

RENEGOSIASI CITRA LOKAL: POTRET TRANSFORMASI MASYARAKAT DESA HUTAN

Hery Santoso¹

Abstract

The community who live near—or in—the forest, are quite often to be categorized as a poor, uneducated, lazy, naive, marginal, and traditional people. But, for some reason, they are also, currently, being called—mostly by activist—as local people, who hold a wise local knowledge: more commit to conservation rather than exploitation, more concern to community rather than market, having social instrument to deal with the conflict, commit to social justice, etc. In some places, such as Wonomukti, the forest village in Central of Java, and Siberut, a small Island around Sumatera, those kinds of stuff are not really clarified, just not to say fail to find some evidences. In those places, people or local people have changed their orientation in term of how to deal with the forest resources surrounding them. They switch their economic orientation: from moral to rational, from subsistence to market, from land to timber, and from local to regional scope, due to get maximum benefit. These are kind of transformation which has become an important issue for the forest villagers since couple of years ago. Unfortunately, no much attentions being paid for.

“Tradisi kami bukanlah tradisi yang dulu”
Ungkapan informan Albert Schrauwers

¹ Penulis adalah Direktur JAVLEC (*Java Learning Centre*).

Pendahuluan: Dari Wonomukti hingga Cold Mountain

Saya pernah mempunyai pengalaman menarik ketika sedang berada di satu desa hutan lokasi penelitian saya. Sebut saja desa itu Wonomukti. Kawasan desa hutan yang terletak di ujung Timur Propinsi Jawa Tengah itu selain dikenal sebagai penghasil kayu jati terbaik, juga ditengarai sebagai wilayah hutan, tepatnya distrik kehutanan, yang rawan. Kategori ini datang dari orang-orang kehutanan karena satu alasan: pencurian kayu yang begitu intensif.² Di sana kita memang bisa dengan leluasa menyaksikan orang-orang setempat mengangkut kayu jati dari hutan-hutan yang ada di sekitarnya; pagi, siang, sore, ataupun malam. Konon, sebagaimana informasi yang pernah saya peroleh dari orang-orang di sana, derasnya aktivitas pencurian kayu itu terutama terjadi semenjak masa Reformasi. "Hal seperti ini tidak hanya terjadi di sini", demikian ungkap Pardi (bukan

nama sebenarnya), salah seorang informan saya.

Pardi adalah informan yang sangat mengagumkan, setidaknya dari diolah saya bisa memperoleh cerita-cerita menarik, informasi-informasi penting, dan kisah-kisah *off the record* masyarakat Wonomukti yang terkait dengan penyelenggaraan kehutanan di sana.³ Bahkan, menurut saya, sosok Pardi sendiri adalah teks yang menyimpan segudang informasi penting bagi pemahaman kita akan sosok masyarakat desa hutan. Dari dialah saya mulai belajar memahami kalkulasi-kalkulasi rasional kalangan masyarakat desa hutan terhadap berbagai hal, baik yang menyangkut kehidupan ekonomi, sosial, budaya, maupun politik. Karena dia pula saya perlahan-lahan menanggalkan pemahaman lama yang cenderung menyederhanakan segenap persoalan yang dihadapi kalangan masyarakat desa hutan.

2 Bagi sebagian besar masyarakat desa hutan, termasuk di Wonomukti, apa yang dinamakan sebagai pencurian kayu bukanlah hal baru. Menurut catatan Peluso, pencurian kayu jati di Jawa sudah terjadi sejak tahun 1918, dan terus berjalan hingga sekarang. Bahkan kecenderungannya semakin meningkat. Untuk lebih detail baca Nancy L. Peluso, 1992, *Rich Forest Poor People: Resource Control and Resistance in Java*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.

3 Istilah *off the record* semacam ini—terkadang disebut sebagai *hidden transcript*—diperkenalkan oleh Scott, dan mengacu pada segenap fakta yang sengaja disembunyikan oleh kalangan masyarakat akar rumput demi mempertahankan keselamatan subsistensi mereka. Fakta-fakta semacam ini biasanya hanya dimengerti oleh kalangan terbatas, untuk tidak mengatakan kalangan kerabat dan rekan sejawat. Periksa James C. Scott, 2000, *Senjatanya Orang-orang Kalah: Bentuk Perlawanan sehari-hari Kaum Tani*, Terj. A.Rahman Zainudin, Sayogyo, Mien Joebhaar, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.

Misalnya saja, suatu hari Pardi pernah datang kepada saya dan mengeluh bahwa dia baru saja menuai protes dari istrinya. Konon semenjak aktif melibatkan diri dalam berbagai kegiatan advokasi kehutanan yang difasilitasi sebuah jaringan LSM yang bekerja di sana, penghasilan bulanan nya menurun drastis. Keuangan rumah tanggapun terganggu. Kepada saya Pardi mengatakan bahwa ini adalah persoalan yang dilematik. Di satu sisi dia mulai menikmati aktivitasnya yang baru itu, di sisi lain dia juga harus mencari nafkah untuk keluarganya, sesuatu yang saya kira juga tak bisa dianggap remeh-temeh, kendatipun suatu saat Marx pernah menyebutnya sebagai pekerjaan yang paling menjemukan dalam hidup. Singkat cerita, Pardi kemudian mengambil pilihan yang kedua: kembali bekerja keras, mencari nafkah untuk anak istrinya. Sebagai konsekuensi, dia meninggalkan seluruh kegiatan advokasinya. Menurutnya, dengan cara itulah orang-orang seperti dia sebaiknya berjuang. "Ini juga perjuangan untuk mengentaskan kemiskinan," imbuhnya.

Kasus serupa juga pernah terjadi di Morelos, suatu tempat di Amerika Selatan yang sudah terlanjur menyandang nama besar karena perjuangan bersenjata kaum taninya. Morelos memang identik dengan *battle field* bagi segenap keluh kesah dan perjuangan kaum tani. Bagi sebagian orang, Morelos bahkan telah dijadikan barometer perjuangan kaum tani, sekaligus narasi besar bagi politik "*Homo Peasantycus*".⁴ Sosok-sosok seperti Zapata dan Marcos rasanya sudah tak asing lagi bagi setiap orang yang mengkaji perlawanan kaum tani. Tapi kalau membaca catatan Oscar Lewis, kita akan segera menemukan sosok lain di Morelos yang tidak menghantu. Ia adalah Pedro Martinez, seorang bekas tentara Zapatista yang memutuskan untuk meninggalkan medan pertempuran karena alasan yang tidak jauh berbeda dengan yang dikemukakan Pardi di atas: memberi nafkah keluarga.⁵

Dalam film *Cold Mountain*, kita juga bisa menemukan sosok yang sama dengan Pardi dan Pedro, yakni orang-orang yang lebih memilih jalan pragmatis dalam menempuh perjuangannya. Orang-orang seperti mereka ti-

4 Istilah "*homo peasantycus*" diambil dari tulisan Albert Schrauwers, mengacu pada kekhasan sosok petani dibandingkan kelompok-kelompok masyarakat lainnya. Lebih lengkapnya baca Schrauwers dalam Tania Murray Li, 2002, *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia* (Terjemahan Sumitro, S.N. Kartikasari), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta

5 Oscar Lewis, Pedro Matinez: A Mexican Peasant and His Family (New York: Vintage, 1964).

tidak memilih jalan heroik-konfrontatif dan rela tidak tercatat dalam suatu narasi besar perjuangan masyarakat melawan kekuasaan.⁶ Kalau mau, kita masih bisa menambah daftar orang-orang yang mengambil jalan tidak populer itu; setidaknya dari catatan Scott kita tahu ada banyak sukarelawan wajib militer yang pada masa kepemimpinan Tsar (Rusia) memutuskan desersi, kendatipun berisiko besar. Mereka lebih memilih keluarga daripada berperang untuk sesuatu yang tak jelas, untuk tidak mengatakan sia-sia.⁷

Fakta-fakta itu, saya kira, dengan lugas telah menyampaikan dua pesan sekaligus. *Pertama*, bahwa sosok menghantu para petani miskin yang membabi buta, sebagaimana yang sering digambarkan orang, tidak selamanya benar. *Kedua*, sosok petani yang terjerembab ke dalam kepasrahan buta, seperti yang dituturkan Zola, juga belum tentu benar. Artinya, kita masih harus membuka pintu lebar-lebar bagi tafsir dan pemahaman sosok petani yang proporsional.⁸ Tanpa itu maka yang akan tampak hanyalah selemba potret "*Homo Peasantry-*

cus" yang *over* atau *under exposure*. Tsing menamakannya sebagai efek bayangan dari dua cermin yang saling dihadapkan: sosok bodoh/sosok arif, sosok perusak lingkungan/sosok pemelihara alam, dan sosok pasrah/sosok membabi buta.

