



UNIVERSITAS INDONESIA

LEUWEUNG HEJO MASYARAKAT NGEJO:

**Kajian Terhadap Siasat dan Politik Budaya Masyarakat Kasepuhan
dalam Pertarungan Sumberdaya di Kawasan Konservasi Halimun
Salak, Jawa Barat & Banten**

ANDI ACHDIAN

0806439013

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM PASCA SARJANA ANTROPOLOGI
DEPOK
JUNI 2011**



UNIVERSITAS INDONESIA

LEUWEUNG HEJO MASYARAKAT NGEJO:

**Kajian Terhadap Siasat dan Politik Budaya Masyarakat Kasepuhan
dalam Pertarungan Sumberdaya di Kawasan Konservasi Halimun
Salak, Jawa Barat & Banten**

Tesis

**Diajukan sebagai salah satu syarat dalam memperoleh gelar magister dalam
Antropologi**

ANDI ACHDIAN

0806439013

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM PASCA SARJANA ANTROPOLOGI
DEPOK
JUNI 2011**



**UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM PASCA SARJANA ANTROPOLOGI**

HALAMAN PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

**Saya yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa saya tidak
melakukan kegiatan plagiat dalam penulisan tesis ini**

Nama : Andi Achdian

NPM : 0806439013

Tanda Tangan :

Tanggal : 7 JUNI 2011



**UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM PASCA SARJANA ANTROPOLOGI**

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

**Tesis ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar**

Nama : Andi Achdian

NPM : 0806439013

Tanda Tangan :

Tanggal : 7 JUNI 2011



**UNIVERSITAS INDONESIA
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI
PROGRAM STUDI PASCASARJANA**

Gedung PAU Ilmu Sosial Lt. II Kampus Baru UI, Depok 16424 Telp/Fax : (021) 78849022
E-mail: pascant@gmail.com

HALAMAN PENGESAHAN

Tesis ini diajukan oleh:

Nama : Andi Achdian

NPM : 0806439013

Program Studi : Antropologi

Judul Tesis : LEUWEUNG HEJO MASYARAKAT NGEJO

Kajian terhadap Siasat dan Politik Budaya Masyarakat Kasepuhan
dalam Pertarungan Sumberdaya di Kawasan Konservasi Halimun
Salak, Jawa Barat & Banten

Tesis berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister Antropologi pada Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

JABATAN	NAMA	TANDA TANGAN
KETUA	PROF.DR. DRA. SULISTYOWATI SUWARNO, MA	 (.....)
PENGUJI	PROF. DR. ROBERT MARKUS ZAKA LAWANG	 (.....)
PEMBIMBING	IWAN TJITRADJAJA, Ph.D	 (.....)
SEKRETARIS	DR. TONY RUDYANSJAH, MA	 (.....)

Ditetapkan di : Depok

Tanggal : 24 Mei 2011

**HALAMAN PERNYATAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMISI**

Sebagai civitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Andi Achdian
NPM : 0806439013
Program Studi : Antropologi
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Jenis Karya : Tesis

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul:

Leuweung Hejo Masyarakat Ngejo: Kajian terhadap Siasat dan Politik Budaya Masyarakat Kasepuhan dalam Pertarungan Sumberdaya di Kawasan Konservasi Halimun-Salak, Jawa Barat & Banten

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*data base*), merawat, dan mempublikasikan tugas akhir saya tanpa meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok

Pada Tanggal : 7 Juni 2011

Yang menyatakan



(Andi Achdian)

iv

Universitas Indonesia

PENGANTAR

Tesis ini adalah sebuah uraian tentang dinamika aksi-aksi kolektif masyarakat adat kasepuhan Cisitu yang terletak di kawasan ekosistem Halimun-Salak, Kabupaten Lebak, Banten. Fokus perhatiannya diarahkan pada sosok pemimpin adat masyarakat kasepuhan di lingkungan Halimun-Salak, yang dalam beberapa tahun terakhir membangun orientasi dan bentuk aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan memperjuangkan klaim atas tanah adat mereka yang sekarang berada dalam kontrol efektif Taman Nasional Halimun-Salak. Penulisan tesis ini mencoba menempatkan aktor-aktor pimpinan masyarakat adat kasepuhan tersebut dalam pusat analisis dalam proses pertarungan dan kerjasama yang terjadi antara kelompok masyarakat kasepuhan tersebut dengan kekuatan-kekuatan sosial dan politik di luar lingkungan sekitar mereka. Penulisan tesis ini berkembang dari serangkaian kajian lapangan dan kunjungan ke lingkungan kasepuhan yang berada dalam wilayah ekosistem Halimun-Salak. Dalam kaitan ini, pengalaman masyarakat kasepuhan Cisitu yang diwakili oleh pimpinan adat mereka menjadi fenomena menarik yang menjadi fokus perhatian penulisan tesis ini.

Berkait dengan penyelesaian penelitian dan penulisan tesis ini, saya ingin mengucapkan terima kasih terhadap pihak-pihak yang telah mendorong dan membantu saya dalam penulisan tesis ini. Ucapan terima kasih saya sampaikan pertama-tama kepada Dr. Iwan Tjitradjaja yang telah bersedia menjadi pembimbing dalam penulisan tesis ini. Dorongan dan saran-saran yang diberikan telah menjadi inspirasi lebih dari sekedar persoalan akademis yang saya jalani di jurusan Antropologi-FISIP UI. Saya pun mengucapkan terimakasih kepada Prof. Dr. Robert M.Z. Lawang, Prof. Dr. Sulistyowati Irianto dan Dr. Tony Rudiansyah yang telah menjadi tim penguji tesis ini dan memberikan masukan berharga terhadap arahan studi masa depan dan perbaikan tesis ini sendiri. Selanjutnya saya ingin mengucapkan terima kasih kepada Abah Asep Nugraha dan Abah H. Mochamad Okri yang telah memberikan banyak informasi dan pengetahuan

kepada saya dalam memahami persoalan-persoalan yang terjadi di lingkup kasepuhan Cisu.

Saya ucapkan pula terima kasih kepada rekan-rekan saya di Sosiologi Perdesaan FISIP UI, Bayu A. Yulianto, 'Neng' Nia Elvina, dan Mas Didit dan Bung Dodi yang banyak membantu dalam berbagai urusan dan terus memberi semangat untuk menyelesaikan studi dan tesis ini; buat sahabat sejak lama Daniel 'Jovi' Hutagalung sebagai teman mondog dalam dua tahun terakhir di 'padepokan Madris' yang selalu ceriwis; bung Erwin dan Khaerul yang tetap kompak dalam tahun-tahun 'kemiskinan bersama'; dan rekan-rekan 'arisan-intelek' di jurusan antropologi, teman-teman Cak Tarno Institute (CTI), Yayasan Kekal dan P2D sebagai tempat bercanda, bekerja dan bertukar-pikiran.

Terima kasih untuk dua kakak perempuan (Teteh dan Tika) beserta suami dan anak-anaknya dan dua adik lelaki (Agus dan Tomi) bersama istri dan juga anak-anaknya yang selalu mengalirkan kehangatan sebuah keluarga. Terakhir adalah untuk ananda tercinta Rarkryan Parasamya Angdhiri (Rake). Suara dan tawa selalu bergema dalam setiap mimpi dan saat terjaga. Maafkan ketidakhadiran dalam hari-hari yang kamu lewati. Oretan yang menjadi tulisan ini hanya untuk kamu. Peluk-cium hangat selalu.

