adalah singgasana salah satu dewa, sebagai manifestasi Tuhan, dengan kewajiban menjaga dan menyeimbangkan Pulau Bali. Lebih jauh, lontar ini mengajarkan pula bahwa Pura Besakih tidak hanya dianggap sebagai pusat atau *pusernya* Padma Bhuwana, tetapi juga sebagai titik pusat, *puser* atau bahkan pakunya dunia ini.

penguasaan dan pengelolaan yang telah mereka lakukan selama berabad-abad dipandang tidak mencukupi oleh negara.

Protes dari orang Bali ini tidaklah hanya sekedar penolakan lisan terhadap rencana pencagarbudayaan Pura Besakih, tetapi juga kesiapan mereka untuk mengadakan tindakan-tindakan tertentu yang dianggap akan dapat merintangangi maksud pemerintah pusat itu. Putu Setia (1989:16), misalnya, mengatakan: "... kalau Pura Besakih sampai dicemari kesuciannya dihina keberadaannya [dicagarbudayakan], sebagai umat Hindu saya akan membelanya mati-matian". Sudira, sebagai contoh lain, baik sebagai pribadi, karena beliau adalah seorang pengacara, maupun mewakili kelompok keagamaan, siap menggugat jika niatan pemerintah mencagarbudayakan Besakih direalisasikan (Supartha, 1998:29).

Begitu gencarnya penolakan dari berbagai kalangan di Bali, sampai-sampai Gubernur Tingkat I Bali melayangkan surat ke rubrik Surat Pembaca *Bali Post* yang dimuat pada tanggal 24 Desember 1992. Isi surat tersebut adalah penolakan keterlibatan Pemda Tingkat I dalam pengusulan pencagarbudayaan Pura Besakih. Pada bagian akhir surat tersebut dituliskan pula "...pemanfaatan Pura Besakih tetap diserahkan kepada umat Hindu dan diharapkan kepada semua pihak tetap tenang di dalam menghadapi permasalahan Pura Besakih tersebut".

Menghadapi reaksi penolakan yang keras dari orang Bali, nampaknya pemerintah pusat terpaksa mengendorkan niatnya, paling tidak itu yang dikesankan dari ketiadaan argumen tandingan terhadap penolakan orang Bali yang dimuat pada berita-berita di *Bali Post* pada saat itu. Tanggapan dari pemerintah hanyalah berkisar pada upaya menjelaskan maksud dan tujuan dari pencagarbudayaan tersebut, yang pada intinya menjelaskan dua hal. Pertama, bahwa inti dari pencagarbudayaan Pura Besakih, seperti halnya benda-benda atau monumen lain, adalah untuk menjaga benda/monumen tersebut dari kerusakan, baik yang bersumber dari kondisi alam, maupun dari

tangan-tangan manusia jahil. Kedua, bahwa Pura Besakih akan diperlakukan sebagai *living monument*. Hal terakhir ini berarti bahwa kegiatan penggunaan pura agung ini tidak akan diganggu gugat oleh pemerintah.

Namun demikian, orang Bali tidak menerima argumen ini, dan nampaknya solidaritas umat Hindu di Bali sudah kadung mengental. Semangat mereka untuk menghindarkan Pura Besakih dari jaman orang luar diteruskan dengan berbagai upaya. Pada bulan September 1996, Parisada Hindu Darma (PHDI) mengorganisir pertemuan para pemimpin agama Hindu yang kemudian menghasilkan apa yang disebut sebagai Piagam Besakih. Piagam yang terdiri dari tiga butir ini mengatakan bahwa (1) Pura Besakih didirikan dengan *tatwa* yang berintikan kesucian, (2) Besakih merupakan sumber *kerahayuan* umat Hindu dan (3) pelestarian dan penataan kawasan Besakih berdasarkan pada ajaran *Satyam* (kebenaran), *Sivam* (kesucian) dan *Sundaram* (keharmonisan) (*Bali Post*, 4 & 7 September 1996). Piagam ini kemudian dikuatkan oleh dua keputusan Gubernur Daerah Tingkat I Bali. Keputusan pertama adalah pencabutan SK Bupati Karang Asem yang memasukkan Pura Besakih sebagai objek wisata. Untuk hal ini Gubernur Bali mengatakan:

“Saya paling marah jika pura dijadikan objek wisata. Karena itu SK yang menetapkan pura sebagai objek wisata harus dicabut. ... Jika pura dimasukkan sebagai objek wisata, bisa dicagarbudayakan nanti” (*Bali Post*, 7 September 1996).

Menyusul pencabutan SK tersebut, Gubernur juga membentuk tim yang bertugas menyiapkan *master plan* penataan kembali kawasan Pura Besakih. Inti dari penataan kembali inipun sama yakni menjauhkan Pura Besakih dari jaman orang luar, orang non-Hindu.

Sekarang, jika kita memperhatikan polemik tersebut di atas, maka kita bisa memahami bahwa orang Bali mengidentifikasi adanya dua pihak yang mempunyai kepentingan dan latar belakang pemaknaan yang berbeda terhadap Pura Besakih. Pihak pertama adalah orang Bali sendiri yang melingkupi anggota masyarakat ‘biasa,’ cendekiawan, rohaniawan, dan bahkan birokrat, terutama yang berada di Bali. Orang-orang yang termasuk ke dalam kategori ini memaknai Pura Besakih atas dasar ajaran agama Hindu dan adat istiadat Bali, keduanya seringkali sulit dibedakan, yang sekaligus menjadi representasi dan/atau rujukan dari identitas etnisitas mereka. Hal ini bisa kita pahami dengan menelaah rujukan ajaran agama Hindu yang mereka gunakan sebagai alasan penolakan pencagarbudayaan Pura Besakih. Jika kita perhatikan ajaran-ajaran tersebut adalah ajaran yang menempatkan pulau Bali sebagai lokalitas (*locality*) dari konteks ajaran agama Hindu itu sendiri. Untuk mereka, adalah tidak mungkin ajaran Hindu bisa ajeg tanpa keberadaan pulau Bali. Sementara itu, Pura Besakih adalah satu pancer (tiang utama) dari keseimbangan pulau Bali dalam kerangka kosmologi ajaran Hindu. Di Pura Besakih lah salah satu dari delapan dewa yang bertugas menyelaraskan alam bersinggasana. Karena hubungan antara Hindu dan pulau Bali sebagai lokalitas dari ajaran Hindu, maka pulau Bali, pura Besakih dalam konteks konflik ini, menjadi bagian yang tak terpisahkan dari diri mereka. Seolah-olah, kejegangan Pura Besakih adalah representasi dari kejegangan mereka sebagai satu kelompok etnis. Dengan demikian tidaklah mengherankan jika mereka bereaksi keras pada upaya-upaya untuk merubah atau dianggap akan menyebabkan perubahan pada Pura Besakih.

Pihak yang kedua adalah pihak bukan orang atau institusi Bali. Dalam konteks konflik pencagarbudayaan Pura Besakih ini, mereka adalah pemerintah pusat, dalam hal ini Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala dan UNESCO. Kedua institusi ini tentu saja mempunyai pemahaman yang berbeda tentang keberadaan Pura Besakih. Dalam konteks ini, sesuai dengan tugas pokok institusi-institusi tersebut, Pura Besakih dipahami

sebagai monumen yang mempunyai nilai sejarah dan atau representasi dari sebuah keagungan masa lalu. Tentu saja pemahaman nilai sejarah maupun nilai sosial budayanya tidaklah seperti pemahaman orang Bali dengan ke-Hindu-an mereka, tetapi dengan kacamata ‘akademis’ dan ‘misi pelestarian bangunan fisik.’ Bagi orang Bali, pemahaman seperti itu bisa mencemarkan kesucian Besakih dan dengan itu berarti pula kesucian mereka sebagai orang Bali yang Hindu.