Dalam konteks seperti ini, Marzali pernah mempunyai pengalaman menarik tentang apa yang dinamakannya sebagai romantisme antropologi.⁹ Cerita berawal dari seorang mahasiswanya yang sedang menyusun disertasi mengenai kehidupan petani hutan di Jawa yang tinggal di lingkungan *magersaren*—rumah petak di tepi hutan yang secara khusus diperuntukkan bagi petani dan penambang hutan. Berdasarkan penelitian sang mahasiswa, konon para petani hutan semacam itu tergolong sebagai sosok masyarakat yang tertindas. Mereka adalah orang-orang miskin yang menjadi korban kebijakan pengelolaan hutan Perhutani. Mereka adalah masyarakat kecil yang menjadi korban kebijakan negara yang lebih berpihak kepada para pemodal besar. Pendeknya, disertasi itu menggambarkan suatu kehidupan petani

⁶ Cold Mountain adalah nama sebuah tempat di Amerika yang dijadikan judul film (disutradarai oleh Anthony Minghela). Film ini berkisah tentang perang saudara di Amerika yang terjadi pada tahun 1920-an.

⁷ James C. Scott, 2000. *Op. cit.*

⁸ Emile Zola, 1958, *The Earth*, Terj. Ann Lindsay, Elek Book, Great James Street, London

⁹ Amri Marzali dalam Tania Murray Li, *op.cit.* hlm. Xxxiii—xxxix.

yang amat sangat menyedihkan. Sayangnya, ketika kemudian Marzali menanyakan mengapa ketertindasan tidak memicu orang-orang itu untuk pergi meninggalkan pekerjaannya, sang mahasiswa gagal merumuskan jawaban yang sempurna. Inilah, menurut Marzali, penyakit romantisme antropologika yang biasa menjangkiti para peneliti sosial: memberikan empati berlebihan kepada masyarakat miskin yang sedang diteliti, hingga secara tidak sadar mendorong terbangunnya narasi penderitaan sesuai dengan alur perasaan peneliti.

Lantas, siapakah sebenarnya masyarakat desa hutan? Siapakah masyarakat lokal yang selama ini menghiasi diskursus pengelolaan hutan berbasis masyarakat? Apakah mereka sosok yang identik dengan "*Homo Peasanticus*"? Apakah mereka sekelompok orang yang secara alami tetap bertahan hidup dalam lingkup ekonomi moral? Apakah mereka orang-orang yang sosoknya cukup kita pahami hanya dengan menggunakan pendekatan kuantitatif, sebagaimana yang sering dilakukan oleh sebagian besar orang kehutanan? Ataukah mereka segolongan orang yang sebenarnya tak terlalu jauh berbeda dengan kita: terlibat secara aktif dalam berbagai proses renegosiasi untuk sebuah perubahan?

Tulisan ini, saya kira, tidak dimaksudkan untuk memberikan jawaban-jawaban mendetail bagi setiap pertanyaan di atas. Tulisan singkat ini adalah sebuah upaya memotret sosok masyarakat desa hutan dalam konteks perubahan-perubahan yang tengah dihadapi. Dan, sebagaimana layaknya orang memotret, saya akan mengambil sudut pandang tertentu, yang tidak sekedar menempatkan diri ke dalam suatu ruang oposisi biner demi bisa menemukan ekspresi fakta yang cukup kuat. Hal seperti ini saya kira sangat dibutuhkan, setidaknya bagi pengembangan berbagai pemahaman kita akan sosok dan persoalan masyarakat desa hutan, khususnya petani, di masa depan.

Romantisme Citra Lokal

Citra lokal dengan segenap retorikanya kini bukan lagi menjadi monopoli kaum pemerhati wisata lingkungan dan budaya, akan tetapi juga menjadi isu penting segenap kalangan: peneliti, aktivis, pekerja sosial, konservasionis, dan berbagai pihak yang mengusung isu kehutanan masyarakat. Mari sejenak kita menengok kembali cerita mengenai orang-orang Tasaday yang pernah menjadi perbin-

cangan luas di tahun 70-an.¹⁰ Cerita itu bermula dari pemberitaan media massa yang menyebutkan bahwa mereka adalah manusia primitif yang arif. Orang-orang Tasaday bahkan digolongkan sebagai suku bangsa purba yang masih tersisa di zaman modern. Mereka hidup di wilayah Filipina bagian Selatan, berayun-ayun di antara pohon-pohon pinus, telanjang, hanya beberapa lembar daun anggrek yang melekat menutupi organ vitalnya. Mereka tidak berdosa, tidak punya ide sedikitpun tentang perang, dan mendambakan perlindungan dari media massa internasional serta pemerintah Filipina, terutama dari seorang tokoh bernama Manuel Elizade, direktur komisi khusus Presiden untuk golongan minoritas. Orang-orang Tasaday dikabarkan menjuluki Elizade sebagai dewa. Pada tahun 1974, kira-kira 3 tahun sejak fenomena Tasaday diketahui publik, "dewa" itu memutuskan untuk menutup daerah orang-orang Tasaday, konon guna melindungi mereka dari para penebang kayu dan eksploitor dunia modern.

Sekitar tahun 80-an, terjadi perubahan politik di Filipina: Presiden Marcos dan para pembantunya—termasuk Elizade—dipaksa untuk mening-

galkan negerinya (Elizade kemudian kembali ke tanah air). Pada saat itulah para wartawan kembali mencari tahu apa sebenarnya yang sedang terjadi dengan orang-orang Tasaday. Mereka kembali memasuki wilayah yang sebelumnya oleh pemerintah Marcos dinyatakan tertutup bagi orang luar. Dan tak berapa lama berita-berita barupun tersiar. Yang paling sensasional adalah pernyataan bahwa, berdasarkan fakta-fakta terbaru, orang-orang Tasaday tak lain adalah para aktor yang dibayar untuk memainkan peranan sebagai orang primitif. Tentu saja pemberitaan tersebut mengundang berbagai perdebatan: apakah orang Tasaday adalah suku bangsa yang terisolir ribuan tahun atau sekumpulan orang desa miskin yang dipaksa menggambarkan seolah-olah masyarakat Tasaday itu ada. Tidak mudah menyimpulkannya. Tapi terlepas dari itu semua, agaknya ada sesuatu yang luput dari perhatian, yakni fakta bahwa mungkin masyarakat Tasaday itu memang benar-benar ada tetapi tidak semurni yang dilansir oleh Elizade dan media massa yang dibawahinya.