ABSTRAK

Nama : Andi Achdian
Program Studi : Magister Antropologi
Judul : **Leuweung Hejo Masyarakat Ngejo: Kajian Terhadap Siasat dan Politik Budaya Masyarakat Kasepuhan Dalam Pertarungan Atas Kontrol Sumberdaya di Kawasan Konservasi Halimun-Salak, Jawa Barat & Banten**

Tesis ini merupakan kajian terhadap siasat dan politik budaya masyarakat adat kasepuhan dalam pertarungan mendapatkan hak atas sumberdaya atas lahan dan hutan adat di kawasan konservasi Halimun-Salak, Jawa Barat dan Banten. Fokus kajian diarahkan pada sosok dan peran para pemimpin adat di dua wilayah kasepuhan, masing-masing adalah Kasepuhan Cisitu di Kabupaten Lebak, Banten dan Kasepuhan Sinar Resmi di Kabupaten Sukabumi, Jawa Barat. Perhatian terhadap dua sosok pemimpin masyarakat adat itu memberikan penulis sebuah gambaran menarik tentang bentuk-bentuk siasat dan politik budaya yang menjadi sumber inspirasi dalam aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan berhadapan dengan kebijakan negara, khususnya terhadap klaim atas wilayah konservasi oleh Departemen Kehutanan dan eksploitasi emas oleh PT Aneka Tambang (PT Antam). Studi ini menunjukkan bahwa lebih dari sekedar sebuah gagasan adat yang statis, adat menjadi sebuah konstruksi dinamis yang bergerak sesuai dengan proses kontestasi yang terjadi antara masyarakat kasepuhan tersebut berhadapan dengan negara, diwakili oleh pemimpin mereka, dan sekaligus juga sebuah inovasi dalam menjaga dan mempertahankan lembaga adat dalam proses perubahan cepat yang terjadi dalam kehidupan masyarakat tersebut.

ABSTRACT

Name : Andi Achdian
Program Study : Magister Anthropology
Title : **Leuweung Hejo Masyarakat Ngejo: Study on Cultural Politics and Strategy of Kasepuhan Indigenous group to Claim Resources at Conservation Areas of Halimun-Salak, West Java & Banten province.**

This thesis is a study about cultural politics and strategy of indigenous peoples (Kasepuhan) in the struggle obtain rights to resources of land and forests in the conservation areas of Halimun-Salak, West Java and Banten. The study focused on the figure and the role of traditional leaders in the two kasepuhan areas, Kasepuhan Cisitu in Lebak, Banten province and Kasepuhan Sinar Resmi, Sukabumi, West Java. The focus to the leaders role and function in designing cultural politics and strategy in their contestation against the state policies, especially the claim of conservation areas by Forestry Department and gold mining by PT Aneka Tambang, provides an interesting findings of adat as dynamic construction along with their daily struggles, as well as an inovative strategy by the leaders to maintain adat institution under rapid social changes in their environment.

DAFTAR ISI

Halaman Pernyataan Bebas Plagiarisme	i
Halaman Pernyataan Orisinalitas	ii
Halaman Pengesahan	iii
Kata Pernyataan Persetujuan Publikasi	iv
Kata Pengantar	v
Abstrak (Indonesia)	vii
Abstract (Inggris)	viii
Daftar Isi	ix
BAB I LEUWEUNG HEJO MASYARAKAT NGEJO	1
A. Artikulasi Politik Adat	1
B. Para Pemimpin dan Peran Mereka	4
C. Tinjauan Kepustakaan	8
C.1. Masalah Pertarungan Sumber Daya	11
C.2. Dalam Belenggu Otentisitas	13
D. Kegiatan Penelitian	18
E. Sistematika Penulisan Tesis	22
BAB II SEBUAH DUNIA DALAM LENSA HIJAU	24
A. Wisata Hijau di Halimun Salak	29
A.1. Demografi Kasepuhan	34
A.2. Pola Pemukiman	36
B. Mereka yang berlari dan berpindah: Sejarah dan Silsilah Masyarakat	47
B.1. Menimbang Silsilah dalam Konstruksi Budaya Kasepuhan	49
B.2. Sejarah dan Legitimasi Kekuasaan	52
C. Adat, Negara dan Agama	55

BAB III DINAMIKA PERKEMBANGAN SOSIAL EKONOMI MASYARAKAT	61
A. Pembudidaya Padi	62
A.1. Pertanian Subsisten dan Ketahanan Pangan	68
A.2. Kebun, Talun dan Produksi Komoditi Pasar	71
A.3. Kerajinan	72
A.4. Migrasi Temporer dan Kebutuhan Uang Kas	73
B. Masyarakat Kasepuhan dan Klaim Agraria	75
B.1. Pemikiran Mengenai Status Hak Atas Tanah	77
C. Klaim tradisional terhadap sumber daya agraria masyarakat	79
C.1. Pengaturan Lahan Kolektif Kasepuhan	84
D. Berhadapan dengan Negara dan Regim Konservasi Modern	85
D.1. Penghapusan Human dan Pembentukan Konservasi Modern	88
D.2. Pemerintahan Republik dan Konsolidasi Regim Konservasi	91
D.3. Antara Konservasi dan Eksploitasi Sumber Daya	94
E. Tersingkirnya Masyarakat Kasepuhan	97
BAB IV MEMBANGUN BUDAYA DAN SUMBERDAYA	100
A. Kepemimpinan dalam Tradisi Kasepuhan	100
A.1. Warisan Turun-Temurun dan Masalah Suksesi	101
A.2. Sosok Pemimpin dalam Era Baru	104
A.3. Menjaga Tradisi	108
A.4. Jaringan Hubungan Sosial	111
B. Sebuah Persoalan dalam Seren Taun	114
B.1. Persoalan Dana	115
B.2. Mencari Pendukung Dana	119
C. Tantangan Membangun Sumber Daya	120
BAB V DUKUNGAN NEGARA DAN REPRODUKSI BUDAYA	126
A. Profil Pemimpin ‘Lama’	126
A.1. Kenangan tentang Pembangunan Jalan	129
A.2. Regenerasi Kepemimpinan	132
B. Sebuah Dukungan Bagi Gubernur	134
C. Siasat Kebudayaan Masyarakat Kasepuhan	137
C.1. Proyek Rumah Adat	138
C.2. Membuat Tubuh Geografis Baru	142
C.3. Proyeksi Harapan dalam Pemetaan	143
C.4. Kasepuhan Cisitua dalam Peta Baru	146

BAB VI: PERSELISIHAN DAN KETEGANGAN DI KASEPUHAN	150
A. ‘Emas Adalah Sebuah Kutukan’	150
A.1. ‘The Wild-West di Halimun’	152
2. Para Olot Bertindak	156
B. Perselisihan dan Ketegangan	160
B.1. Pemimpin Adat Menjual Adat	160
B.2. Kesepakatan-Kesepakatan Semu	164
B.3. Sebuah Alasan Menempuh Jalur Legal	166
C. Perseteruan di Halimun	169
D. Hutan Punya Siapa?	175
BAB VII NEGARA, MASYARAKAT ADAT dan POLITIK BUDAYA	178
A. Pengakuan Setengah Hati	179
B. Mengukuhkan Kembali Adat	181
C. Reproduksi Adat dalam Masyarakat Adat	184
D. Membangun Dukungan	186
Daftar Tabel & Peta	xii
Daftar Gambar	xiii
Daftar Pustaka	189

DAFTAR TABEL DAN PETA

Tabel 1	Jarak Lokasi Pemukiman dengan Ibukota Kecamatan dan Kabupaten	44
Tabel 2	Pemanfaatan Lahan Pertanian di Kasepuhan Cisitu dan Sinar Resmi	64
Tabel 3	Tahapan Kegiatan Pertanian Dalam Istilah Masyarakat Kasepuhan	65
Tabel 4	Tahap-Tahap Kegiatan Pertanian	67
Tabel 5	Perbandingan Kelembagaan Kasepuhan dan Non-Kasepuhan	69
Tabel 6	Zonasi Lahan Menurut Adat Kasepuhan	80
Tabel 7	Luas dan Jumlah Penduduk Tanah-Tanah Partikelir di Kawasan Halimun-Salak, Daerah Bogor	85
Tabel 8	Kelompok-Kelompok Hutan yang Ditunjuk oleh Keputusan Pemerintah di Kawasan Halimun-Salak	87
Tabel 9	Daftar Perusahaan di Kawasan Ekosistem Halimun	95
Tabel 10	Perbandingan Lembaga Adat Kasepuhan dan Lembaga Desa	121
Tabel 11	Matriks Para Pihak dalam Isu Pengelolaan Tambang Emas	
Peta 1	Batas Wilayah Kasepuhan Cisitu dan Sirna Resmi	27
Peta 2	Peta Para Pihak di Kawasan Halimun-Salak	92
Peta 3	Peta Wewengkon Adat Kasepuhan Cisitu	147