Persoalan yang dihadapi oleh orang Bali jelas memperlihatkan kejeputan mereka di antara ”keajegan” identitas keBalian mereka yang berlandaskan pada nilai-nilai dalam agama Hindu dengan ”perubahan” yang dibawa oleh kemodernan, sehingga seperti telah disinggung di atas seringkali terjadi *split opinion* dalam ”menginterpretasikan kembali” nilai-nilai budaya mereka yang bisa beradaptasi terhadap perubahan zaman<sup>61</sup>.

## Penutup

Isu yang terpenting dalam diskusi bab IV ini adalah masalah ‘representasi etnisitas’ yang menjadi bagian dari pertarungan politik-ekonomi di daerah, dan antara pusat dan daerah. Berbicara tentang representasi etnisitas pada dasarnya bukan hanya mengacu pada persoalan ‘solidaritas etnis’ yang selama ini selalu dikaitkan dengan konsep ‘suku bangsa’ yang telah kita bahas di bab sebelumnya. Konsep baru yang berkaitan dengan masalah representasi etnisitas ini adalah konsep ‘politik identitas’ -- atau ‘politik etnisitas’ -- yang

---

<sup>61</sup> Untuk lebih jelasnya tentang hal ini, baca Thung (2005) “Kelas Menengah Bali di Antara Adat dan Modernitas: Bagaimanakah perannya dalam Perubahan dan Sebagai Kontrol Sosial”, dalam Henny Warsilah (editor) *Kelas Menengah & Demokratisasi: Partisipasi Kelas Menengah dalam Kontrol Sosial Terhadap Penyelenggaraan Pemerintahan Daerah yang Baik dan Bersih*, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, hal. 61-85.

menempatkan isu etnisitas tidak lagi hanya di dalam ruang kebudayaan melainkan juga pada ruang politik-ekonomi.

Masalah representasi etnisitas menjadi begitu penting dalam pertarungan politik-ekonomi antara kelompok-kelompok untuk memperebutkan akses ke sumber daya karena, seperti yang dikemukakan oleh banyak ahli lingkungan, sumber daya alam semakin hari semakin menyusut sementara populasi manusia kian hari kian bertambah banyak, sehingga terjadi perebutan di antara individu dan kelompok-kelompok individu. Kontestasi representasi etnisitas adalah salah satu upaya kelompok individu untuk mendapatkan akses yang lebih besar ke sumber daya dengan memanfaatkan isu etnisitas.

Kasus kontestasi identitas antara keDayakan, keKutaian, keBugisan dan keetnisian lainnya di dalam perebutan sumber daya alam di Kalimantan Timur, kasus pemaknaan keMelayuan atau keRiau yang diinterpretasikan secara berbeda antara para tokoh budaya dan politik Riau dan kelompok-kelompok etnik di pedalaman (seperti orang Talang Mamak dan orang Sakai) dalam pemanfaatan isu etnisitas untuk pertarungan melawan dominasi Pemerintah Pusat (Jakarta) atas pengelolaan sumber daya lokal, dan kasus pertarungan antar sub-kelompok di dalam keBalian untuk mendominasi pemaknaan identitas keBalian di tingkat lokal yang berkaitan dengan penguasaan berbagai sumber kehidupan keagamaan di Bali yang digambarkan di Bab IV ini memperlihatkan bagaimana hal tersebut dilakukan oleh kelompok-kelompok, bahkan oleh sub-sub kelompok yang ada di daerah-daerah yang bersangkutan. Akan tetapi, persoalannya tidak berhenti sampai bagaimana hal tersebut terjadi, melainkan juga berkaitan dengan keberadaan kelompok-kelompok kepentingan yang memakai 'baju etnisitas' sebagaimana telah disinggung dalam bab terdahulu, dan bahwa keberadaan mereka ini sama sekali tidak bisa diabaikan, terutama apabila kita berbicara tentang perebutan akses ke sumber daya yang menjadi inti persoalan dalam dinamika politik-ekonomi lokal.

## V

### **POLITIK ETNISITAS: KONTESTASI KEKUASAAN**

**B**erbicara tentang kebijakan etnisitas Orde Baru, pada hakekatnya berbicara tentang kebijakan kebudayaan yang berfokus pada hubungan antara kebudayaan lokal atau daerah dengan kebudayaan nasional. Hubungan tersebut berwujud hubungan tarik menarik antara kekuatan-kekuatan kelompok yang berada di daerah dengan elit-elit di pusat. Hal ini terjadi karena kebudayaan nasional atau kebudayaan Indonesia didefinisikan sebagai 'buah usaha budinya rakyat Indonesia seluruhnya' yang mencakup atau merupakan kombinasi (gabungan) dari 'puncak-puncak kebudayaan' di daerah yang sudah ada sejak Republik Indonesia didirikan pada tahun 1945 (lihat penjelasan UUD 1945). Dalam prakteknya, pendefinisian dan penyeleksian 'puncak-puncak kebudayaan' di daerah dilakukan oleh pusat dengan dalih kepentingan pembangunan nasional. Misalnya, dalam buku Rencana Pembangunan Lima Tahun Keenam (1994/1995 – 1998/99) disebutkan bahwa kriteria yang diaplikasikan dalam penyeleksian kebudayaan di daerah, diantaranya adalah 'nilai, tradisi dan peninggalan sejarah...yang mengandung nilai kejuangan, kepeloporan, dan kebanggaan nasional' (hal. 164). Suatu hal yang harus digarisbawahi dalam kriteria ini adalah prioritas kepentingan nasional yang bertopengkan pembentukan jatidiri dan kepribadian bangsa. Kriteria seperti ini seringkali berbenturan dengan kepentingan kelompok-kelompok sosial, terutama kelompok-kelompok etnis di daerah yang berbicara untuk mempertahankan eksistensi kebudayaan lokal sebagai acuan identitas dan kepentingan-kepentingan (sosial-ekonomi, politik dan budaya) kelompoknya.

Benturan-benturan kepentingan antara pusat dan daerah terjadi pada saat pemerintah pusat merumuskan dan mengimplementasikan kebijaksanaan yang disebut sebagai pembangunan kebudayaan nasional. Kebijakan pembangunan di

Indonesia, yang terkait erat dengan pembentukan negara-bangsa 'modern' pasca Perang Dunia ke II di Asia Tenggara, pada masa Orde Baru secara khusus diarahkan untuk membentuk dan merubah komunitas-komunitas etnis yang ada di seluruh kepulauan Nusantara menjadi suatu masyarakat bangsa 'modern' yang cenderung homogen dari sudut pendidikan, pemerintahan, pengembangan wilayah, dan sebagainya. Akibatnya, homogenisasi kemudian menjadi ciri yang dominan dari setiap kebijakan yang dikeluarkan untuk menata dan mengembangkan wilayah-wilayah di dalam batas negara Indonesia. Dalam hal ini, tentu saja, termasuk penanganan dan pengaturan komunitas-komunitas yang ada di dalamnya. Sementara itu, komunitas-komunitas etnis yang hidup di berbagai lokasi di pulau-pulau besar dan kecil di seluruh tanah air pada umumnya telah mempunyai sejarah yang panjang tentang hidup sebagai suatu kelompok etnik yang mandiri dan terpisah-pisah satu sama lain, terutama apabila dilihat dari segi sosial-budayanya. Oleh karena itu, proses homogenisasi yang diterapkan pemerintah Orde Baru melalui program-program pembangunannya ditanggapi secara berbeda-beda oleh komunitas-komunitas etnik yang ada.