Kasus yang hampir sama juga pernah terjadi di tahun 90-an, ketika media

¹⁰ Untuk lebih lengkap, silahkan periksa Anna Lowenhaupt Tsing, 1998, *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.

massa ramai menyiarkan berita mengenai orang Penan, masyarakat desa hutan di Serawak, Malaysia, yang melakukan protes menentang kebijakan penebangan hutan yang disponsori pemerintah.¹¹ Pada masa itu, protes yang sama juga dilakukan oleh kalangan media massa setempat serta aktivis lokal, dari tingkat desa hingga nasional. Dari catatan-catatan yang ada, protes-protes ini dikordinasi oleh sebuah lembaga bernama Sahabat Alam Malaysia. Sama halnya dengan orang-orang Tasaday, pemberitaan orang Penan juga diwarnai cerita-cerita romantis: mereka adalah orang-orang yang tak berdosa, terisolir, bijak, memiliki tingkat pengetahuan lokal tinggi, tetapi terancam. Terlepas dari itu semua, tulisan-tulisan di media massa saat itu juga menyorot cerita lain, yakni kisah Bruno Mansur, seorang petualang Swiss yang kembali ke alam, menerjunkan diri ke dalam kehidupan orang-orang Penan. Mansur kemudian dipandang sebagai satu-satunya sumber pengetahuan bagi orang luar mengenai sosok dan kehidupan orang Penan yang terisolir dan pemalu itu. Tidak berbeda jauh dengan Elizade, Mansur juga diposisikan sebagai tokoh pujaan bagi orang-orang Penan.

Sama halnya dengan orang-orang Tasaday, cerita mengenai orang Penan agaknya secara sadar disusun dengan teliti agar para pembaca di kota bisa memperoleh sesuatu yang bisa mereka mengerti. Sebagaimana yang dituturkan Tsing, para penulis media massa dan aktivis lingkungan berusaha keras menggambarkan situasi ini: bahwa hanya dengan mengisi kekosongan di antara primitif dan modernlah cerita-cerita itu bermakna untuk disampaikan. Sebagai suatu spesies yang hampir punah, orang-orang primitif sepertinya tidak lagi dianggap berbahaya. Itulah mengapa cerita-cerita tentang mereka kemudian disampaikan secara simpatik, penuh rasa ingin tahu, dan juga penuh rasa empati yang sangat mendalam. Jika orang Penan dianggap sebagai orang 'modern' yang hidup di tempat yang tidak selazimnya, maka pembaca di perkotaan akan beranggapan bahwa mereka semata-mata adalah orang yang bersahaja, tidak terdidik, terpinggirkan, dan kurang memperoleh kesempatan. Di sana ada anggapan bahwa para penghuni yang terisolir, yang kemudian sering dikodifikasikan sebagai masyarakat lokal, untuk tidak mengatakan masyarakat primitif, pada dasarnya adalah makhluk lain

¹¹ Tsing, 1998, *ibid.*

yang seolah-olah tak punya niat mencari keuntungan besar dari hutan-hutan yang ada di sekitarnya; mereka lebih memilih konservasi daripada hal-hal lain, tidak berorientasi pasar, bijak, dan lain sebagainya.

Gerakan mengapresiasi masyarakat lokal tersebut, sebagaimana yang sudah saya gambarkan di muka, pada akhir dasa warsa 90-an benar-benar mencapai klimaksnya. Gerakan ini berhasil memperoleh pengakuan di segenap forum internasional yang cukup bergengsi, salah satunya adalah KTT Bumi. Deklarasi Rio, salah satu produk dari KTT Bumi, menyatakan bahwa masyarakat internasional, tidak terkecuali Indonesia, harus memperhatikan dan mengakui keberadaan masyarakat lokal. Sebagaimana yang dicatat Darmanto, wacana ini—melalui tangan para aktivis konservasi—pada akhirnya juga sampai ke pelosok-pelosok negeri seperti Siberut, satu kawasan yang banyak dihuni oleh orang-orang Mentawai.¹² Pasca Kongres AMAN (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara) yang diselenggarakan oleh LSM-LSM di Jakarta, di Siberut terjadi suatu proses “tradisionalisasi”: terbentuknya Dewan Adat—sesuatu yang belum pernah ada dalam preseden sejarah setem-

pat—dan munculnya lembaga-lembaga swadaya yang memperjuangkan hak masyarakat Mentawai terhadap sumber daya alam yang ada di sekitarnya.

Berkaitan dengan wacana tersebut, masih menurut Darmanto, agenda konservasi model pendekatan birokrasi seperti Taman Nasional mengalami banyak revisi. Kalau dulunya mereka kurang melibatkan masyarakat, sekarang program-program tersebut menjadikan masyarakat sebagai subjek. Dengan mengembangkan gagasan PSDHBM (Pengelolaan Sumber Daya Alam Berbasis Masyarakat), keputusan-keputusan program konservasi ditentukan bersama melalui mekanisme konsultasi dan partisipasi. Sebuah inisiatif yang brilian dikembangkan dengan melibatkan masyarakat di setiap perencanaan, implementasi, dan monitoring program. Usulan-usulan kegiatan semacam pengadaan penyulingan nilam dan pengadaan ternak itik berasal dari masyarakat. Dalam beberapa hal, situasi semacam ini cukup melegakan dan bisa mengurangi konflik. Akan tetapi, sebagaimana yang dikeluhkan oleh para aktivis setempat, di lapangan kondisinya tidak seindah yang dibayang-

¹² Darmanto. 2005. "Pengetahuan lokal: Tradisi Dalam Perubahan: Pengalaman Pulau Siberut, Sumatera Barat". *Komuniti*, Vol. 3 Tahun 2005. Bogor: FKKM.

kan. Berikut ini adalah ungkapan salah seorang pekerja LSM lokal:

“Payah bekerja dengan masyarakat Siberut. Mereka kurang menghargai tradisi mereka. Mereka malas dan tidak mau berubah. Mereka minta bibit, kami beri, mereka tidak menanam. Sudah diberi pelatihan, tidak mempraktekkan. Sudah dibawa studi banding ke Kerinci, tak ada perubahan. Mereka ingin kaya secepat mungkin dengan menjual kayu mereka.”¹³

Berdasarkan catatan Darmanto, banyak dari keluhan itu ditampilkan secara eksplisit dengan mencerca ketidakmauan masyarakat menaikkan taraf ekonomi. Suatu kasus yang menurutnya mewakili adalah program penyediaan mesin penyuling nilam oleh LSM lokal. Proyek ini bertujuan meningkatkan pendapatan masyarakat secara kolektif. Satu mesin nilam dihibahkan kepada satu kelompok peladang yang terdiri dari 5–10 orang. Mesin ini seharusnya digunakan bergiliran seperti sistem arisan. Setiap kali panen nilam, peladang harus menabung untuk membeli mesin baru, sehingga kelak dalam 1 tahun para petani dapat memiliki satu mesin. Belum lama berjalan, proyek ini macet. Mesin penyuling ditinggalkan berkarat di tengah ladang dengan

alasan yang tak jelas. Salah seorang petani kemudian mengatakan, “Per-cuma saja ada bantuan mesin kalau harga nilam tidak diperbaiki.” Menu-rut versi pencetus ide, para peladang yang bersalah karena bersikap egois dan tidak mementingkan kelompok. Mereka kemudian mengunci masalah ini dengan perkataan seperti ini, “Tra-disi mereka memang hidup untuk kepentingan sendiri. Mereka tak pernah berpikir membantu tetangganya”.

Tapi sebenarnya, apa yang dimaksud dengan tradisi, kebiasaan, bagi konservasi? Dan apa yang dimaksud dengan adat oleh masyarakat sendiri? Ada jurang perbedaan antara agenda-agenda aktivis dan agenda masyarakat. Di tengah sejarah yang berubah, adat bagi masyarakat setempat bukanlah menanam rotan, pala, pinang, dan memanenya. Rotan bukanlah komoditi yang pasti laku, setidaknya inilah persepsi sebagian besar masyarakat lokal di Seberut.