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1	Jenis tanaman hutan di lingkungan ekosistem Halimun-Salak.	25
Gambar 2	Panorama pemandangan wilayah kasepuhan Sinar Resmi dengan pegunungan Sanggabuana di kejauhan yang mulai tertutup kabut menjelang sore hari dan kegiatan pertanian yang menjadi imaji populer tentang pemukiman dan wilayah wisata yang menarik.	31
Gambar 3	Bentuk arsitektur rumah penduduk di pemukiman kasepuhan Sinar Resmi. Material rumah terbuat dari kayu memudahkan pemindahan rumah-rumah tersebut ketika pemimpin kasepuhan memutuskan untuk berpindah tempat mencari lahan pemukiman dan pertanian baru. Perhatikan juga atap ijuk dengan bentuk lingkaran di atasnya yang melambangkan kesatuan dari ibu-putu warga kasepuhan tersebut.	38
Gambar 4	Pemukiman penduduk di kasepuhan Cisitu dengan konstruksi bangunan permanen disana-sini yang memberikan gambaran berbeda dengan perbandingannya terhadap pemukiman di kasepuhan Sirna Resmi.	41
Gambar 5	Sesuai dengan lokasi di wilayah dataran tinggi perbukitan, penduduk menggunakan antena parabola untuk menangkap siaran-siaran televisi swasta sebagai bagian dari hiburan sehari-hari kehidupan rumah tangga masyarakat kasepuhan Cisitu.	45
Gambar 6	Kondisi jalan desa sepanjang 8 kilometer yang menghubungkan pemukiman kasepuhan tersebut yang dalam keadaan rusak dan terkelupas aspalnya yang meninggalkan bebatuan fondasi jalan.	46
Gambar 7	Model dasar filosofi adat kasepuhan.	56
Gambar 8	Sawah selesai musim tander dengan selingan kebun dan pepohonan di persawahan di Kasepuhan Cisitu.	66
Gambar 9	Bangunan leuit yang menjadi lumbung tradisional masyarakat kasepuhan.	71
Gambar 10	Memasak dengan tungku dan kayu bakar merupakan kegiatan sehari-hari yang masih dilakukan di masing-masing kasepuhan.	73
Gambar 11	Silsilah kepemimpinan kasepuhan Sinar Resmi.	102
Gambar 12	Abah Asep Nugraha, pemimpin kasepuhan Sinar Resmi ke-10.	105

Gambar 13	Imah Gede tempat Abah Asep tinggal yang sekaligus berfungsi sebagai kantor kasepuhan Sinar Resmi dalam menerima kunjungan para tamu atau untuk kegiatan-kegiatan pertemuan berkait dengan adat kasepuhan tersebut.	107
Gambar 14	Abah Asep dalam sebuah ritual sebelum memasukan padi ke dalam leuit si jimat dalam acara seren taun masyarakat kasepuhan Sinar Resmi	109
Gambar 15	Para pejabat pemerintah, aktivis-aktivis LSM turut hadir baik atas inisiatif pribadi ataupun undangan lembaga adat kasepuhan dalam acara seren taun. Dibelakang mereka adalah warung-warung kecil dari masyarakat kasepuhan yang berjualan barang-barang makanan dan kebutuhan sehari-hari	116
Gambar 16	Stand sponsor Jarum Coklat yang merupakan stand terbesar dalam kegiatan pelaksanaan seren taun kasepuhan Sinar Resmi pada tahun 2010. Dalam beberapa tahun terakhir, pabrik rokok tersebut telah menjadi salah satu sponsor penting yang turut meramaikan pelaksanaan upacara seren taun di kasepuhan tersebut	118
Gambar 17	Abah Okri berbicara di ruang tamu rumah pribadinya yang sederhana	128
Gambar 18	Yoyo Yohenda (37 tahun) anak kedua Abah Okri yang sekarang menjabat girang surat lembaga adat dan dipersiapkan menjadi calon pengganti pimpinan kasepuhan Cisitu	133
Gambar 19	Abah Okri bersama istri dan pejabat gubernur Propinsi Banten R. Atut Chosiyah	136
Gambar 20	Kompleks bangunan rumah adat Kasepuhan Cisitu di atas lahan seluas 4500 meter persegi	139
Gambar 21	Bangunan masjid, rumah adat dan pendopo yang dianggap mewakili konsepsi sosial-budaya masyarakat kasepuhan Cisitu	140
Gambar 22	Kegiatan pengolahan emas sebagai industri rumahan yang merebak di kasepuhan Cisitu dalam satu tahun terakhir ini.	151

BAB I

LEUWENG HEJO MASYARAKAT NGEJO

Kami para sesepuh meredih kapamarentah pikeun sami-sami ngawidian anu salila ieu janten kahoyong rebuan masyarakat, di antawisna pikeun ngagarap lahan di cikidang nu dimimitian kumasyarakat ti ngawitan taun 1989 dugi ka taun 1992 nu diteruskeun ku perusahaan tambang Cikotok. Ti ngawitan taun 1995 dugi ka taun 2008 kamari. Nurutkeun pangemut kami *ngen ukur kujalan saperti kitu pikeun ngawujudkeun anu salila ie janten kahoyong kami nyaeta supaya leuweung hejo masyarakat ngejo*. Lamun tina masalah ieu pamarentah teu gancang ngawidian nu dipikasioeun ku kami leuweung bae ruksak masyarakat ngagalsak atanapi ngahalalkeun sagala cara...

(Kami para sesepuh memohon kepada pemerintah untuk sama-sama mengizinkan yang selama ini menjadi keinginan ribuan masyarakat, salah satunya untuk menggarap lahan [tambang] Cikidang yang telah dimulai sebelumnya oleh masyarakat pada tahun 1989 sampai tahun 1992 dan diteruskan oleh perusahaan tambang Cikotok dari tahun 1995 sampai tahun 2008 kemarin. Berdasarkan pertimbangan kami, *hanya dengan cara seperti itu kita dapat mencapai apa yang diharapkan kami bahwa hutan tetap hijau dan masyarakat sejahtera*. Kalau dalam masalah ini pemerintah tidak cepat mengizinkan, apa yang khawatirkan adalah hutan akan rusak oleh masyarakat yang marah dan menghalalkan segala cara...)

[*Barendelan Seren Taun*. Nu Di Dugikeun Dina Temu Wicara Jeung Pamarentah di Kesatuan Sesepuh Adat Cisitu Banten Kidul, 11 Juli 2010. Cetak miring penulis]

A. Artikulasi Politik Adat

Pernyataan yang dilontarkan dalam ritual Seren Taun Kasepuhan Cisitu pada tanggal 12 Juli 2010 menarik dalam beberapa hal. Pertama, kita mendapatkan sebuah elaborasi menarik dalam bahasa setempat dalam bentuk kombinasi gagasan kelestarian hutan (*leuweung hejo*) dan visi kesejahteraan masyarakat

(*masyarakat ngejo*). Dalam beberapa tahun terakhir, gagasan tersebut telah menjadi prinsip yang mewakili rangkaian aksi-aksi kolektif kasepuhan Cisitua menuntut kembali klaim wewengkon adat yang sekarang berada dalam kontrol efektif Taman Nasional Halimun-Salak. Disini kita mendapatkan sebuah bentuk pemikiran yang berjalan dalam arus ‘lensa hijau’, meminjam istilah Li (2010), sebagai bagian penting artikulasi politik adat yang membentuk orientasi aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan tersebut.

Kedua, Yoyo Yohenda (37 tahun) yang menjabat sebagai *sekretaris girang* kasepuhan, mengeluarkan sebuah pernyataan yang menegaskan *gap* antara harapan masyarakat kasepuhan tersebut dengan pengakuan formal status mereka sebagai masyarakat adat. Seminggu sebelumnya, Bupati Lebak telah mengeluarkan Surat Keputusan yang memberi pengakuan terhadap status mereka sebagai masyarakat adat dalam lingkungan administrasi pemerintahan kabupaten Lebak. Tetapi pengakuan itu lebih banyak bicara tentang keunikan budaya sebuah kelompok masyarakat sesuai dengan semangat pemerintah daerah mengembangkan potensi-potensi wisata di dalam lingkup administrasi pemerintahan setempat. Seperti dinyatakan Gubernur Banten kepada wartawan tentang keputusan tersebut, ‘dengan keberadaan masyarakat adat ini, diharapkan menambah aset dan potensi wisata Banten’, demikian Ratu Atut Chosiyah menyatakan. Tetapi, pengakuan itu tidak menyinggung sama sekali harapan terbesar masyarakat kasepuhan tersebut melalui pengakuan yang mereka terima: yaitu akses terhadap sumberdaya dalam wewengkon adat mereka berupa lahan galian tambang di wilayah blok emas Cikidang. Di sini kita mendapatkan sebuah persoalan menarik berkait dengan praktek ‘politik pengakuan’ seperti dicetuskan oleh Aliansi Masyarakat Adat Nusantara pada tahun 1999 dan realitas pelaksanaannya dalam tingkat praktek. Pengalaman masyarakat Cisitua menunjukkan bagaimana pengakuan yang diberikan atas ‘keunikan budaya dan tradisi kasepuhan Cisitua’ sebagai dasar pertimbangan pada saat sama mengabaikan tuntutan terhadap akses sumberdaya yang melatari aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan tersebut.