Pada saat pemerintah pusat melakukan apa yang dikatakan sebagai 'pembinaan dan pengembangan nilai-nilai (luhur) budaya dalam rangka memperkuat jati diri dan kepribadian bangsa' (hal. 167), misalnya, masalah lahir karena pemerintah pusat tidak mampu mengidentifikasi elemen-elemen kebudayaan daerah yang diharapkan dapat mencerminkan karakteristik di atas (seperti kreativitas, keberadaban, budi pekerti dan ahlak mulia, tata krama, disiplin nasional, serta tanggung jawab dan kesetiakawanan sosial). Ketidakmampuan ini disebabkan oleh ketidakterbatasannya keanekaragaman kebudayaan daerah. Keterbatasan pemerintah untuk mengidentifikasi keberadaan elemen-elemen di atas dalam kebudayaan-kebudayaan daerah ini merupakan salah satu penyebab lahirnya kebijaksanaan yang bias ke Jawa. Hal terakhir terjadi karena sejarah kebudayaan Jawa yang lebih panjang sehingga keberadaan sumber-sumber informasi tentang kebudayaan Jawa relatif

terdokumentasi dengan baik. Selain itu tentu berhubungan dengan kenyataan bahwa Jawa merupakan pusat kekuasaan negara yang berarti juga menjadi *locus* dari apa yang dikatakan oleh Foucault (1977) sebagai *the production of (national) knowledge*. Untuk kelompok-kelompok sosial di daerah ini bisa berarti adanya superioritas Jawa atas mereka serta menunjukkan hubungan *centre – periphery* di mana Jawa sebagai pusatnya dan non-Jawa sebagai *periphery*-nya dengan karakteristik pemindahan kontrol terhadap konteks-konteks kebudayaan atas dasar ruang dan waktu dari kelompok sosial di daerah ke pusat di Jawa (Jakarta).

Kembali kepada apa yang sudah dikemukakan di atas, akar dari konflik antara pusat dan daerah bersumber dari pemilihan dan penolakan yang dilakukan pemerintah pusat terhadap elemen-elemen kebudayaan lokal dalam ‘pembentukan’ kebudayaan nasional. Pemilihan yang dilakukan pemerintah seringkali menyebabkan elemen-elemen kebudayaan lokal menjadi terlepas dari konteksnya. Padahal setiap elemen dari sebuah kebudayaan selalu terbentuk dalam kontek kultural, sosial dan spatial yang tertentu. Konteks kultural mengacu pada logika atau kerangka hubungan antara elemen-elemen dari suatu kebudayaan. Konteks sosial merujuk pada adanya kesatuan-kesatuan sosial khas dari tiap-tiap pendukung sebuah kebudayaan. Sementara itu konteks spatial mengacu pada lokasi di mana sebuah kebudayaan dikembangkan. Hal terakhir berhubungan dengan kenyataan bahwa kebudayaan merupakan alat sekelompok orang untuk beradaptasi dengan lingkungannya. Sebagai akibat dari pendekatan seperti ini elemen-elemen kebudayaan daerah yang diseleksi oleh pemerintah pusat telah kehilangan ‘jiwanya’ dan elemen tersebut hanya menjadi sebuah ‘wujud’ tanpa makna. Sebaliknya elemen-elemen yang ditolak, seperti misalnya pelarangan sistem perladangan berpindah, hal ini menyebabkan keseimbangan sistem sosial-budaya masyarakat yang bersangkutan terganggu. Contoh dari pemilihan elemen-elemen kebudayaan lokal untuk ‘kebudayaan nasional’ yang paling jelas adalah Taman Mini Indonesia Indah (TMII). Jika kita mengasumsikan bahwa apa yang

ditampilkan di TMII adalah puncak-puncak kebudayaan di daerah, maka yang kita lihat hanyalah artefak-artefak atau pertunjukan seni yang kita tidak pernah tahu apa makna dan apa hubungan antara satu dengan yang lainnya sehingga kita tidak bisa merasakan suatu wujud kebudayaan nasional yang utuh sebagaimana seharusnya sebuah kebudayaan yang hidup. Padahal bagi pendukung kebudayaan yang bersangkutan, elemen-elemen yang ditampilkan di TMII tersebut jelas maknanya, jelas keterkaitannya dengan elemen-elemen lain dalam konteks budaya, sosial dan lingkungan kehidupan mereka sehari-hari yang pasti berbeda dengan apa yang diinginkan pemerintah pusat dengan tujuan pendirian TMII sebagai suatu proyek kebudayaan nasional.

Contoh di atas menunjukkan ketidakmampuan pemerintah pusat untuk membangun kesadaran akan perlunya satu kebudayaan yang memayungi kebudayaan-kebudayaan lokal dan dengan demikian mengikat kelompok-kelompok di daerah ke dalam suatu kesatuan sosial dalam bingkai negara bangsa yang mempunyai satu identitas nasional, Indonesia. Kegagalan ini berangkat dari ketidakmampuan—atau mungkin ketidakmauan—pemerintah pusat untuk mengakomodasi kepentingan-kepentingan yang ada dalam konteks budaya lokal yang pada akhirnya menimbulkan reaksi-reaksi ketidakpuasan dari kelompok-kelompok sosial di daerah yang dibungkus oleh sentimen-sentimen etnisitas.

Konsep Kemelayuan, misalnya, diluncurkan para elit politik dan kebudayaan Riau sebagai ‘simbol’ atau alat perjuangan mereka yang mengatasnamakan rakyat Riau untuk menghadapi pemerintah pusat yang dianggap telah menyengsarakan masyarakat Riau. Diskursus Kemelayuan ini tidak hanya diangkat dalam konteks lokal atau nasional tetapi juga dicoba diangkat pada level internasional melalui kedekatan geografis dan kultural dengan Malaysia.

Pemerintah pusat dengan berbagai kebijakannya dilihat sebagai sebuah kekuatan yang memarjinalkan, secara sosial, budaya

dan spasial, berbagai kelompok sosial yang ada di sana. Berbagai kelompok tersebut, kebanyakan di antara mereka adalah kelompok etnik, merespon secara berbeda-beda terhadap kebijakan pemerintah pusat. Salah satu respon utama yang dikembangkan oleh elit Riau di Pakan Baru adalah membangun sebuah kekuatan sosial, yang berbasis solidaritas kesukubangsaan, dengan mengatasnamakan ‘Melayu-Riau.’ Tokoh-tokoh yang termasuk dalam katagori mereka yang membangun solidaritas kesukubangsaan ini mencoba me(re)konstruksi etnik ‘Melayu-Riau’, dengan, pertama, mendefinisikan bangunan etnik dari batasan penggunaan Bahasa Melayu dan Islam, dan kedua, melalui pendefinisian yang mengacu pada sejarah pembentukan masyarakat Riau dengan penelusuran dari jaman pra-Islam sampai pada penelusuran akar keMelayuan dari jalinan hubungan internasional, seperti Philipina, Malaysia dan Brunei.