“Kalau mau memberdayakan kami berilah kami speedboat atau chainshaw. Berilah kami pelayanan kesehatan gratis dan beasiswa pendidikan untuk anak kami. Jangan kami diberi bibit rotan, jeruk, ternak dan pinang terus! Kalaupun diberi kami pasti akan terima dan tanam tapi siapa yang bisa jamin setelah

¹³ Ungkapan salah seorang pekerja LSM di Siberut, dalam Darmanto, 2004. *ibid*.

saya pelihara 10—15 tahun dengan susah payah, nantinya rotan laku. Apakah konservasi menjamin akan menjual hasil panen kami.”¹⁴

Program-program konservasi di Siberut, sebagaimana program-program kehutanan di tempat lainnya, menurut Darmanto, senantiasa berkampanye tentang penanaman hasil sampingan hutan seperti rotan, lateks, madu, peternakan kupu-kupu, kerajinan hasil hutan, perladangan subsisten, dan sejenisnya. Proyek-proyek konservasi memberi kompensasi kepada masyarakat dengan memberi bibit palawija dan tanaman sayur seperti jagung, kacang-panjang, dan kedelai, dengan tujuan masyarakat tidak terlalu tergantung terhadap hutan. Bagi kasus di Siberut, bibit-bibit itu kebanyakan dimakan atau digoreng atau direbus selagi mentah. Kalaupun ditanam, mereka akan menghabiskan hasil panen pertama tanpa sisa sehingga tidak memberi kemungkinan untuk berproduksi lagi. Menariknya, jika ada monitoring atau evaluasi, masyarakat mengatakan bahwa bibit palawija atau sayurnya sudah mereka tanam tetapi ladangnya jauh di balik bukit, atau alasan lain seperti bahwa di desa mereka banyak terdapat hama yang

sukar dikendalikan sehingga tanaman banyak yang mati. Ada kalanya mereka mengatakan sudah menikmati hasil panen tersebut dan memakan sebagian dan bercerita dengan penuh semangat bahwa hasil panen itu memperbaiki gizi, menghilangkan pening-pening dan sakit encok, serta menambah semangat kerja—suatu retorika yang sangat khas bagi sebagian besar masyarakat akar rumput dalam rangka menyelamatkan “transkrip asli” milik mereka.

Menurut Darmanto, ini adalah dilema pedih yang dialami konservasionis di Siberut. Mereka sangat tahu bahwa masyarakat kurang tertarik dengan program-program hasil hutan non-kayu. Mereka juga tahu bahwa banyak retorika tentang penanaman, pemanenan, dan dukungan terhadap konservasi hanyalah sekadar kamufase. Banyak hal dari retorika konservasi seperti partisipasi, ekologi, dan *stakeholder* mengalami pembiasan makna dan diterjemahkan berbeda dari apa yang dipikirkan aktivis di kota-kota besar. Kadangkala kata-kata itu digunakan sehari-hari di kedai dan meja judi dalam konteks yang tidak tepat. Misalnya saja, partisipasi diartikulasikan bahwa setiap usul satu orang dalam perte-

¹⁴ Ungkapan salah seorang warga Siberut, dalam Darmanto, 2005, *ibid.*

muan desa harus dihargai dengan satu batang rokok filter merek Sory Mas. "Mereka menerima konservasi," begitu pekerja sosial yang berdedikasi mengatakan, "sejauh dalam pertemuan-pertemuan ada roti kabin dan teh manis."

Wonomukti: Dari Ekonomi Lahan ke Ekonomi Kayu

Wonomukti (bukan nama sebenarnya), sebuah desa hutan di Jawa Tengah, saya kira, tidak bisa lagi dikatakan sebagai desa homogen. Seluruh masyarakatnya tidak lagi berada dalam kesamaan pandangan dan berpegang teguh pada basis-basis ekonomi moral, sebagaimana sering dibayangkan orang mengenai sebuah prototipe desa tradisional-agraris di masa lalu. Pertumbuhan penduduk dan penetrasi kapitalisme yang sudah dimulai sejak pemerintah kolonial, dan terus berlangsung sampai saat ini, bahkan semakin gencar dan kuat, menghadirkan hal-hal baru di hampir semua aspek kehidupan masyarakat di sana. Pembagian antara orang kaya dan miskin semakin jelas, jarak terhadap basis-basis material semakin nyata, ikatan moral-tradisional mulai bergeser, referensi sosial meluas, orientasi ekonomi tidak selalu sama, tuntutan-tuntutan

beragam, pandangan terhadap penyenggaraan kehutanan berbeda-beda, dan berbagai keragaman lainnya, mencerminkan suatu bangunan sosial yang centang-perentang, sekilas menyerupai susunan kelas, tetapi tidak sepenuhnya sama.

Pendeknya desa bukan lagi berfungsi sebagai ruang sosial yang tertutup, mutlak menjadi "rumah" bagi orang-orang dalam, dan hanya mengakomodasi kepentingan-kepentingan masyarakat setempat. Parameter-parameter, nilai-nilai, dan pilihan-pilihan, tidak lagi ditentukan oleh kekuatan-kekuatan lokal, sebagaimana yang pernah terjadi pada masa lalu, hingga kita bisa dengan mudah menyusun kategorisasinya. Batasan terhadap desa dan kota, yang dahulu terasa begitu tegas dan lugas, kini terasa semakin menipis; antara Waroyo yang tinggal di Wonomukti dengan Wikan yang tinggal di Blora tidak lagi terjadi perbedaan prinsip dalam hal menentukan prioritas dan ukuran-ukuran bagi masa depan. Antara Karno yang miskin dengan Kamsilam yang kaya, juga tidak lagi mengalami perbedaan dalam hal orientasi ekonomi; mereka sama-sama mengacu pada surplus, pasar, dan uang. Kesaksian informan Hefner, salah seorang warga kampung dataran tinggi (pegunungan) di Jawa, berikut ini terasa

sangat tepat untuk mengilustrasikan apa yang sedang terjadi di Wonomukti.¹⁵

Zaman sekarang tidak seperti dulu. Dahulu, orang-orang di sini berbeda dengan orang-orang di dataran rendah. Mereka tidak tertarik untuk mengenakan pakaian bagus yang menarik perhatian, atau makan makanan tertentu seperti yang anda lihat sekarang. Sekalipun ada orang yang kekurangan dan kelebihan, akan tetapi (orientasi) pakaian dan makanan mereka sama saja.¹⁶

Agaknya, perubahan orientasi ekonomi adalah sebagaimana yang dikatakan Hefner, mengacu tidak hanya pada proses material, akan tetapi juga moral; dampaknya tidak hanya bisa ditangkap dari fakta lugas berupa pendapatan dan cara produksi, akan tetapi juga pada perubahan identitas, aspirasi, dan otoritas. Penetrasi kapitalisme telah membuka peluang bagi negosiasi nilai-nilai lama, hierarki sosial, bahkan, dalam hal-hal tertentu, terlibat aktif dalam proses pengorganisasian aspek-aspek kehidupan sehari-hari yang paling mendalam. Masyarakat lokal dengan struktur kebutuhan yang sta-

bil pada akhirnya harus bernegosiasi dengan dunia di mana identitas dan selera senantiasa berubah sesuai dengan kepentingan produksi dan status.