Kedua uraian diatas merupakan pokok persoalan yang menjadi perhatian penulisan tesis ini mengenai masyarakat kasepuhan yang tinggal di lingkungan ekosistem Halimun-Salak. Dalam satu dekade terakhir, masyarakat kasepuhan di lingkungan ekosistem Halimun-Salak telah terlibat dalam kontestasi panjang berkaitan dengan klaim atas wilayah yang termasuk dalam wewengkon adat mereka berhadapan dengan dua persoalan. Pertama adalah klaim negara melalui kebijakan konservasi negara yang diwakili pengelola Taman Nasional Halimun-Salak di lingkungan ekosistem tersebut. Benturan klaim ini menjadi semakin rumit ketika Taman Nasional Halimun-Salak menetapkan perluasan lahan konservasi seluas 113.000 hektar pada tahun 2003 yang menyebabkan bukan saja wilayah hutan adat menjadi bagian lahan konservasi, tetapi juga lingkungan pemukiman penduduk yang tinggal dalam lingkungan kasepuhan di ekosistem Halimun. Kedua, khususnya dalam pengalaman masyarakat kasepuhan Cisitu, berakhirnya masa kontrak karya eksploitasi penambangan emas PT Aneka Tambang sejak tahun 2008 telah memunculkan pertentangan antara anggota masyarakat kasepuhan yang berinisiatif melakukan kegiatan penambangan emas di lokasi bekas penambangan PT Antam tetapi terus dihambat dengan alasan restorasi kondisi lingkungan seperti dinyatakan pengelola Taman Nasional Halimun-Salak. Dalam kaitan ini, selama beberapa tahun terakhir anggota masyarakat kasepuhan tersebut terus menyangang status sebagai ‘penambang liar’, khususnya dalam pandangan pengelola Taman Nasional Halimun-Salak, meski wilayah lahan kegiatan penambangan yang mereka lakukan berada dalam klaim wewengkon adat kasepuhan. Istilah ‘penambang liar’ dalam kaitan ini menjadi tidak lain sebagai wacana yang berusaha membatasi aktivitas penambangan masyarakat, dilengkapi dengan langkah-langkah persuasi dan tekanan kekerasan.

Dengan berpijak pada gagasan yang ditawarkan Li mengenai artikulasi politik adat melalui ‘jejak politis’ dalam ‘sejarah konfrontasi dan engagement, peperangan dan konflik sebagai fondasi penting formasi etnis/identitas dalam gerakan masyarakat adat kontemporer’—sekaligus sebagai upaya menolak esensialisme yang mewarnai gagasan tentang adat dan masyarakat adat (Li, 2000), penulisan tesis ini mencoba menangkap bagaimana artikulasi politik adat dalam kerangka lensa hijau tersebut terjadi dalam lingkup praktek aksi-aksi kolektif

masyarakat kasepuhan di lingkungan Halimun Salak, khususnya kasepuhan Cisitu di kecamatan Cibeber, kabupaten Lebak, Banten, dan kasepuhan Sinar Resmi kecamatan Cisolok, Sukabumi dalam beberapa tahun terakhir ini. Selain memperhatikan bagaimana artikulasi itu terwujud dalam tindakan dan wacana yang disampaikan para interlokutornya, penulisan tesis ini mencoba mengaitkan bentuk artikulasi tersebut dalam pengalaman persinggungan masyarakat kasepuhan itu dengan aktor-aktor sosial di luar mereka, diwakili oleh agen-agen negara dan para aktivis lingkungan dan masyarakat adat, dan termasuk juga perwujudannya dalam ranah aksi-aksi kolektif yang terjadi di lingkungan kasepuhan tersebut. Dalam arahan dan batasan ini, penulisan tesis ini berharap memberi sumbangan terhadap ‘lubang pengetahuan’ yang masih terdapat dalam kepustakaan yang ada tentang kehidupan masyarakat kasepuhan di lingkungan ekosistem Halimun-Salak.

B. Para Pemimpin dan Peran Mereka

Perhatian awal saya terhadap kelompok masyarakat kasepuhan di wilayah Halimun-Salak, dan fokus terhadap sosok pimpinan masyarakat tersebut dalam mengartikulasikan kepentingan-kepentingan mereka, berangkat dari rangkaian diskusi dan pembicaraan dengan aparat-aparat BPN Jawa Barat dan Banten ketika membahas persoalan klaim tanah ulayat dalam agenda redistribusi tanah BPN-RI. Persoalannya adalah dengan cara seperti apa pengelolaan tanah ulayat, yang wujud pengakuannya tertera dalam UUPA No. 5/1960, diwujudkan secara legal sesuai dengan kerangka kerja dan pemikiran yang membentuk kebijakan BPN-RI dalam mengeluarkan sertifikat penguasaan dan pemilikan tanah. Dengan kerangka pemikiran yang berpijak pada pemahaman hukum positif tentang konsepsi pemilikan yang bersifat individual¹ dan pemikiran tentang bagaimana mencegah tanah ulayat ini tidak terpecah-pecah dalam pola waris dan jual-beli yang akan

¹ Konsepsi pengakuan (recognition) terhadap status tanah-tanah ulayat memang tertera dalam pasal 19 UUPA No. 5/1960. Tetapi pengaturan itu masih berupa kerangka pikir yang abstrak dibanding pengalaman aparat BPN dalam mengeluarkan bentuk pengakuan terhadap pemilikan dan penguasaan tanah yang senantiasa diberikan kepada subyek yang jelas dalam perspektif mereka, yaitu individu dan badan hukum sesuai konsepsi hukum yang berlaku.

terjadi kemudian, muncul sebuah usulan tentang penggunaan konsepsi hak-pakai yang diberikan BPN-RI terhadap tanah-tanah ulayat dari masing-masing kelompok masyarakat adat.²

Bagaimanapun pokok gagasan ini bukan sebuah jalan keluar final yang menjadi ketetapan BPN-RI merumuskan kebijakannya berkait dengan hak-hak ulayat kelompok masyarakat adat di Indonesia. Dari diskusi-diskusi tersebut saya bersama aparat BPN di masing-masing tempat memulai rangkaian pertemuan dengan kelompok-kelompok masyarakat adat yang tercakup dalam lingkup wewenang Kantor Wilayah BPN Propinsi Jawa Barat dan Banten, masing-masing adalah Kasepuhan Sinar Resmi di Kabupaten Sukabumi dan Kasepuhan Cisitu di Kabupaten Lebak. Hasil rangkaian kunjungan, dialog dan diskusi bersama pimpinan kelompok-kelompok masyarakat adat sepanjang periode bulan April sampai Agustus 2010 memberikan saya sebuah cerita sejarah panjang tentang dinamika konflik yang terjadi di lingkungan ekosistem Halimun-Salak.

Dalam pertemuan-pertemuan dengan masyarakat kasepuhan yang saya kunjungi, saya semakin terkesan dengan figur-figur yang menjadi sosok pimpinan masyarakat kasepuhan yang saya temui. Saya tertarik untuk memahami bagaimana pemimpin-pemimpin adat setempat menjalankan peran dan fungsi kepemimpinan mereka di dalam lingkup masyarakatnya dan termasuk dalam proses ini adalah bagaimana cara mereka mengatasi benturan dengan kekuatan-kekuatan sosial dan politik di luar lingkungan mereka. Tekanan terhadap fokus perhatian ini tumbuh dalam perjumpaan saya dengan kedua pimpinan masyarakat adat yang saya kunjungi, yaitu abah Asep dari kasepuhan Sinar Resmi dan Abah Okri dari Kasepuhan Cisitu, Banten.