Bangunan etnik yang pertama tentu saja hanya mampu merekatkan mereka yang terikat pada dua elemen budaya tersebut di atas, bahasa Melayu dan Islam. Dengan demikian wujud keMelayuannya sangat kecil lingkupnya dan tentu saja kekuatannya juga relatif rendah. Sedangkan, pendefinisian ‘Melayu-Riau’ yang kedua, dengan merujuk pada ‘sejarah’ pembentukan masyarakat sejak masa pra-Islam, mencoba melebarkan ruang keMelayuan dengan berusaha memasukkan mereka yang tidak menggunakan bahasa Melayu dan beragama Islam -- seperti orang Sakai, orang Talang Mamak, dan orang Akit -- ke dalam (re)konstruksi keMelayuan. Bagi elit-elit dengan pandangan seperti ini, orang-orang bukan pengguna bahasa Melayu dan bukan orang Islam sangat penting untuk diakomodasi, bukan hanya untuk memperbesar kantong keMelayuan tetapi karena justru orang-orang inilah yang harga jual politiknya tinggi sebab merekalah yang telah menjadi korban pembangunan pemerintah pusat.

Respon lain yang juga dikembangkan oleh elit-elit di Pakan Baru adalah (re)konstruksi solidaritas keRiauan yang menekankan isu

lokalitas. Mereka yang membangun solidaritas melalui isu lokalitas ini mencoba menggunakan 'Riau' sebagai dasar bangunannya. Hal disebut terakhir ini mencoba menjadikan setiap individu yang terkait dengan Riau sebagai tonggak-tonggak penopang dari sebuah bangunan keRiauan. Usaha tersebut dilakukan untuk mengakomodasi sebanyak mungkin kelompok sosial sedemikian rupa sehingga kekuatannya menjadi sangat besar untuk mengadakan negosiasi dengan kekuatan pemerintah pusat.

Namun demikian, nampaknya tidak ada satu (re)konstruksi 'Melayu-Riau' yang terbangun dengan kokoh sehingga cukup kuat untuk menandingi kekuatan pemerintah pusat. Hal ini tidak hanya bersumber dari masalah-masalah teknis pendefinisian, tetapi juga bersumber dari adanya gesekan-gesekan, atau paling tidak, perbedaan-perbedaan pandangan di antara berbagai kelompok etnik yang hidup di Riau. Salah satu akar dari perbedaan-perbedaan pandangan itu adalah stereotipe yang mewarnai hubungan-hubungan antar kelompok etnis. Keberadaan stereotipe ini telah menciptakan jarak, kalau bukan penghalang, yang memungkinkan lahir dan terpeliharanya kecurigaan dari satu kelompok etnik kepada kelompok etnik lain. Karena hal demikian ini lah, maka terdapat kecenderungan di antara kelompok-kelompok etnik yang ada di Riau untuk bergerak secara sendiri-sendiri dan dengan demikian hanya kepentingan kelompoknya lah yang diperjuangkan.

Wacana etnisitas yang berkembang di Bali lebih merupakan proses akomodasi dan kontrol orang Bali terhadap pengaruh luar baik yang bersumber dari pemerintah pusat maupun dari pendatang. Beberapa hal juga menunjukkan terjadinya pemanfaatan pengaruh-pengaruh dari luar oleh kelompok sub-etnik Bali untuk memperkuat posisi mereka dalam hubungannya dengan kelompok sub-etnik Bali lainnya. Dinamika wacana etnisitas ini tampak jelas khususnya pada isu-isu yang berhubungan dengan sistem pemerintahan lokal (desa) dan pariwisata yang merupakan topik utama dalam kehidupan keseharian di Bali.

Isu etnisitas keBalian adalah salah satu isu pokok, dengan segala wujud representasinya, yang mewarnai hubungan vertikal antara orang Bali dengan pemerintah pusat, dan hubungan horizontal antara orang Bali dengan migran, serta hubungan antar sub etnik Bali sendiri. Hal yang sangat penting dari isu etnisitas itu, paling tidak seperti yang sering diekspos media massa, adalah keajegan karakteristik sosial budaya dan agama Hindu, pada banyak konteks keduanya tidak bisa dipisahkan, karena keduanya selalu dipresentasikan sebagai ciri khas kelompok etnik Bali. Isu inilah yang kemudian dijadikan alat utama bagi orang Bali untuk melihat hubungan-hubungan mereka dengan berbagai pihak.

Dalam hubungannya dengan pemerintah pusat, isu keajegan sosial-budaya dan agama dipakai untuk merespon kebijakan pemerintah pusat yang berupa UU No, 5 tahun 1979 mengenai pemerintahan desa, rencana pencagarbudayaan Pura Besakih dan berbagai program yang terkait dengan ‘pembangunan’ dalam bidang pariwisata. Isu yang sama juga digunakan oleh orang Bali dalam melihat kedatangan para migran yang datang ke Bali, terutama sehubungan dengan perkembangan bisnis pariwisata. Keberadaan para migran ini seringkali diasosiasikan dengan bertambah baik atau rusaknya keajegan karakteristik sosial budaya dan agama Hindu (terutama ritual-ritualnya) yang juga berarti semakin baik atau menjadi buruknya citra (orang) Bali.

Hal yang juga menarik adalah kenyataan bahwa selain terjadinya penolakan terhadap elemen-elemen yang dianggap akan merusak karakteristik keBalian, terjadi juga pengadopsian atau penggunaan elemen-elemen yang bersumber dari luar untuk kepentingan perjuangan kelompok-kelompok sub etnik dalam berhubungan dengan sub etnik lainnya. Hal ini, misalnya, tercermin dalam penolakan terhadap elemen-elemen yang terdapat pada UU No. 5 tahun 1979 yang mencerminkan dominasi pemerintah pusat terhadap orang Bali di satu pihak, dan di pihak lain pengadopsian elemen-elemen yang merefleksikan ‘kesamaan hak antar warga’.

Elemen-elemen ini diadopsi dan dijadikan sebagai salah satu pedoman dari penulisan *awig-awig* desa adat yang terdapat dalam Perda mengenai fungsi dan peranan Desa Adat yang, secara keseluruhan sesungguhnya merupakan alat penolak dominasi pemerintah pusat (UU No. 5 tahun 1979). Pengadopsian ini dilakukan oleh kaum *Jaba*, secara sengaja sebagai usaha untuk menghapuskan dominasi kaum *Triwangsa*. Dalam persepektif yang lain, pembuatan perda No. 6 tahun 1986, bisa pula dilihat sebagai alat dari kelompok sub-etnik yang dominan secara politik di Bali untuk menempatkan posisi kelompok mereka sebagai rujukan utama dalam diskusi kesukubangsaan di Bali, dan dengan demikian memarjinalkan sub kelompok etnik yang lain.