Di sana-sini terjadi redefinisi, reorganisasi, reorientasi, dan negosiasi terhadap berbagai tindakan, tidak hanya yang terkait dengan aspek produksi, tetapi juga konsumsi dan nilai-nilai yang sering diasosiasikan dengan kebudayaan. Dorongan untuk menjadi bagian dari masyarakat modern semakin kuat, mengalahkan abstraksi-abstraksi apapun yang dulu pernah menjadi simbol orientasi masyarakat pedesaan. Kecenderungan-kecenderungan baru yang lebih bernuansa mekanis dan rasional, disadari ataupun tidak, kini tengah merekonstruksi kerangka dasar dan corak kehidupan masyarakat pedesaan. Ini bukan hanya terjadi pada kalangan orang kaya, sebagaimana yang digambarkan Scott di Sedaka, akan tetapi juga pada orang-orang miskin, kendatipun tidak semuanya.¹⁷

Semua itu mengaburkan batas-batas kelompok yang ada di dalam, yang

¹⁵ Periksa Robert W. Hefner. 1999. *Geger Tengger: Perubahan sosial dan Perkelahian Politik*. Terj. A. Wisnu Wardana, Imam Ahmad. Yogyakarta: LKIS.

¹⁶ Ungkapan seorang petani Tosari, dikutip dari Robert W. Hefner. 1999. *Geger Tengger: Perubahan sosial dan Perkelahian Politik*. Terj. A. Wisnu Wardana, Imam Ahmad. Yogyakarta: LKIS. hlm. 1.

¹⁷ James C. Scott. 2000. *loc.cit.*

selama ini, menurut Hefner, menjadi penanda penting bagi identitas lokal. Sebagaimana yang diungkapkan Merton, bahwa ketika kontrol sosial semakin melemah—akibat dari batas-batas yang mencair—dan mobilitas masyarakat semakin meningkat, maka anggota dari berbagai tingkatan seperti mempertentangkan situasinya dengan situasi lain (orang luar), yang kemudian diikuti dengan penyesuaian-penyesuaian.¹⁸ Parameter-parameter untuk menentukan tujuan yang hendak dicapai, tidak lagi semata-mata berasal dari komunitas orang dalam, tetapi juga termasuk komunitas-komunitas yang ada di luar. Kita bisa menangkap kesan semacam itu dari pilihan-pilihan ekonomi yang tiba-tiba nampak problematis, tidak lagi bisa dikendalikan oleh otoritas-otoritas lokal. Desa, dengan demikian, bukan lagi sebagai ruang yang berdiri sendiri, yang mutlak dikendalikan oleh komunitas orang dalam, akan tetapi ditarik ke sana-kemari oleh kekuatan-kekuatan yang ada di luar, sesuai dengan kepentingan-kepentingannya.

Singkatnya, hal ini merupakan dilema budaya pada inti pembangunan di banyak negara di dunia ketiga. Bahkan di mana produksi, kepemilikan, dan kelas

belum terpengaruh, perubahan yang lebih luas pada konsumsi, komunikasi, dan pemerintah harus dihadapi oleh cara-cara lokal... Perubahan dalam aspirasi kelompok dapat berjalan bersamaan dengan perubahan dalam produksi. Tetapi dalam banyak contoh, mereka mendahului, dirangsang oleh pengembangan media, sekolah, pemerintahan, dan gaya hidup. Sebaliknya, untuk menyatakan dan menuntut prioritas infrastruktur produktif seringkali tidak diperhatikan oleh kekuatan pemerintah.¹⁹

Dalam suasana seperti itulah kita menghadapi Wonomukti. Perubahan-perubahan dan pergeseran-pergeseran terjadi sedemikian rupa sehingga menimbulkan konsekuensi-konsekuensi baru dalam segenap segi kehidupan, termasuk bagaimana mereka melakukan redefinisi dan renegosiasi terhadap tindakan-tindakan tertentu yang terkait dengan apa yang pernah terjadi di masa lalu. Orang-orang, meskipun tidak semuanya, mulai meninggalkan model-model ekonomi lahan (tumpangsari), yang dahulu pernah menjadi penopang utama kehidupan masyarakat desa hutan. Sebaliknya, mereka lebih tertarik pada model-model ekonomi kayu (pencurian dan/atau bisnis kayu lainnya, subal ataupun tidak), dengan alasan jauh lebih menguntungkan dan

¹⁸ Robert K. Merton. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press. hlm. 321.

¹⁹ Robert W. Hefner. *loc.cit.* hlm. 402—403.

prospektif. Pencurian kayu yang semula menjadi bagian dari aksi kecil-kecilan masyarakat setempat, yang mekanismenya hampir menyerupai perbanditan sosial, sedikit demi sedikit bergeser: melibatkan tidak hanya masyarakat lokal, ditopang tidak hanya oleh orang-orang miskin, memiliki struktur kerja yang sistematis, dan berskala industri.

Kita tidak bisa lagi mengatakan bahwa orang mencuri kayu semata-mata demi menyelamatkan hari ini, esok ataupun lusa. Kita juga tidak bisa lagi memandang aksi-aksi pencurian kayu di Wonomukti berada dalam jarak yang sama dengan aksi-aksi pencurian padi di sebuah gudang milik orang kaya di Sedaka—kampung penelitian Scott di Malaysia—baik dalam hal orientasi, pelaku, maupun mekanismenya. Bentuk-bentuk pencurian seperti yang terjadi di Wonomukti tidak lagi dikendalikan oleh otoritas-otoritas setempat, melainkan sudah berada dalam lingkaran kekuatan yang bersumber dari mana-mana. Bentuk pencurian semacam itu mencerminkan adanya aspirasi baru dalam hal produksi, melampaui cara-cara produksi lama yang cenderung mengacu pada komoditas kecil-kecilan. Pendeknya, bentuk-bentuk pencurian kayu di Wonomukti, dipandang dari aspek apapun, sudah bukan

lagi berupa aksi kecil-kecilan yang sporadis, mosaik, dan satiris. Aksi-aksi itu, sekilas, menyerupai jaringan usaha dagang yang sedang berupaya keras menandingi usaha dagang lain yang direstui negara.

Di sini kita berhadapan dengan aspirasi baru, salah satu konsekuensi yang harus diterima dari perubahan dan pergeseran, sebagaimana yang digambarkan di muka. Tentu saja aspirasi itu muncul ke permukaan bukan semata-mata karena adanya reorientasi cara berekonomi masyarakat. Seperti yang sudah kita ketahui bersama, setidaknya dari catatan Hefner, perubahan dan pergeseran pada segenap sendi kehidupan masyarakat pedesaan, tidak bisa disederhanakan hanya dengan mempertentangkan dua aspek ekonomi: moral dan rasional. Ada aspek-aspek lain, kekuatan-kekuatan tertentu yang terkadang tidak secara langsung muncul ke permukaan, tetapi memberikan andil besar bagi perubahan dan pergeseran itu. Misalnya saja, kita tidak bisa mengatakan masuknya mesin pemanen padi di Sedaka semata-mata hanya karena pertimbangan rasional para petani kaya setempat. Sudah barang tentu, pertimbangan semacam itu pasti ada, tapi gencarnya promosi mekanisasi pertanian oleh pihak pemerintah juga

tidak bisa dikesampingkan begitu saja. Ketika masyarakat pegunungan Tengger di Jawa mulai senang mengumpulkan uang untuk membeli TV dan perangkat stereo, kita bisa mengatakan bahwa mereka sedang memasuki peradaban modern yang rasional, tapi kita juga tidak bisa mengelak dari kenyataan bahwa mereka tertarik oleh bujuk rayu promosi iklan di berbagai media.