Pertemuan-pertemuan dengan keduanya memberikan kesan mendalam dan mengingatkan saya pada uraian Hans Antlov berkait dengan sosok kepemimpinan lokal di wilayah kajian masyarakat Sunda, Jawa Barat. Dengan meminjam konsep Max Weber tentang otoritas dan kharisma, Antlov membagi dua dasar otoritas, yaitu antara otoritas masyarakat dan administrasi. Otoritas yang

² Diskusi dengan aparat BPN-RI Jawa Barat, Maret 2010.

berbasis masyarakat diperoleh dengan ‘memiliki pendukung yang setia, diperkuat oleh rasa hormat masyarakat dan dijalankan melalui perangkat lokal’. Sedangkan kekuasaan administratif menurut Antlov adalah sejenis ‘kekuasaan yang dilindungi oleh mandat-mandat resmi, diberkati dengan akses terhadap dana-dana dari negara, dan dijalankan melalui perintah-perintah publik dan peraturan-peraturan pemerintah.’ Lebih lanjut Antlov menguraikan:

Sesuai dengan orientasi kemasyarakatan mereka, para tokoh dan sesepuh masyarakat diharapkan menjadi wakil desa dan suri tauladan. Melalui contoh, sikap, dan tata krama, harmoni antara desa dengan dunia besar dijaga dan ketertiban politik dipelihara. Para tokoh masyarakat melindungi warga desa dari pengaruh luar, mereka adalah perantara antara kekuasaan pemerintah dan masyarakat, dan mereka membawakan suara rakyat. Mereka memerintah tanpa dominasi yang eksplisit, melalui apa yang oleh orang Sunda disebut sebagai perintah halus. Tokoh masyarakat memiliki kredibilitas moral dan ikatan-ikatan sosial di dalam masyarakat desa yang dia layani dan juga tempat mereka hidup. Demikianlah wibawa diperoleh—dengan penampilan harmonis dan hirarki sebagai fokusnya—dengan dukungan dari bawah, dan dengan ketertiban sosial serta stamina spiritual sebagai kunci utamanya (Antlov, 2002: 11).

Uraian Antlov tentang peran dan fungsi kepemimpinan tokoh lokal dengan setting masyarakat desa di wilayah Jawa Barat dalam kaitan ini memiliki relevansi dalam menilai kedua tokoh yang saya temui dalam beberapa kesempatan. Keluwesan keduanya dalam menjamu, berdiskusi dan menyatakan pikiran-pikiran mereka di hadapan aparat BPN merubah pandangan-pandangan awal saya tentang posisi *subaltern* berhadapan dengan wakil resmi negara yang membawa simbol kekuasaan mereka melalui seragam dinas safari. Asumsi awal dalam benak saya antara pihak yang berada dalam posisi inferior dan superior dalam relasi kekuasaan yang ada, terhapuskan oleh bentuk dialog yang menampilkan keyakinan kukuh tentang posisi seorang pimpinan dalam mewakili ‘kepentingan-kepentingan’ kolektif masyarakatnya, termasuk penyampaian diplomatis yang menjadi bujukan halus bagi aparat BPN untuk lebih memperhatikan posisi dan

kepentingan masyarakat adat berkait dengan kebijakan atas masalah pertanahan yang diwakili oleh institusi tersebut. Bahwa ‘dukungan BPN menjadi penting bagi kelangsungan hidup masyarakat dan kebudayaan kami’ pada akhirnya lebih menjadi sebuah pesan tentang ‘apa yang seharusnya dilakukan’ aparat BPN terkait dengan kebijakan pertanahan dibanding sebuah permohonan yang lemah dari satu kelompok masyarakat dengan sumber daya dan kekuasaan yang terbatas dibandingkan wakil-wakil birokrasi negara tersebut.³

Kesan-kesan dalam rangkaian pertemuan itu membawa saya untuk memperhatikan lebih mendalam kerangka pemikiran yang diajukan Antlov mengenai peran menjaga ‘harmoni antara desa dengan dunia besar’ dan posisi sebagai ‘perantara antara kekuasaan pemerintah dan masyarakat’ berkait dengan posisi kepemimpinan dalam lingkungan kasepuhan dan dalam aksi-aksi kolektif yang dalam struktur setempat menjadikan mereka pemimpin aksi-aksi kolektif tersebut. Bagaimanakah masyarakat tersebut—yang diwakili oleh pimpinan adat mereka—membangun strategi yang kemudian menjadi landasan dalam menjalankan serangkaian aksi kolektif dalam bentuk konfrontasi dan akomodasi⁴ antara kelompok masyarakat Kasepuhan dan kekuatan-kekuatan ‘dunia besar’ yang lebih berkuasa di luar lingkungan mereka, termasuk dalam relasi mereka dengan kalangan aktivis LSM dan akademisi yang membawa wacana-wacana besar dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut. Penulisan tesis ini adalah upaya menangkap dan memaparkan dinamika tersebut. Secara khusus, perhatiannya tertuju pada peran aktif pimpinan kasepuhan tersebut dalam

³ Wawancara Abah Asep Nugraha, Kasepuhan Sinar Resmi. April 2010

⁴ Kajian Ann Stoller tentang sejarah gerakan buruh perkebunan di Sumatera Timur dan institusi usaha perkebunan sejak periode kolonial sampai dengan periode Orde Baru memberikan gambaran menarik hubungan saling mempengaruhi antara konfrontasi dan akomodasi dari sebuah gerakan sosial. Stoller mengungkapkan bagaimana pemahaman kita tentang bentuk konfrontasi yang diwakili oleh gerakan buruh tidak dapat dilepaskan dari proses akomodasi yang terjadi dalam struktur negara dan para pengusaha perkebunan. Tema konfrontasi dan akomodasi dalam kaitan ini mewakili sebuah kenyataan dalam riwayat gerakan gerakan sosial yang tidak senantiasa berada dalam arus konflik dan ketegangan antara pihak-pihak yang bertikai, tetapi juga memasukan didalamnya sebuah proses negosiasi dan juga peluang kooptasi terhadap pimpinan-pimpinan pergerakan yang dapat meredam radikalisasi arah dan orientasi sebuah gerakan sosial. Pokok pentingnya adalah para pihak selalu memperbaharui bentuk hegemoni dan perlawanan dalam rentang waktu terjadinya ketegangan dan konflik sosial. Lihat Ann Stoller. *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1879-1979*. United States of America, Michigan University Press. 1995.

membangun strategi dan siasat yang menempatkan komunitas tersebut berada dalam posisi menguntungkan berhadapan dalam lembaga-lembaga negara yang secara politik lebih besar dan berkuasa dibanding komunitas tersebut. Bagaimanakah pimpinan adat setempat memanfaatkan segala sumberdaya yang mereka miliki—di dalam lingkungan maupun di luar lingkungan kasepuhan tersebut—untuk mencapai tujuan dari aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan? Sejauh mana tujuan yang mereka rumuskan mewakili kepentingan kolektif masyarakat yang membentuk kekuatan dan tulang punggung aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan? Kondisi-kondisi seperti apa yang mempengaruhi pilihan strategi dan bentuk aksi yang mereka lakukan? Bagaimanakah pilihan terhadap strategi tertentu mempengaruhi orientasi dan tujuan aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan? Dan bagaimanakah konsekuensi pertarungan ide dan praktek tersebut terhadap wujud aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan Cisu yang lahir dalam kancah pertarungan tersebut adalah rangkaian pertanyaan yang menjadi titik tolak penulisan tesis ini.

C. Tinjauan Kepustakaan

Memperhatikan bagaimana masyarakat kasepuhan tersebut menjalankan aksi-aksi kolektif mereka, dan meninjau riwayat aksi-aksi kolektif tersebut dalam kepustakaan yang tersedia mengenai masyarakat kasepuhan dalam lingkungan ekosistem, maka kita menemukan sebuah lubang pengetahuan yang membentuk keterbatasan kepustakaan yang ada berkait dengan tema pembahasan dalam tesis ini. Keterbatasan kepustakaan itu terletak pada cakupan pokok bahasan yang menjadi perhatian dari para peneliti dan aktivis dalam menggambarkan sosok masyarakat yang menjadi perhatian mereka.