Akan tetapi, berbeda dengan kondisi di Riau seperti yang telah dipaparkan sebelumnya, pada konteks-konteks tertentu isu etnisitas di Bali berhasil digunakan untuk membangkitkan solidaritas mayoritas orang Bali dari berbagai kalangan: akademisi, khalayak umum dan bahkan birokrat lokal. Dengan demikian terhimpun kekuatan yang cukup memadai untuk menolak atau menerima bentuk-bentuk hubungan yang dijalani mereka. Penetapan Perda No. 6 tahun 1986 dan penolakan terhadap rencana pencagarbudayaan Pura Besakih merupakan contoh nyata dari kekuatan solidaritas keBalian. Sedangkan, pada kasus-kasus yang berhubungan dengan pengembangan pariwisata, seperti kasus pembangunan Bali Nirwana Resort (BNR), perkawinan Mick Jagger dan perencanaan pembangunan monumen Garuda Kencana, lebih mereflesikan *split opinion* di antara orang Bali.

Wacana etnisitas di Kalimantan Timur berkembang di sekitar isu ‘putra daerah’ dan ‘pendatang’ dalam hubungannya dengan penguasaan sumber-sumber daya alam. Salah satu permasalahan pokok yang ditemukan dalam penelitian di sana adalah pengangkatan isu keDayakan, keKutaian, keBugisan, keJawaan, keBanjaran dan keetnisian lain (dalam skala lebih kecil) yang sangat kental keterkaitannya dengan konsep wilayah. Berbeda dengan dua propinsi

lain, dalam diskursus etnisitas di Kalimantan Timur, pemerintah daerahlah yang menjadi isu pusat dari diskursusnya. Kelompok-kelompok etnis yang terlibat bersaing untuk menjadi center dalam lingkaran pemerintah lokal (propinsi dan kabupaten). Dalam konteks ini, pemerintah pusat dianggap sebagai sumber legitimasi

Sama seperti halnya isu-isu etnisitas yang berkembang sekitar orang Sakai, orang Talang Mamak dan kelompok minoritas lain di Riau, isu yang berkembang di sekitar orang Dayak juga berbicara tentang marginalitas orang Dayak yang disebabkan oleh kebijakan-kebijakan pemerintah pusat, mengenai *resettlement* dan transmigrasi, kehutanan, dan pertambangan. Namun, berbeda dengan isu etnisitas yang berkembang di Riau dan Bali, tidak ada kelompok mayoritas/dominan yang bisa dijadikan titik tolak (re)konstruksi etnisitas tunggal yang dapat dibangun untuk menandingi kekuatan pemerintah pusat. Dalam kondisi demikian, isu politik etnisitas yang berkembang lebih banyak berhubungan dengan pemanfaatan etnisitas orang Dayak sebagai alat ‘perjuangan’ oleh kelompok-kelompok elit dan LSM di Samarinda dan kelompok-kelompok sub-etnis Dayak sendiri. Kelompok elit yang berada di kota cenderung bias kepada pemerintah, sementara kelompok LSM dengan beralih advokasi memosisikan sebagai pengkritik pemerintah, dan para elit, terutama karena kepemihakan yang terakhir ini terhadap pemerintah. Nampaknya, sebagian orang Dayak sendiri melihat kedua kelompok ini sebagai sumber kekuasaan, dan oleh sebab itu timbullah pemihakan mereka kepada salah satu kelompok ini. Karena di antara mereka juga ada yang menolak kedua kelompok ini, akibatnya adalah adanya perpecahan di antara orang Dayak, yakni antara mereka yang ‘memihak’ kepada para elit di kota, mereka yang memihak kepada LSM, dan mereka yang tidak memihak kepada kedua-duanya. Perpecahan di antara orang Dayak ini lebih banyak melahirkan masalah baru dari pada membantu menguatkan posisi tawar mereka dengan pemerintah pusat. Hal ini tidak hanya dikarenakan orientasi dan tujuan dari gerakan mereka berbeda-beda sehubungan dengan pemihakan pada kelompok panutan yang berbeda, tetapi juga

dikarenakan lahirnya konflik-konflik di antara kelompok-kelompok tersebut, terutama yang berkisar pada isu siapa yang syah mewakili orang Dayak, serta kecurigaan-kecurigaan tentang adanya pihak-pihak yang mengeruk keuntungan di atas penderitaan orang Dayak.

Hubungan-hubungan horizontal yang kompleks di antara kelompok-kelompok etnis yang ada, seperti antara Dayak, Kutai, Bugis dan Banjar, juga mewarnai diskursus dan praktek politik etnisitas di Kalimantan Timur. Kompleksitas hubungan-hubungan antar etnik ini berpangkal pada masalah stereotipe dan perebutan penguasaan sektor ekonomi dan birokrasi. Dua hal terakhir seringkali terkait satu sama lain karena berbagai bisnis ekonomi terkait dengan proyek-proyek dan berbagai kesempatan yang datang dari pemerintah. Dalam konteks yang demikian, masalah 'siapa', seringkali dalam konteks etnisitas berarti 'orang mana', yang menempati posisi tertentu dan kelompok mana yang diuntungkan atau dirugikan, menjadi isu krusial peletup lahirnya masalah-masalah hubungan antar suku bangsa.

Diskursus dan praktek politik etnisitas di Kalimantan Timur lebih banyak menunjukkan masalah-masalah hubungan intra dan antar berbagai sub etnik dan etnik-etnik yang berada di propinsi tersebut. Dalam hal ini, jelas bahwa isu hubungan pusat-daerah tidaklah menjadi masalah inti dari perdebatan etnisitas di sana, seperti yang terjadi di Bali dan Riau. Kalau pun ada, pemerintah pusat hanyalah menjadi sebuah konteks yang jauh, yang sesekali digunakan oleh orang-orang di daerah untuk memperjuangkan diri atau kelompoknya pada level lokal.

Seperti telah dikatakan terdahulu, respon-respon dari kelompok etnik di daerah terhadap kebijakan pemerintah pusat beragam. Namun demikian, apabila kita menyimak hasil-hasil penelitian di tiga lokasi seperti dirangkum di atas, tampak ada benang merah yang merepresentasikan kesamaan politik etnisitas di Riau, Bali dan Kalimantan Timur. Pertama, bahwa pemerintah pusat

dengan berbagai kebijaksanaannya telah dianggap memarjinalkan satu atau beberapa kelompok etnik yang berada di daerah. Oleh karena itu, respon yang muncul adalah mobilisasi sentimen etnisitas kedaerahan. Pada lokasi di mana terdapat etnik yang dominan, seperti halnya di Riau dan Bali, mobilisasi itu diarahkan pada pembentukan kekuatan yang memusat pada kelompok etnik dominan, yakni etnik Melayu dalam konteks Riau dan etnik Bali di Bali. Tentu saja, sebagai suatu respon, mobilisasi sentimen kedaerahan ini kemudian cenderung diarahkan sekedar untuk menandingi kekuatan pemerintah pusat.

Menariknya, pada proses mobilisasi ini terlihat kecenderungan terjadinya kooptasi dan pemarjinalan baru yang dilakukan oleh kelompok-kelompok etnik atau sub-etnik dominan terhadap kelompok etnik atau sub-etnik minoritas. Hal ini tercermin dari penggunaan isu-isu marjinalitas dari kelompok minoritas, seperti Talang Mamak dan Sakai di Riau dan Dayak di Kalimantan Timur, dan penafian kemajemukan karakteristik etnik minoritas pada usaha-usaha (re)konstruksi karakteristik etnik daerah yang dibangun untuk menandingi kekuatan pemerintah pusat. Selain menunjukkan adanya kecenderungan *'abuse of power'* dari kelompok-kelompok etnik dominan, hal tersebut juga memperlihatkan adanya persepsi tentang adanya hubungan hirarkis di antara kelompok-kelompok etnis yang ada di daerah.