Menghadapi fenomena aspirasi baru itu, yang di Wonomukti tercermin kuat dalam berbagai bentuk aksi pencurian kayu, kita tidak bisa menyederhanakan bahwa itu terjadi semata-mata karena proses rasionalisasi individu-individu. Sebagaimana dua contoh di atas, proses rasionalisasi itu bukannya tidak ada; proses itu ada dan nyata. Setidaknya kita bisa menyimak kembali penuturan Pardi, salah seorang penjual jasa pencurian kayu di Wonomukti, yang dengan lugas menyatakan bahwa apa yang dikerjakannya terutama karena didorong impian-impian kesejahteraan, yang hampir semua parameternya mengacu pada *term* kehidupan modern: sepeda motor, TV, mobil, menyekolahkan anak hingga universitas, dan lain sebagainya. Akan tetapi apakah hanya sebatas itu yang mendorong Pardi menjual jasa pencurian kayu? Saya kira

tidak, bagaimanapun kita tak bisa menutup mata bahwa ada banyak kekuatan-kekuatan lain, yang boleh jadi berada di luar jangkauan Pardi, yang secara sistematis ikut merangsang, mengarahkan, membuka peluang, bahkan dalam hal-hal tertentu melembagakan pekerjaan-pekerjaan seperti yang dilakukan Pardi. Kekuatan pasar dan para pemilik modal hanyalah satu contoh.

Tak bisa dipungkiri lagi, pada akhirnya ada banyak sumber kekuatan bagi aspirasi baru pencurian kayu di Wonomukti, yang tidak semata-mata bersifat lokal, tapi juga tidak mutlak berasal dari luar; yang tidak semata-mata bersifat personal, tapi juga belum tentu berupa kekuatan sosial. Kendatipun demikian, dari sekian banyak sumber itu, baik yang berada di tingkat lokal maupun di luar, tidak bisa memisahkannya secara tegas dari birokrasi negara, karena bagaimanapun—untuk yang kesekian kali saya harus mengutip Hefner—kekuatan pasar pada umumnya sangat ditentukan oleh kuat tidaknya dukungan birokrasi negara. Jasa pencurian Pardi, juga jasa transportasi Argo Bromo (lembaga penjual jasa angkutan kayu gelap), saya kira tak akan laku keras tanpa adanya promosi industrialisasi kehutanan yang begitu genjar oleh negara.

Sebagaimana yang dicatat Santoso, sumber-sumber kekuatan itu saling mengait. Tidak mudah untuk dipisahkan serta tidak gampang untuk diukur: sumber kekuatan mana yang paling banyak memberikan sumbangan.²⁰ Menganggap rasionalisasi sebagai sesuatu yang tak berarti dalam proses perubahan orientasi masyarakat akan sama kelirunya dengan meletakkan rasionalisasi sebagai satu-satunya faktor penentu perubahan. Atas dasar pertimbangan itu, asalkan kita cukup berhati-hati, apa yang disebut sebagai aspirasi baru bisa saja kita letakkan ke dalam kerangka proses rasionalisasi, dengan catatan kita tidak memutlakkannya sebagai hasil dari tindakan individu-individu. Pengertian rasionalisasi di sini mengacu pada tindakan apa saja, siapa saja, di mana saja, yang secara keseluruhan mendorong terjadinya perluasan referensi sosial. Dengan demikian, wajar saja kalau kita mengatakan munculnya Kelompok Siwo dan Argo Bromo di Wonomukti (keduanya adalah sindikasi perdagangan kayu gelap) merupakan konsekuensi yang harus diterima dari proses rasionalisasi pencurian kayu kecil-kecilan yang dulu sering terjadi.

Berikut ini adalah ungkapan segar dari salah seorang anggota masyarakat Wonomukti:

Sekarang hampir semua orang menjadi *blandong*, tidak peduli dia miskin atau kaya, masyarakat biasa atau pejabat. Mereka bekerja sama, bergerombol mencuri kayu dari hutan, siang ataupun malam, ada ataupun tidak ada petugas kehutanan. Banyak anak-anak muda di desa ini memilih menjadi *blandong* daripada menjadi *pesanggem*. Sepertinya mereka sudah tidak lagi tertarik mengikuti jejak orang tuanya: hidup sebagai petani hutan, dan memenuhi kebutuhan hidup dari lahan-lahan hutan.²¹

Transformasi Masyarakat Desa Hutan

Masyarakat pedalaman, di mana masyarakat desa hutan termasuk di dalamnya, sering dipandang sebagai kelompok masyarakat bodoh, yang mempertahankan cara hidup tradisional. Mereka juga sering digolongkan sebagai kaum tani, meskipun belakangan agak kurang efisien, atau malah dikelompokkan sebagai peladang liar, perambah hutan, peramu, dan bahkan akhir-akhir ini, oleh se-

²⁰ Hery Santoso. 2005. "Masyarakat Lokal yang Dibayangkan: Kemiskinan Imajinasi Terhadap Perubahan dan Perbedaan Dalam Modernitas". *Komuniti* Vol. 3. Bogor: FKKM.

²¹ Hery Santoso. 2004. *Perlawanan di Simpang Jalan: Kontes Harian di Desa-desa Sekitar Hutan di Jawa*. Yogyakarta: Damar.

bagian orang, terutama aktivis, dikategorikan sebagai ahli lingkungan yang memegang rahasia pengelolaan sumber daya alam yang adil dan berkelanjutan. Tak bisa dipungkiri, dalam pembicaraan mengenai masyarakat pedalaman, pada akhirnya kita dihadapkan pada sejumlah persepsi yang antara satu dengan lainnya tidak hanya saling berbeda, tetapi juga saling bertentangan. Tentu saja persepsi-persepsi itu mewakili suatu ragam kepentingan yang saling tidak sama. Meminjam pendapat Li, bagi negara seperti Indonesia, kepentingan utamanya adalah untuk menegakkan ketertiban, pengawasan, dan pembangunan di daerah pedalaman, demi bisa memanfaatkan sumber daya alam yang ada di sana untuk kepentingan nasional.²² Bagi kalangan swasta, hutan di daerah pedalaman adalah sumber daya yang dapat dimanfaatkan untuk perluasan pertanian komersial berskala besar. Bagi sejumlah ahli antropologi, ekologi, dan aktivis sosial, kepentingan mereka adalah untuk memelihara cara hidup unik, sambil membantu masyarakat lokal memanfaatkan sumber daya yang ada di sekitarnya secara mantap. Sementara itu bagi ahli lingkungan, prioritas adalah bagaimana

melakukan konservasi dan mempertahankan keanekaragaman hayati.

Agenda yang berbeda-beda dan bertentangan tersebut, bagaimanapun, telah menimbulkan semacam tekanan-tekanan bagi masyarakat setempat, yang mau tidak mau harus ditangani dalam kehidupan dan praktik sehari-hari. Dalam konteks inilah, menurut Li, seharusnya kita bisa membebaskan mereka dari segenap persepsi bahwa mereka adalah orang bodoh, korban, atau pihak yang jahat. Sebaliknya, kita harus memperlakukan mereka secara serius sebagai aktor-aktor yang mendukung pembentukan sejarah. Dengan demikian akan bisa tergambar secara jelas, masa depan yang bagaimana yang dikehendaki? Bagaimana bentuk perwujudannya secara tepat? Dengan konstelasi kesempatan dan kendala yang bagaimana? Serta proses apa saja yang berlangsung sehingga terjadi perubahan di daerah pedalaman?

Dalam kasus daerah pedalaman di Indonesia, ternyata perhatian yang lebih mutakhir terhadap sejarah regional mampu mengungkapkan bahwa interaksi yang berlangsung berabad-abad dengan dataran ren-

²² Baca Tania Murray Li. 2002. *loc. cit.*

dah, dengan program-program pemerintah, serta dengan pasaran nasional dan internasional, sangat penting artinya dalam hal pembentukan—termasuk di dalamnya pembentukan ulang—kebudayaan bagi praktik-praktik kehidupan yang akan menopang identitas mereka sebagai 'masyarakat'. Tradisi yang unik, dengan demikian, merupakan hasil perubahan dan bukan antitesis. Selain itu, perubahan juga bukan suatu kesulitan yang dihadapi oleh mereka yang sering disebut sebagai masyarakat 'tradisional'. Mereka tidak berada dalam situasi kebingungan ketika harus berurusan dengan dikotomi-dikotomi seperti masyarakat lokal dan pemerintah, subsistensi dan pasar, masa lalu dan masa depan. Perubahan juga tidak mereka bebankan secara sepihak sebagai akibat dari penetrasi-penetrasi pihak luar, sebagaimana yang diyakini oleh para penganut "mitos dampak". Sebaliknya, perubahan merupakan akibat dari keterlibatan kreatif dalam suatu interaksi budaya.