Pertama adalah bentuk studi dengan fokus analisis tentang dampak sosial, budaya dan ekonomi yang ditimbulkan oleh kebijakan konservasi Taman Nasional Halimun-Salak dan pertambangan emas PT Antam. Rentang dampak tersebut menyentuh tema-tema seperti persoalan disintegrasi sosial, kemiskinan dan termasuk akibat yang muncul terhadap kedudukan kaum perempuan di dalam

masyarakat adat kasepuhan sekarang ini. Kebijakan pemerintah berkait dengan konservasi dan eksploitasi pertambangan telah ditempatkan sebagai penyebab utama yang menimbulkan dampak yang menjadi kajian masing-masing peneliti (Saptariani, 2011).

Kedua adalah perhatian dan analisis yang berpusat terhadap hak-hak masyarakat adat dan kritisisme terhadap konsepsi hukum yang melatarbelakangi kebijakan penguasaan negara terhadap wilayah hutan dan termasuk pula model dan bentuk kebijakan konservasi yang diterapkan (Galudra 2005 dan Galudra et.al., 2008) Dan ketiga, adalah studi-studi yang berkait dengan dimensi kebudayaan kelompok masyarakat kasepuhan tersebut, termasuk di dalamnya adalah pembahasan tentang tema 'kearifan lokal' yang menjadi *genre* model pembahasan dalam arahan ini (Hanafi et.al., 2004).

Persoalan mendasar yang membentuk lubang pengetahuan dalam kepustakaan yang ada terletak pada ketidakhadiran sosok keagenan dari kelompok masyarakat kasepuhan yang terwujud melalui rangkaian aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan. Pertama bahwa persoalan-persoalan yang muncul di dalam lingkungan masyarakat kasepuhan tersebut ditempatkan seolah-olah sebagai konsekuensi logis atas pengaruh yang diciptakan dari luar, baik pengaruh bersifat negatif kebijakan negara yang membatasi akses masyarakat kasepuhan tersebut terhadap sumberdaya utama mereka maupun pengaruh positif melalui kegiatan advokasi dan pemberdayaan yang dimotori lembaga-lembaga swadaya masyarakat, aktivis lingkungan dan termasuk kalangan akademisi dengan kepedulian mereka masing-masing.

Dalam perspektif ini kelompok masyarakat yang dikaji tampil hanya sebagai obyek tanpa kemampuan menjalankan peran aktif 'keagenan' bersifat transformatif dalam kehidupan mereka, dan termasuk dalam menghadapi masalah yang muncul berkait dengan struktur ekonomi, sosial dan politik yang menekan mereka. Kedua adalah terabaikannya dinamika konflik internal di dalam entitas masyarakat dengan pengandaian mereka memiliki kohesi dan solidaritas horisontal yang kuat dalam berhadapan dengan kekuatan di luar mereka, termasuk kecenderungan menyampingkan pertarungan yang terjadi di antara masing-

masing kelompok di dalam masyarakat adat yang dikaji. Dan ketiga adalah persoalan berkaitan dengan konsepsi 'adat' yang seolah-olah menjadi atribut yang melekat begitu saja tanpa dinamika perkembangan historis dan penciptaan ulang sesuai dengan kondisi permasalahan yang dihadapi oleh masing-masing masyarakat tersebut.

Dengan memperhatikan ketiga hal di atas, tesis ini mencoba menawarkan sebuah pandangan yang mengisi lubang pengetahuan terhadap persoalan berkaitan dengan gerakan masyarakat adat di lingkungan Halimun-Salak sekarang ini. Titik tolaknya berangkat dalam upaya menangkap kembali dimensi keagenan yang tenggelam dalam kepustakaan mengenai dinamika gerakan masyarakat adat yang terjadi dalam lingkungan ekosistem Halimun-Salak. Perkenalan dengan pimpinan adat di wilayah kasepuhan, yaitu Abah Asep Nugraha dari Kasepuhan Sirna Resmi dan Abah Okri dari kasepuhan Cisitu, memberikan kesempatan untuk melihat lebih mendalam bagaimana peran dan kiprah pimpinan adat kasepuhan tersebut memandang persoalan dalam masyarakat mereka dan kaitannya dengan dunia sekitar mereka, termasuk juga dalam cara mereka membangun aksi-aksi kolektif seiring dengan tujuan-tujuan yang hendak mereka capai dalam rangkaian aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan.

Apa yang kemudian terjadi dalam pertarungan ide dan praktek sekitar masalah penguasaan sumberdaya kehidupan masyarakat (tanah dan hutan) yang menempatkan kelompok masyarakat kasepuhan di satu sisi dan agen-agen negara di sisi lainnya? Dan bagaimanakah konsekuensi pertarungan ide dan praktek tersebut terhadap wujud aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan Cisitu yang kemudian lahir dalam kancah pertarungan tersebut adalah rangkaian pertanyaan yang penting untuk dicari dalam upaya menangkap kiprah keagenan dari individu dan pimpinan masyarakat kasepuhan tersebut dalam pengalaman aksi-aksi kolektif mereka.

C.1. Masalah Pertarungan Sumber Daya

Sebagai upaya memperkaya kepustakaan dalam bidang ini, dan memahami bagaimana pengalaman aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan dan khususnya tindakan para pemimpin mereka dalam ranah kontemporer gerakan masyarakat adat di Indonesia, saya mencoba menempatkan gerak dinamik aksi-aksi kolektif masyarakat kasepuhan dibawah pimpinan mereka ketika mereka berhadapan dengan struktur obyektif yang ada di sekitar mereka dalam perspektif teori strukturasi yang dikemukakan Anthony Giddens (Anthony Giddens, 1984). Dalam perspektif teori strukturasi ini, pokok permasalahan yang terjadi dalam sejarah kontemporer masyarakat kasepuhan tersebut dapat dilihat ketika tanah sebagai sumber (*resources*) yang sangat berharga dari segi ekonomi, politik, budaya dan agama berbenturan dengan banyak aturan (*rules*) yang menjadi pedoman bagi para aktor untuk bertindak dalam hal penguasaan efektif terhadap sumber-sumber yang terkandung dalam sumberdaya di lingkungan ekosistem Halimun-Salak. Struktur sosial masyarakat kasepuhan sejak lama telah menempatkan tanah yang dimiliki baik secara komunal maupun pribadi sebagai bagian dari dirinya sendiri, dan aturan-aturan yang ada pada dasarnya berkisar pada hak penguasaan baik secara fisik maupun secara ekonomi seperti dicerminkan dalam praktek ritual dan konsepsi mereka tentang adat.

Kenyataan ini menegaskan sebuah posisi yang diungkapkan dalam analisis Van Vollenhoven bahwa struktur sosial masyarakat adat di Indonesia terdiri dari tanah yang dimiliki jauh sebelum ada kolonialisme Belanda dan Pemerintah Indonesia, termasuk dalam kaitan dengan aturan-aturan kepenguasaan atas tanah secara fisik dan ekonomi dalam praktek dan konsepsi adat mereka. Tetapi dengan kemunculan negara modern, yang diwakili oleh kolonialisme Belanda sejak akhir abad 19 dan awal abad 20, muncul kemudian klaim lain atas tanah (*resources*) yang sebelumnya hanya berhubungan dengan norma dan aturan adat, dengan norma dan aturan dari luar yang diwakili negara kolonial (dengan pemikiran hukum positif Eropa) ketika mereka mengeluarkan prinsip *domein-verklaring* dalam undang-undang agraria pada tahun 1870 (Safitri, 2010). Apabila konsepsi lama mewakili kepentingan masyarakat adat dengan hak ulayatnya, maka prinsip dan

norma baru yang dikenalkan berpihak pada kepentingan kolonial dan pengusaha perkebunan. Dalam kondisi kontemporer sekarang di Indonesia, termasuk dalam kaitan ini dengan pengalaman kontemporer masyarakat kasepuhan, kekacauan banyak *rules* terhadap satu *resources* itu tetap menjadi gambaran tak terpisahkan dari benturan yang terjadi di Indonesia sekarang ini.