Gejala yang disebut terakhir, yakni adanya persepsi tentang bentuk hubungan hirarkis di antara kelompok-kelompok etnis yang ada di daerah, juga mewarnai wacana politik etnisitas di Kalimantan Timur. Namun, sebagai suatu lokasi khas yang berbeda dengan Riau dan Bali, Kalimantan Timur ditandai dengan ketiadaan kelompok etnis yang dominan. Dalam kondisi yang demikian, diskursus dan praktek politik etnisitas di sana kemudian jadi lebih didominasi oleh isu *'pendongkelan'* terhadap dan usaha-usaha *'pemantapan kekuasaan'* dari kelompok-kelompok yang dianggap menempati posisi di puncak hirarki.

Di sini konsep *precedence position* dan *precedence contestation* yang diperkenalkan oleh James Fox (1994, 1995) untuk melihat bagaimana masyarakat Austronesia, termasuk Indonesia, mendefinisikan diri mereka dalam hubungannya dengan masa lalu, khususnya dalam narasi tentang asal-usul, barangkali bisa secara lebih tepat menjelaskan kasus di atas. Yang dimaksud dengan *precedence* adalah bagaimana hirarki dan *equality* diciptakan, diimajinasikan dan dipertahankan dengan mengacu pada ide-ide tentang asal-usul dan nenek moyang sebagai suatu ideologi dasar (1996:2). Sehingga dengan demikian ide-ide tentang asal-usul menjadi akses ke masa lalu dalam usaha mengatur masa kini (Ibid., hal. 5). Dalam kasus Kalimantan Timur, jelas bahwa diskursus dan praktek politik etnisitas di sana terutama – apabila tidak bisa dikatakan hanya -- melibatkan orang Dayak, atau bahwa usaha-usaha merespon kebijakan pemerintah pusat cenderung hanya datang dari kelompok etnik (Dayak) yang secara langsung merasa termarginalisasi oleh kebijaksanaan pusat. Keterlibatan Dayak – dan juga sebaliknya, ketidak-terlibatan etnis non-Dayak -- dalam diskursus dan praktek politik etnisitas di Kalimantan Timur ini, bila kita mengacu pada konsep James Fox di atas, pada intinya bisa dikatakan terjadi atas dasar *precedence position dan precedence contestation* yang menjadi fondasi bagi hubungan hirarkis di antara kelompok-kelompok etnis yang ada di sana.

## Referensi

- Adham, D. (1981) *Salasilah Kutai*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah.
- Al Azhar (1999) "Malayness in Riau: The Study and Revitalization of Identity", *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. KIVTLV De Hague, pp.764-773.
- Albrow, Martin, John Eade, Jorg Durrschmidt dan Neil Washbourne (1997) "The Impact of Globalization on Sociological Concepts: Community, culture and milieu", dalam John Eade (editor) *Living the Global City: Globalization as a local process*, London & New York: Routledge, hal. 20-36.
- Anonim (1980) *Undang-undang Republik Innonesia No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa.*, Yogyakarta: UP Indonesia.
- Atmadja, N.B. (1987) *Surya Kanta sebagai Perkumpulan Sempalan dan Gagasannya dalam Mewujudkan Kemajuan dan Kesempurnaan Masyarakat Bali (1925-1927)*, Singaraja: FKIP.
- Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Dalam Negeri bekerjasama dengan Yayasan Ilmu-ilmu Sosial (1988) *Pemerintahan Desa Jilid I&II.*, Jakarta.
- Bali Post (1990) "Mick Jagger Memeluk Agama Hindu", *Bali Post*, 29 Nopember, Denpasar.
- Bali Post (1996) "Para Sulinggih Tolak Pencagarbudayaan Besakih", *Bali Post*, 4 September, Denpasar.

- Bali Post (1996) "Gubernur: Cabut SK Pura Besakih Sebagai Objek Wisata", *Bali Post*, 7 September, Denpasar.
- Bali Post (1997) "Rancu, Hubungan Desa Adat dan Dinas", *Bali Post*, 24 Februari, Denpasar.
- Bali Post (1997) "Hapuskan Desa Dinas untuk Memperdayakan Desa Adat", *Bali Post*, 8 Desember 1997, Denpasar.
- Bali Post (1997) "Hapuskan Desa Dinas untuk Memperdayakan Desa Adat", *Bali Post*, 8 Desember 1997, Denpasar.
- Bali Post (1997) "Hapuskan Desa Dinas untuk Memperdayakan Desa Adat", *Bali Post*, 8 Desember 1997, Denpasar.
- Bali Post (1997) "Pilkades Diatur Perda: Pemberdayaan Politik Bagi Warga Desa Adat", *Bali Post*, 9 Desember, Denpasar.
- Bali Post (1997) "Ketidakberdayaan Desa Adat, karena Sistem Pemerintah", *Bali Post*, 15 Desember, Denpasar.
- Bali Post (1998) "Potensi Konflik Umat di Balik Upacara", *Bali Post*, 14 Oktober, Denpasar.
- Bandem, I Md. (1995) "Jati Diri Orang Bali dalam Perspektif Kesenian", dalam Usadi Wiryatnaya dan Jean Couteau (ed.), *Bali di Persimpangan Jalan Jilid I*, Denpasar: Nusa Data IndoBudaya, hal. 99-112.
- Bandem, I Md. (1996) *Etnologi Tari Bali*, Yogyakarta: Kanisius.
- Barth, F. (1993) *Balinese Worlds*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Berita Buana (1990) "Mick Jagger dan Jerry Hall masuk Hindu di Bali", *Berita Buana*, 29 Nopember, Jakarta.
- Biro Hukum Setwilda Tingkat I Bali (1988) *Lembaran Daerah Propinsi Daerah Tingkat I Bali.*, Denpasar: Biro Hukum Setwilda Tingkat I Bali
- BPS Propinsi Kalimantan Timur (1998) *Kalimantan Timur Dalam Angka*, Samarinda: Badan Pusat Statistik Propinsi Kalimantan Timur.
- Budiwanti, E. (1996) "Minoritas Islam dalam Perspektif Integrasi Nasional: Studi Kasus di Desa Pegayaman, Bali Utara", dalam Saafroedin Bahar dan A.B. Tangdiling (ed.), *Integrasi Nasional Teori, Masalah dan Strategi*, Jakarta: Ghalia Indonesia, hal. 181-203.
- Creese, H (2000) "Adat and the Discourse of Modernity in Bali" dalam Vickers, Darma Putra dan Ford (ed.). *To Change Bali: Essays in Honor of I Gusti Ngurah Bagus*, Denpasar: Bali Post, hal.15-46.
- Coomans, Mikhail (1987) *Manusia Daya: Dahulu, Sekarang, Masa Depan*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia.
- Danadjaja, J (1980) *Kebudayaan Petani Desa Trunyan di Bali*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Tingkat I Bali (1986/1987) *Risalah Resmi Sidang Pleno Khusus Masa Sidang I Tahun Dinas 1986/1987*, Denpasar: Sekretariat DPRD Propinsi Daerah Tingkat I Bali.
- Dharmayuda, I. M. S. (1997) 'Kondisi Objektif Desa Adat Dalam Tatanan Global.' *Bali Post*, 27 dan 28 Mei, Denpasar.