Ironisnya, wacana tentang pembangunan—sebagaimana yang sering diusung pemerintah—dan anti pembangunan—biasanya diusung oleh kalangan aktivis—sama-sama mengandalkan citra masyarakat lokal yang terlalu disederhanakan untuk mema-

jukan agenda yang sama sekali bertentangan. Saya sudah menunjukkan pada bagian terdahulu bahwa para aktivis lingkungan umumnya mengajukan proposal tentang konservasi hutan atas dasar citra masyarakat lokal yang murni. Pada saat yang sama citra yang demikian ini juga digunakan oleh para pengembang untuk membuktikan pentingnya kemajuan dalam bentuk proyek-proyek pembangunan. Misalnya saja, sekelompok pembela lingkungan di Indonesia beranggapan bahwa tanah dianggap sebagai milik umum dari komunitas, hak atas tanah tak bisa dicabut, orang tidak memiliki tanah tempat mereka tinggal dan bekerja, tanah adalah milik Tuhan. Dengan demikian, penghormatan terhadap tanah dan sumber dayanya dijaga demi kepentingan masyarakat secara keseluruhan. Sementara itu, di sisi lain, kita juga membaca laporan tentang penciptaan wilayah pemukiman oleh badan usaha kehutanan, program transmigrasi, proyek pemukiman kembali, pembangunan perkebunan, dan berbagai skema pembangunan lainnya demi mencapai tingkat kemajuan yang diinginkan oleh para pengambil kebijakan di perkotaan. Dari sini kita seperti menangkap kesan seolah-olah 'tradisi'—tidak ditempatkan menurut ruang, waktu, dan konteks—yang tetap ada

di tengah masyarakat 'asli' Indonesia siap untuk dihidupkan kembali oleh kalangan LSM yang mendukung kehutanan masyarakat di bawah kontrol lembaga tradisional, dan juga siap ditangani oleh pemerintah yang merasa lebih memahami arah kemajuan suatu komunitas masyarakat lokal. Ada semacam efek bayangan yang muncul: peladang bijak/peladang perusak dan tradisi yang bernilai/tradisi yang ketinggalan.

Penyederhanaan yang nampak dalam pustaka para praktisi (termasuk di dalamnya para aktivis) sebagian terjadi melalui penggabungan kategori. Daerah pedalaman disamakan dengan hutan, sedangkan lahan pertanian diabaikan, khususnya lahan pertanian komersial dan perkebunan. Penduduk daerah pedalaman disamakan dengan penduduk asli, suku, penduduk tradisional, penduduk yang hidupnya mengandalkan hutan atau penggarap lahan berpindah, dengan mengingkari bahwa ada keragaman yang demikian luas dari kelompok etnis dan kelas-kelas sosial yang tinggal di pedalaman, serta aliansi dan identitas yang terbentuk di tempat-tempat itu. Citra yang paling mendalam dari masyarakat pedalaman adalah bahwa mereka adalah korban, yang berjuang menghadapi kekuatan dari luar (kapitalisme, perkebunan skala besar, kon-

sesi, rencana pembangunan pemerintah) untuk mempertahankan sesuatu yang kuno, tetapi hampir tidak terlibat dalam penciptaan sesuatu yang baru.²³

Pada akhirnya kita memang sulit mengelak dari keniscayaan: perubahan politik dan ekonomi—di mana masyarakat lokal ikut serta di dalamnya, baik dalam konteks negosiasi maupun resistensi—membawa konsekuensi pada pergeseran pemahaman akan komunitas dan identitas baru, keinginan dan aspirasi baru, serta gambaran-gambaran baru perihal masa yang akan datang. Kendatipun demikian, apa yang dinamakan sebagai gambaran-gambaran baru itu tidak serta-merta bisa kita tangkap, karena pada umumnya teks publik tentang masyarakat selalu berubah lebih lambat ketimbang praktik-praktik dan relasi-relasi yang melandasinya. Kalau meminjam istilah Geertz, kita bisa mengatakan bahwa yang tersedia hanyalah penjelasan-penjelasan *telat*, mengingat fakta yang kita hadapi adalah “awan terhimpun, awan membuyar”—sesuatu yang senantiasa berubah.²⁴

Kita tidak bisa mengatakan bahwa orang-orang Sedaka yang diteliti

²³ Tania Murray Li. *Ibid.* hlm. 33.

²⁴ Clifford Geertz. 1998. *After The Fact: Dua negeri, Empat Dasa Warsa, Satu Antropologi*. Yogyakarta: LKIS.

Scott, orang-orang Tasaday yang dipelihara Elizade, orang-orang Penan yang dilindungi Mansur, orang-orang Siberut yang digambarkan Darmanto, dan tentu saja orang-orang Wonomukti yang saya ceritakan, akan selalu demikian adanya, seolah-olah membatu, mempertahankan segenap nilai dan identitas dalam rangka menghadapi sosok negara dan pasar. Paling tidak melalui tulisan singkat ini saya telah berusaha menampilkan segenap argumentasi bahwa mereka terlibat secara kreatif dalam menghadapi perbedaan-perbedaan dan menyikapi perubahan-perubahan yang muncul silih-berganti. Mereka yang dahulu mengandalkan lahan sebagai mata pencaharian, sekarang memandang kayu lebih menguntungkan. Mereka yang dahulu memandang kayu sebagai tumpuan harapan sekarang beralih menjadi tengkulak produk pertanian, bahkan tidak sedikit yang beruntung bisa menjadi anggota dewan. Mereka yang dahulu menggantungkan hidup dari hutan kini lebih memilih mencari kerja di perkotaan. Demikian seterusnya, perubahan-perubahan itu telah menjadi semacam arus yang agaknya tak mungkin untuk dibendung.

Lantas dengan cara bagaimana kita harus menjelaskan masyarakat lokal, pengetahuan lokal, dan identitas

lokal? Pertanyaan inilah yang barangkali di masa yang akan datang membutuhkan jawaban-jawaban kritis. Bukan jawaban-jawaban yang hanya mengacu pada efek cermin terbalik, untuk tidak mengatakan hanya menampilkan bayangan-bayangan: peladang bijak/peladang perusak, suku yang tak berpendidikan/suku yang memegang rahasia hutan, tradisi terbelakang/tradisi bernilai. Model-model jawaban seperti ini, sadar ataupun tidak, hanya akan semakin menegaskan bahwa mereka yang sering disebut sebagai masyarakat lokal, dengan segenap pengetahuan lokal dan identitas lokalnya, tak lebih dari 'orang lain' yang sama sekali tak memiliki sumbangan terhadap proses perubahan. Mereka adalah 'orang aneh' yang seolah-olah berbeda dengan kita yang ujung-ujungnya kita posisikan sebagai objek wisata budaya.