Dalam perkembangan sejarah konflik pertanahan di Indonesia pasca-reformasi, kontestasi banyak norma/aturan untuk merebut satu sumberdaya yang tersedia memberikan gambaran tentang sejarah kekalahan dan ketidakberdayaan kelompok masyarakat adat dengan hak-hak ulayat mereka, dan termasuk para petani di pedesaan yang berhadapan dengan kepentingan-kepentingan eksploitasi ekonomi modern di lingkungan hidup mereka (Anton Lucas & Carol Warren, 2003). Ketidakberdayaan ini bagaimanapun bukan merupakan titik akhir dari dinamika aksi-aksi kolektif yang terjadi dalam perebutan sumberdaya di lingkungan ekosistem Halimun-Salak sekarang ini. Perkenalan dengan pimpinan adat di wilayah kasepuhan menunjukkan kenyataan bahwa mereka bukan sekedar subyek tak berdaya dalam perkembangan yang terjadi dalam lingkungan sekitar mereka. Dengan menempatkan para pimpinan tersebut dalam relasi dinamis posisi keagenan dari aktor-aktor sosial dengan struktur yang melingkupi dunia sekitar para aktor, kita dapat menangkap bagaimana dinamika perubahan dan sekaligus ‘keinginan melakukan perubahan’ dari para aktor yang terlibat, dan juga bagaimana ‘inovasi’ pengatasan masalah yang ditimbulkan dalam kontestasi yang terjadi selama ini terwujud dalam rentang waktu (*duree*) sepanjang aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan.⁵ Menangkap bagaimana ‘inovasi-inovasi’ itu

⁵ Giddens dalam kaitan ini memberikan sebuah sumbangan penting bagi peneliti yang mencoba menangkap kembali posisi subyek atau agen yang telah disingkirkan sosoknya dalam pemikiran strukturalisme Prancis dan fungsionalisme Talcot Parson di Amerika Serikat. Tetapi pada saat yang sama Giddens tidak terjebak dalam *voluntarisme* ekstrim yang memandang dunia sosial sebagai produk interaksi para aktor-aktor sosial di dalamnya. Giddens tetap menekankan bahwa agen atau subyek tetap berada dalam lingkup struktural yang membentuk jati diri mereka, dengan pada saat yang sama mengembangkan fungsi dan proses reproduksi sosial yang dilakukan para aktor-aktor sosial dengan pengalaman dan latar belakang perubahan-perubahan cepat yang membentuk kehidupan masyarakat Kasepuhan. Kerangka teori strukturasi Giddens, memberikan sebuah ‘kesinambungan struktur dan sekaligus reproduksi sistem sosial tempat agen-agen melakukan aktivitas dan tindakan mereka’. Giddens menguraikan penjelasannya tentang bagaimanakah sosok agen sosial itu dengan mengaitkan persoalan keagenan aktor-aktor sosial dalam kaitannya dengan kapasitas mereka melakukan transformasi diri, dan lingkungan sosial

muncul dalam ranah kontestasi yang terjadi dalam beberapa tahun terakhir di lingkungan masyarakat kasepuhan adalah tujuan utama yang menjadi dasar penulisan dan sekaligus membatasi pokok permasalahan dan sekaligus harapan memberikan sumbangan terhadap kepustakaan yang ada mengenai masyarakat kasepuhan di lingkungan ekosistem Halimun.

C.2. Dalam Belunggu Otentisitas

Diluar kepustakaan yang ada tentang masyarakat kasepuhan di wilayah ekosistem Halimun Salak dan perspektif teoritis yang digunakan, kita perlu memperhatikan pula isu-isu penting yang terkait dalam dalam kepustakaan yang melihat bagaimana konstruksi tentang *indigeneity* dan gerakan masyarakat adat berkembang dalam beberapa dekade terakhir ini di Indonesia. Dalam proses kelahirannya, Sandra Moniaga telah menyampaikan sebuah dinamika menarik tentang bagaimana pemikiran mengenai konsep masyarakat adat berkembang. Sebagai sebuah konsep, penetapan istilah masyarakat adat terjadi pada tahun 1993 dalam pertemuan di Tana Toraja (Sulawesi Selatan) yang memberikan definisi masyarakat adat sebagai ‘masyarakat yang memiliki asal-usul dari satu wilayah geografis tertentu dan satu sistem nilai, ideologi, ekonomi, politik, budaya dan pengelolaan tanah yang khas (Moniaga, 2010: 310). Bagaimanapun implementasinya dalam praktek bukan tanpa masalah. Beberapa penulis telah menguraikan keprihatinan mereka terhadap konsekuensi esensialisme yang menjadikan masyarakat adat sebagai konsep yang mewakili komunitas-komunitas yang terisolasi sebagai masyarakat yang statis tanpa perubahan dan bahkan mengukuhkan ketimpangan struktural dalam perjuangan masyarakat adat. Sangaji menjelaskan bahwa apabila definisi tentang masyarakat adat diidealisasikan dalam bentuk seperti dinyatakan pada kongres tahun 1993, maka masih terdapat potensi yang menjadikan masyarakat adat ‘seolah-olah dipahami secara statis, seolah-olah

mereka berada, dalam rentang waktu dan tempat tertentu. Tindakan setiap mahluk dengan demikian harus dilihat sebagai satu (*duree*), atau satu rangkaian tindakan yang dibentangkan dalam dimensi ruang dan waktu yang panjang dengan konsekuensi-konsekuensi tertentu.

sistem nilai, ideologi, ekonomi, politik, budaya dan wilayah masyarakat adat merupakan suatu yang berdiri sendiri dan terisolasi dari pengaruh sistem nilai manapun' (Sangaji, 2010: 350).

Senada dengan Sangaji, Li dalam buku yang sama mengkhawatirkan 'lensa hijau' yang dibebankan kepada masyarakat adat dalam artikulasi politik mereka. Secara eksplisit ia menyatakan pandangannya:

Saya juga cemas mengenai pengertian adat melalui sebuah lensa hijau dan konservasionis, yang tampak bagi saya sebagai berada di luar tuntutan umum rakyat perdesaan untuk mendapatkan akses ke tanah untuk produksi yang berorientasi pasar serta akses ke fasilitas modern seperti jalan, sekolah dan kerja pemerintahan. Konservasi harus menjadi beban yang ditanggung bersama bukan ditanggung secara tidak proporsional oleh penduduk yang terpinggirkan...Bagi saya masalah yang paling signifikan yang secara potensial dapat ditanggapi oleh wacana adat, yakni: akses puluhan juta penduduk perdesaan Indonesia kepada tanah dan sumber daya alam, yang terhadapnya mereka bergantung melalui hak-hak adat mereka (hlm. 405).

Tidak dapat disangkal memang seperti diuraikan Henley dan Davidson bahwa kebangkitan adat telah membawa pula persoalan-persoalan tentang 'pengucilan etnis dan juga alasan pembenaran atau justifikasi atas kekerasan etnis' dalam politik Indonesia kontemporer. Termasuk juga peran elit politik di tingkat lokal yang 'membajak potensi adat yang semakin menguat demi keuntungan pribadi' (hlm. 6-7). Tetapi ini baru memberikan cerita satu sisi dari keseluruhan persoalan berkait dengan persoalan indigenitas dalam kebangkitan politik adat di Indonesia.

Terlepas dari nada khawatir seperti disampaikan Sangaji dan Li, tidak terhindarkan bahwa sejarah gerakan masyarakat adat dalam dua dekade terakhir di Indonesia menunjukkan bahwa laju advokasi terhadap kelompok-kelompok masyarakat yang tersingkir akses dan hak-hak mereka terhadap sumber daya justru mengalami pertumbuhan dan perkembangan pesat justru dalam konteks penerapan 'lensa hijau' dan gagasan konservasionis berkait dengan 'kearifan budaya lokal' yang harus 'dilindungi' dan 'dipertahankan'. Meminjam uraian

Afif dan Lowe, bentuk politik seperti itu pada akhirnya menjadi alternatif yang lebih mungkin setelah kehancuran politik kelas dengan munculnya rejim Orde Baru dan kehancuran gerakan kiri di Indonesia pasca penghancuran gerakan kiri dan organisasi PKI (Afif dan Lowe, 2007). Affif dan Lowe menyatakan bahwa:

Indigeneity emerged at the intersection of a series of state and institutional practices and ways of knowing that shaped the possibilities for what science, advocacy, and community could be in Indonesia. Decisions about representing community were made in particular contexts...To argue that Indonesians were actively negotiating particular problems facing them at the turn of the millennium should not prevent us from understanding the problems in-and-of-themselves as constitutive of a particular subjectivity. It is precisely this tracking of solution-seeking thought, in fact, that reveals the subjectivities and processes at stake.