- Djabar D., Abd. (penyunting) (1998/1999) *Alih Aksara dan Kajian Naskah UU Kerajaan Kutai*, Samarinda: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kantor Wilayah Propinsi Kalimantan Timur – Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Kalimantan Timur.
- Djuweng, Stepanus (1996) “Orang Dayak, Pembangunan dan Agama Resmi”, dalam *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan* oleh Stepanus Djuweng, R. Yando Zakaria, Faruk, Benny Giay, Shinji Yamashita, Johannes Mardimin, Cornelis Lay, Aris Arif Mundayat, F.L. Bakker, dan Hairus Salim HS, Seri Dian IV, Yogyakarta: Penerbit Dian/Interfidei, hal. 3-36.
- Eade, John (1997) “Identity, Nation and Religion: Educated young Bangladeshi Muslims in London’s East End”, dalam John Eade (editor) *Living the Global City: Globalization as a local process*, London & New York: Routledge, hal. 146-162.
- Editor (1990) "Mick Jagger Kawin Liar", *Editor*, No. 14/Thn IV/15 Desember.
- Erawan, N. (1993) “Pariwisata dalam Kaitannya dengan Kebudayaan dan Kepribadian Bangsa” dalam T. R. d. Sudharta, *Kebudayaan dan Kepribadian Bangsa.*, Denpasar: Upada Sastra, hal. 281-99.
- Fauzi, Noer (1998) “Pengakuan Sistem Penguasaan Tanah Masyarakat Adat: Suatu Agenda NGO Indonesia” dalam *Jurnal Masyarakat Adat* No. 1/Juli, hal. 59-89.
- Fisher, Simon , Dekha Ibrahim Abdi, Jawed Ludin, Richard Smith, Steve Williams & Sue Williams (2000) *Mengelola Konflik: Ketrampilan dan Strategi Untuk Bertindak*, Zed Books, Tim Alih Bahasa: SN Karikasari, Meiske D. Tapilatu, Rita

Maharani, Dwiati Novita Rini, Penyunting: SN Kartikasari, Jakarta: The British Council.

Foucault, Michel (1977) *Power/Knowledge: Selective Interviews and Other Writings, 1972-1977*, diedit oleh Colin Gordon, New York: Pantheon Books.

Fox, James J. (1994) "Reflections on 'Hierarchy' and 'Precedence'" dalam *History and Anthropology*, Vol. 7, Nos.1-4, hal. 87-108.

----- (1995) "Origin Structures and Systems of Precedence in the Comparative Study of Austronesian Societies" dalam Paul Jen-kuei Li, Cheng-hwa Tang, Ying-kuei Huang, Dah-an Ho & Chiu-yu Tseng (editors) *Austronesian Studies Relating to Taiwan*, Symposium Series of the Institute of History and Philology Academia Sinica Number 3, hal. 27-57.

----- (1996) "Introduction" dalam James J. Fox & Clifford Sather (editors) *Origins, Ancestry and Alliance: Exploration in Austronesian Ethnography*, Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Geertz, Clifford (1980) *Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princenton University Press, Amerika Serikat.

Geriya, Wy (1996) *Pariwisata dan Dinamika Kebudayaan Lokal, Nasional, Global: Bunga Rampai Antropologi Pariwisata*, Denpasar: Upada Sastra.

Hall, Stuart (1991) "Old and New Identities, Old and New Ethnicities", dalam Anthony D. King (editor) *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary*

*Conditions for the Representation of Identity*, Hampshire dan London: The Macmillan Press, Ltd. bekerja sama dengan Departement of Art and Art History, State University of New York di Binghamton, hal. 41-68.

Hamid, Syarwan (2000) "Federasi dan Permasalahan Masyarakat Riau," makalah disampaikan dalam Kongres Rakyat Riau II, Pekanbaru 29-30 Januari 2000.

Hamidy, U.U. (2000) "Mengenal Suku Sakai," *Kesumbo*, no.3/1/2000, hal.54-56.

Hidayah, Zulyani (1993) "Talang Mamak dan Lingkungan Hidupnya: Studi Kasus Sistem Adaptasi Masyarakat Peladang", Thesis Magister Antropologi (tidak diterbitkan), Program Pascasarjana Antropologi Universitas Indonesia, Jakarta.

Junus, Hasan (1996) "Raja Haji Fisabilillah-Hannibal dari Riau", *Dawat: Jurnal Kebudayaan*, No.6, hal.5-21.

Kato, T. (1989) "Different Fields, Similar Locusts: Adat Communities and the Village Law of 1979", *Indonesia* 47.

Korn, V. E. (1924) *Het Adatrecht van Bali*, Den Haag.

Lebar, M. (1972) *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*. Vol. I, New Haven: Human Relations Area Files.

Mackey, Eva (1997) "The Cultural politics of populism: Celebrating Canadian national identity" dalam Cris Shore dan Susan Wright (editor) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, London & New York: Routledge, hal. 136-164.

- Mahdini (1997) "Raja Ali Haji dan Syair Hukum Nikah", dalam *Dawat: Jurnal Kebudayaan*, nomor 7, 1997, hal. 10-12.
- Majelis Pembina Lembaga Adat Daerah Tingkat I Bali (1991) *Desa-Adat Pusat Pembinaan Kebudayaan Bali*, Denpasar: Proyek Pemantapan Lembaga Adat.
- Mantra, I. B (1996) *Landasan Kebudayaan Bali*, Denpasar: Upada Sastra.
- Manuaba, A (1998) 'Sebuah Renungan Pembangunan Bali Nirwana Resort,' dalam Supartha (ed.) *Baliku Sayang, Baliku Malang: Potret Otokritik Pembangunan Bali dalam Satu Dasa Warsa*, Denpasar: Bali Post, hal. 85-88.
- Mutalib, Hussin (1995) *Islam dan Etnisitas. Perspektif Politik Melayu*, Jakarta: LP3ES
- Patji, Abdul Rachman, Ninuk Kleden-Probonegoro, Riwanto Tirtosudarmo dan Robert Siburian (2000) *Sarung Samarinda Dalam Dinamika Kebudayaan*, Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Partha, Made Ngurah (1996) "Karakteristik Pedagang Kaki Lima Suku Bugis: Studi Kasus di Pasar Citra Niaga Kotamadia Samarinda", Thesis (tidak dipublikasikan) Program Pascasarjana Universitas Pajajaran, Bandung.
- Picard, M. (1999) "Making Sense of Modernity in Colonial Bali: The Polemic Between Bali Adanyana and Surya Kanta (1920S), *Dinamika Kebudayaan*, I, Nomor 3, hal. 73-92.

Pitana, I. Gde (1992) "Keterkaitan antara Pembangunan Pertanian dan Pariwisata di Bali", Seminar Jubileum Perak Fakultas Pertanian Universitas Udayana, Denpasar.

----- (1999) *Pelangi Pariwisata Bali: Kajian Aspek Sosial Budaya Kepariwisata Bali di Penghujung Abad*, Denpasar: Bali Post.

Putra, I. B. W (1998) *Bali Dalam Perspektif Global*, Denpasar: Upada Sastra.

Rab, Tabrani (2000) "Aspek Sosial Politik Negara Riau Merdeka", makalah disampaikan pada Kongres Rakyat Riau II, 29 Januari 2000, Pekanbaru.

Rachmad, Edi (1992) "Disiplin Karyawan Universitas Mulawarman Dalam Latar Belakang Budaya Banjar", Thesis (tidak dipublikasikan) Program Pascasarjana IKIP-Malang, Malang.