Kesimpulan

Gagasan mengenai sosok masyarakat desa hutan yang murni agaknya memang semakin terasa berlebihan. Situasinya, saya kira, sama dengan yang pernah diungkap Geertz: kini pandangan mengenai seorang antropolog yang sepi, menyendiri di pinggir dunia, jauh dari kumpulan orang

ramai, semakin tidak populer.²⁵ Pandangan seperti itu agak naif, karena apa yang dinamakan sebagai primitif kini menjadi kurang primitif, dan kepastian kita tentang peradaban menjadi kurang pasti. Belakangan ini, gagasan "berada di antara suku terasing" itu sendiri sulit diterapkan. Hanya ada sangat sedikit tempat (barangkali kini sama sekali tidak ada lagi, ketika para penambang emas telah menemukan Amazon, dan Irian telah menemukan partai politik) yang tidak tersentuh oleh bising yang serba hadir di mana-mana. Hutan telah penuh dengan sosiolog, ekonom, sejarawan, agronomis, wisatawan, wartawan, dan juga mesin-mesin pengangkut dan pengolah kayu. Maka citra "nun jauh di sana, di hutan lebat, di tengah-tengah sekelompok masyarakat yang masih murni" boleh jadi hanya tinggal kenangan, jika bukan mitos. Saya kira, apa yang sudah saya ungkapkan di muka, khususnya tentang Wonomukti, juga Siberut, adalah sesuatu yang bukan kebetulan.

Berangkat dari sini saja, apa yang sering dipersepsikan sebagai pengetahuan lokal, kearifan lokal, dan segenap identitas lokal lainnya bukanlah sesuatu yang sudah selesai sebagai-

mana yang sering diyakini orang selama ini. Pengetahuan, nilai, dan identitas lokal hampir selalu mengalami renegotiasi dan reproduksi, sebagai konsekuensi dari adanya proses kreatif sekaligus keterlibatan masyarakat dalam setiap gerak perubahan. Tradisi, bahkan yang unik sekalipun, adalah buah dari proses perubahan yang sepenuhnya disadari, bukan antitesis yang dimunculkan secara sembunyi-sembunyi.²⁶ Sebagaimana yang dicatat Li, bagi hampir sebagian besar masyarakat pedalaman, tidak terkecuali masyarakat desa hutan, perubahan adalah keniscayaan, dan tidak dibebankan secara sepihak sebagai akibat dari penetrasi nilai-nilai dari luar, seperti yang diyakini oleh para penganut "mitos dampak". Sebaliknya, perubahan merupakan akibat dari keterlibatan kreatif dalam suatu interaksi sosial, ekonomi, politik, dan budaya.

Adakah ini sebuah hegemoni? Saya kira tidak. Orang-orang Wonomukti tak akan mengunyah begitu saja setiap retorika apapun yang datang dari siapapun: aktivis maupun pemerintah, peneliti maupun pengusaha, wisatawan maupun seniman. Pasar, pembangunan, kesejahteraan, parti-

²⁵ Clifford Geertz. 1998. *loc.cit.*

²⁶ Lihat Schrauwers dalam Tania Murray Li. 2002. *loc.cit.*

sipasi, demokrasi, konservasi, keanekaragaman hayati, dan *social forestry*, selalu mengalami proses negosiasi terlebih dahulu—kendatipun itu tidak terjadi di atas pentas publik—sebelum mereka mengadopsinya. Semakin besar keuntungan yang bisa

diperoleh dari sebuah retorika tertentu, semakin cepat masyarakat mengadopsinya. Sebaliknya, semakin kecil keuntungan yang bisa dipetik dari sana, semakin kecil pula peluang masyarakat menerimanya.



Daftar Pustaka

- Adas, M. 1998. *State, Market and Peasant in Colonial South and Southeast Asia*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sidney: Asghate Variorum.
- Boeke, J. H. dan Burger D.H. 1973, 1982. *Ekonomi Dualistis: Dialog Antara Boeke dan Burger*. Jakarta: Bharata Karya Aksara.
- Boomgard, P. 1991. "The Non Agricultural Side od An Agricultural Economy Java, 1500-1900". In *The Shadow of Agriculture: Non-Farm Activities In The Javanese Economy, Past and Present*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- Clark, G. 1988. *Traders Versus The State: Anthropological Approaches to Unofficial Economics*. Boulder, London: Westview Press.
- Darmanto. 2005. "Pengetahuan lokal/ Tradisi Dalam Perubahan: Pengalaman Pulau Siberut, Sumatera Barat". *Komuniti* Vol. 3. Bogor: FKMM.
- Fauzi, N. 1999. *Petani dan Penguasa: Dinamika Perjalanan Politik Agraria Indonesia*. Yogyakarta: Insist-KPA-Pustaka Pelajar.
- Geertz, C. 1983. *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.

- _____. 1998. *After The Fact: Dua negeri, Empat Dasa Warsa, Satu Antropologi*. Yogyakarta: LKIS.
- Genovese, E.D. 1974. *Roll, Jordan Roll: The world of The Slaves Made*. New York: Pantheon.
- Guha, R. 1990. *Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant resistance in the Indian Himalaya*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, J. 1971. *Knowledge and Human Interest*. Terj. Jeremy J. Saphiro. Boston: Beacon.
- Hardjosoediro, S. tanpa tahun. "Forestry under conditions of population pessure in Indonesia". *Development Studies Center Monograph No.17*. Canberra: Australian National University.
- Hart, G. 1986. *Power, Labour and Livelihood*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hayami, Y. dan M. Kikuchi. 1987. *Dilema Ekonomi Desa: Suatu Pendekatan Terhadap Perubahan Kelembagaan di Asia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Hefner, R.W. 1999. *Geger Tengger: Perubahan sosial dan Perkelahian Politik*. Terj. A. Wisnu Wardana, Imam Ahmad. Yogyakarta: LKIS.
- Hobsbawn, E. J. 1965. *Primitive Rebel*. New York: W.W. Norton.
- _____. 2000. *Bandit Sosial*. Terj. Moh. Zaki Hussein. Jakarta.
- Hyden, G. 1980. *Beyond Ujama in Tanzania*. London: Hainemann.
- Kartodirdjo, S. 1984. *Pemberontakan Petani Banten*. Terj. Hasan Basri, Bur Rasuanto. Jakarta: Pustaka Jaya.
- _____. 1972. "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development", dalam Claire Holt (ed.). *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press

Kuntowijoyo. 1993. *Radikalisasi Petani*. Yogyakarta.

Lewis, O. 1964. *Pedro Martinez: A Mexican Peasant and His Family*. New York: Vintage.

Li, Tania Murray. 2002. *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia*. Terjemahan Sumitro, S.N. Kartikasari. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Peluso, N.L. 1993. "Coercing Conservation?: The Politic of State Resources Control". *GEC*, Juni, Volume 3, Nomor 3. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

_____. 1992. *Rich Forest Poor People: Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

Popkin, S. L. 1986. *Petani Rasional*. Jakarta: Yayasan Padamu Negeri.

Raffles, T.S. 1965. *The History of Java Volume I—II*, Kuala Lumpur. London, New York: Oxford University Press.

Redfield, R. 1960. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: University Press Books.

Santoso, H. 2004. *Perlawanan di Simpang Jalan: Kontes Harian di Desa-desa Sekitar Hutan di Jawa*. Yogyakarta: Damar.

_____. 2005. "Masyarakat Lokal yang Dibayangkan: Kemiskinan Imajinasi Terhadap Perubahan dan Perbedaan Dalam Modernitas". *Komuniti* Vol. 3. Bogor: FKKM.

Scott, J.C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1993. *Perlawanan Kaum Tani*. Terj. Budi Kusworo, Hira Jamtani, Mochtar Probotingggi, Gunawan Wiradi. Jakarta: Yayasan Obor.

_____. 1998. *Seeing Like State*. New Haven: Yale University Press.

_____. 2000. *Senjatanya Orang-orang Kalah: Bentuk Perlawanan sehari-hari Kaum Tani*. Terj. A.Rahman Zainudin, Sayogyo, Mien Joebhaar. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Tsing, A.L. 1998. *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan: Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing*. Terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Zola, E. 1958. *The Earth*. Terj. Ann Lindsay. London: Elek Book.