Razif (1998) "Masyarakat Adat di Tengah Hempasan Pembangunan" dalam *Jurnal Masyarakat Adat* No. 1/Julai, hal. 12-49.

Reminick, R. A. (1983) *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*, Lanham: University Press of America.

Riwut, Tjilik (1993) *Kalimantan Membangun: Alam dan Kebudayaan*, penyunting: Nila Riwut dan Agus Fahri Husein, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.

Ruwiastuti, Maria R. (1998) "Pembaruan Hukum Agraria Dalam Perspektif Masyarakat Adat" dalam *Jurnal Masyarakat Adat* No. 1/Julai, hal. 3-11.

Salazar, Z.A. (1989) "The Malay, Malayan dan Malay Civilization: A Cultural and Anthropological Concepts in the Philippines" in

*Kajian Interdisipliner Tentang Alam Melayu*, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan dan Pelancongan Malaysia, hal. 2-31.

- Saifuddin, Achmad Fedyani (2000) "Menatap Wajah Pada Cermin Retak: Suatu Introspeksi Kebijakan Keagamaan," *Agama dalam Politik Keseragaman* (Achmad Fedyani Saifuddin, ed.), Jakarta: Departemen Agama, hal. 1-15.
- Seidel, Gill dan Laurent Vidal (1997) "The Implications of 'medical', 'gender in development' and 'culturalist' discourses for HIV/AIDS policy in Africa", dalam Cris Shore dan Susan Wright (editor) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, London & New York: Routledge, hal. 59-87.
- Setia, P. (1989) "Besakih, Prambanan dan UU Cagar Budaya" dalam Supartha (ed.) *Baliku Sayang, Baliku Malang: Potret Otokritik Pembangunan Bali dalam Satu Dasa Warsa*, Denpasar: Bali Post, hal. 15-19.
- Shellabear, W.G. ed. (1975) *Sejarah Melayu*, Petaling Jaya, Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Shore, Cris dan Susan Wright (1997) "Policy: A new field of anthropology", dalam Cris Shore dan Susan Wright (editor) *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*, London & New York: Routledge, hal. 3-39.
- Soedarsono, R.M (1999) *Seni Pertunjukan Indonesia dan Pariwisata*, Bandung: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia.
- Soekmono, R. (1976) *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

- Sudibya, I. G. (1996) "Piagam Besakih', Tantangan Realisasinya", *Bali Post*, 8 September, Denpasar.
- Sudibya, I. Gde (1998) "Tanah Lot, Pembangunan Apartemen di Pantai Bali" dalam Supartha (ed.) *Baliku Sayang, Baliku Malang: Potret Otokritik Pembangunan Bali Dalam Satu Dasa Warsa*, Denpasar: Bali Post, hal. 94-95.
- Suparlan, Parsudi (1995) *Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Obor.
- Supartha, W., (Ed). (1998) *Baliku Tersayang, Baliku Malang: Potret Otokritik Pembangunan Bali dalam Satu Dasa Warsa*, Denpasar: Bali Post.
- Surata, Agus dan Tuhana Taufiq Andrianto (2001) *Atasi Konflik Etnis*, Jogjakarta: Penerbit Global Pustaka Utama bekerja sama dengan Gharba dan UPN 'Veteran'.
- Suwardi, MS (1977) *Sejarah Riau.*, Pekanbaru: Percetakan Riau.
- Svalastoga, K. (1989) *Diferensiasi Sosial*, Penerjemah: Alimandan, Jakarta: Bina Aksara.
- Syair, Anwar, dkk. (1986/1987) *Sejarah Daerah Riau*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Syed-Omar, Sharifah Maznah (1995) *Mitos dan Kelas Penguasa Melayu* (Terj. Mohammad Diah), Pekanbaru: Unri Press.
- Thung, Ju Lan (1998) "Identities in Flux: Young Chinese in Jakarta", Ph.D Thesis, La Trobe University, Bundoora, Australia.

- (2005) “Kelas Menengah Bali di Antara Adat dan Modernitas: Bagaimanakah perannya dalam Perubahan dan Sebagai Kontrol Sosial”, dalam Henny Warsilah (editor) *Kelas Menengah & Demokratisasi: Partisipasi Kelas Menengah dalam Kontral Sosial Terhadap Penyelenggaraan Pemerintahan Daerah yang Baik dan Bersih*, Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, hal. 61-85.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (1998) *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan. Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing* (Terj. Achmad Fedyani Saifuddin), Jakarta: Obor.
- Warren, C. (1993) *Adat and Dinas: Balinese Communities in the Indonesian State*, New York: Oxford University Press.
- (2000) “Adat and the Discourse of Modernity in Bali” dalam Vickers, Darma Putra dan Ford (ed.). *To Change Bali: Essays in Honnor of I Gusti Ngurah Bagus*, Denpasar: Bali Post, hal. 1-14.
- Wartawan, I. N (1987) “Sistem Berwarga Desa di Trenganan Pegringsingan”, Skripsi pada Jurusan Antropologi, Fak. Sastra Universitas Udayana, Bali.
- Wiana, K dan Raka S (1993) *Kasta dalam Hindu: Kesalahpahaman Berabad-abad*, Denpasar: Yayasan Dharma Naradha.
- Widana, I. G. K. (1998) “Pura Besakih: dari Warisan Dunia ke Cagar Budaya” dalam W. Supartha (ed.) *Baliku Tersayang, Baliku Malang: Potret Otokritik Pembangunan Bali dalam Satu Dasa Warsa*, Denpasar: Bali Post, hal. 20-22.

- Widjono AMZ, Roedy Haryo (1998) *Masyarakat Dayak Menatap Hari Esok*, Jakarta: PT Grasindo bekerja sama dengan Lembaga Bina Benua Puti Jaji-LPPS-KWI.
- Wignjosoebroto, Soetandyo (1998) “Kebijakan Negara Untuk Mengakui atau Tak Mengakui Eksistensi Masyarakat Adat Berikut Hak-hak Atas Tanahnya”, dalam *Jurnal Masyarakat Adat* No. 1/Juli, hal. 50-58.
- Wirata, I Gd. (1998) “Ketahanan Industri Pariwisata Bali Menghadapi Berbagai Krisis Saat ini dan Kaitannya dengan Peluang Produk Pasar pada Era Persaingan Bebas”, makalah disampaikan pada Nasional Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata Bali Memasuki Milenium Ketiga Abad ke-21, diselenggarakan oleh Program Magister Kajian Budaya, Universitas Udayana.
- Van Heekeren, H.R. (1957) *The Stone Age of Indonesia.*, The Hague: Martinus-Nijhoff.
- Yatim, Eddy A. Mohd. (1996) “Sultan Syarif Qasim II: The Last Emperor from Siak Sri Inderapura”, dalam *Dawat: Jurnal Kebudayaan*, nomor 6, 1996, hal. 40-42.
- Yusuf, Yusmar (1996) *Gaya Riau. Sentuhan Fenomenologis Budaya Melayu di Tengah Globalisasi*, Pekanbaru: Pusat Pengkajian Bahasa dan Kebudayaan Melayu Universitas Riau.
- (1996) “Lidah Riau”, dalam *Dawat: Jurnal Kebudayaan*, nomor 6, hal. 4.
- Yusuf, Yusmar, A.Z.Fachri Yasin (ed.) (1996) *Percik Air dan Peradaban*, Pekanbaru: Unri Press.