Wacana yang dilontarkan pemimpin adat kasepuhan dalam acara ritual seren taun dan percakapan dengan penulis menunjukkan pentingnya untuk menggali lebih dalam lagi ‘particular context’ yang melahirkan ‘particular subjectivity’ yang memberi bentuk dan isi terhadap kombinasi ‘lensa hijau’ dengan kesejahteraan masyarakat. Uraian Affif dan Lowe berkait dengan persoalan gerakan masyarakat adat dalam pengalaman Indonesia justru mendorong kita untuk mempertanyakan mengapa upaya sebuah kelompok masyarakat mendapatkan akses terhadap sumberdaya dan cita-cita kesejahteraan harus membawa pula keunikan budaya dan tradisi serta wacana kearifan tradisional dalam lensa hijau di dalamnya?

Disini saya teringat kembali percakapan awal sebelum saya memulai mendalami persoalan yang terjadi di wilayah kasepuhan dengan seorang pejabat jajaran Badan Pertanahan Nasional di kabupaten Lebak yang mengungkapkan pandangan pribadinya tentang kondisi dan keberadaan masyarakat kasepuhan Cisit. ‘Sepertinya kehidupan mereka tidak terlalu berbeda dengan kita,’ demikian kesan pribadi yang disampaikan kepada saya.⁶ Percakapan seperti ini nampaknya mendapatkan gambaran nyata saat saya berada dalam lingkungan tersebut.

⁶ Diskusi dengan Kepala BPN Kab. Lebak. 8 November 2010.

Pandangan sekilas terhadap bukti-bukti fisik tentang kehidupan masyarakat kasepuhan Cisitu memberikan gambaran bagaimana perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam waktu beberapa dekade ini telah menampilkan bahwa masyarakat tersebut bergerak dalam dinamika yang hampir sama dengan kehidupan masyarakat lainnya di luar kasepuhan tersebut. Pertanyaannya adalah mengapa harus 'ada perbedaan' yang membuat eksistensi masyarakat tersebut secara ontologis sah untuk menyanggah status sebagai 'masyarakat adat'? Apakah untuk tetap menduduki posisi sebagai masyarakat adat masyarakat itu harus tetap setia dengan praktek ekonomi subsisten, isolasi geografis dan demografis, dan kesetiaan melekatkan segala simbol tentang keunikan diri yang dalam kaitan ini membedakan sosok mereka dengan kehidupan lain di luar masyarakat mereka?

Dalam kaitan ini, dengan bertolak pada refleksi Jeffrey Sisson tentang bagaimana konstruksi tentang *indigenity* muncul dalam wacana kontemporer tentang masyarakat adat, tak terhindarkan sebuah bayang-bayang 'penindasan otentisitas' terhadap praktek kebudayaan, ekonomi, sosial, dan politik dalam wacana 'primitivisme' dan 'keterbelakangan' ketika berbicara tentang sosok masyarakat kasepuhan Cisitu muncul dalam percakapan. Seperti diingatkan Sisson dalam refleksinya tentang bagaimana wacana dan konstruksi tentang 'indigenism' muncul dalam percakapan publik, kebijakan pemerintah, media dan literatur akademis, bayangan tentang otentisitas yang melekat pada sosok masyarakat adat tidak lain adalah 'rasisme dan primitivisme dalam bentuk baru'. Lebih lanjut Sisson mengemukakan:

Oppressive authenticity requires that the distinctions between 'native' and 'setler' be continuously reproduced, although always in new guises. Racial and evolutionary categories continue to inform this process. Indigenous people are expected to be essentially 'other' and to manifest this otherness in natural and visible ways. To be naturally other is to remain part of the landscape, to be intimately linked to the ecology of the country like trees and rivers and animals. It is to be primitive, to live simply and close to nature (Sisson, 2005: 37).

Jelas bahwa kebiasaan menegaskan sebuah identitas berbeda tentang sosok masyarakat adat, dan evaluasi apabila perbedaan itu tidak tampak seperti dalam percakapan tentang profil masyarakat kasepuhan itu dengan pejabat BPN di kabupaten Lebak adalah sebuah rantai wacana yang pada akhirnya telah menjadi belenggu terhadap bagaimana masyarakat itu harus ‘tampak’ berhadapan dengan masyarakat luar mereka yang lebih berkuasa dan kuat secara politik dan ekonomis. Dan pada akhirnya mempengaruhi sifat dan bentuk artikulasi politik adat dalam wujud aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan.

Dalam upaya mendapatkan ‘pengakuan formal’ terhadap status mereka sebagai ‘kelompok masyarakat adat’ dan ‘hak-hak yang ada di dalamnya’, para pemimpin di kasepuhan tersebut telah berada dalam situasi untuk membangun otentisitas budaya dan identitas mereka seperti yang menjadi kekhawatiran para sarjana berkait dengan politisasi adat dalam panggung politik kontemporer Indonesia. Persoalannya dengan demikian tidaklah sesederhana argumentasi yang menyatakan bahwa artikulasi politik adat adalah sebuah bentuk gerakan yang pada akhirnya mengaburkan persoalan-persoalan lebih fundamental berkait dengan beragam ketimpangan struktural dalam struktur masyarakat adat itu sendiri, seperti relasi kelas dan gender yang menjadi dasar munculnya kritisisme terhadap artikulasi politik adat. Di sini kita mendapatkan gambaran tentang proses dialektis yang tercipta antara kelompok masyarakat kasepuhan tersebut sebagai agency yang melakukan transformasi dan perubahan dalam masyarakat berhadapan dengan struktur obyektif kelembagaan dan aturan-aturan yang mengharuskan kehadiran sosok indigenitas bukan hanya bagi diri mereka sendiri, tetapi juga wujud penampakannya keluar. Penetapan SK Bupati yang menyebutkan bahwa masyarakat kasepuhan tersebut sebagai masyarakat adat dengan sejarah dan tradisi khusus di lingkungan wilayah kabupaten Lebak menegaskan hal ini. Bahwa untuk mencapai cita-cita kesejahteraan dalam perjuangan kelompok masyarakat tersebut, dibutuhkan terlebih dahulu pengakuan atas status mereka sebagai masyarakat adat sebelum pemerintah dapat menetapkan kebijakan atas

hak komunal mereka atas tanah.⁷ Dalam kaitan ini, agenda politik pengakuan menimbulkan persoalan bahwa apabila pada satu sisi perjuangan masyarakat adat memiliki cita-cita dan tujuan panjang pada distribusi kesejahteraan, tapi disisi lain mereka harus berangkat pada satu bentuk identitas yang menjadikan tuntutan tersebut seolah-olah bersifat eksklusif hanya bagi kelompok masyarakat tersebut (bdk. Hobson, 2003).⁸

D. Kegiatan Penelitian

Informasi dan bahan yang saya gunakan dalam penulisan tesis ini telah berkembang dari kegiatan penelitian dan agenda-agenda pemberdayaan yang dilakukan bersama tim sosiologi perdesaan UI dalam kerjasama dengan Badan Pertanahan Nasional Republik Indonesia (BPN-RI) sejak bulan Januari sampai dengan Desember 2010. Dalam rentang waktu tersebut, tim sosiologi perdesaan telah mencoba mengumpulkan data dan informasi mengenai perkembangan mutakhir masyarakat perdesaan di beberapa tempat seperti Jawa Barat, Banten dan Nusa Tenggara Timur. Perhatian secara khusus terhadap isu masyarakat adat yang menjadi perhatian dalam penulisan tesis ini muncul pertama kali dalam kunjungan bersama aparat-aparat BPN-RI pada bulan Februari 2010 di Kasepuhan Sinar Resmi, Kabupaten Sukabumi, Jawa Barat dan kemudian kasepuhan Cisitu, Kabupaten Lebak.

Kedua wilayah kasepuhan tersebut menjadi pilihan berkait dengan soal praktis pada bagaimana jalinan kontak antara masyarakat kasepuhan dan lembaga BPN

⁷ Dalam diskusi yang saya hadiri bersama pejabat BPN Kabupaten Sukabumi dan Abah Asep sebagai pemimpin masyarakat adat kasepuhan Sinar Resmi, pejabat BPN mengulang kembali tata aturan yang membatasi wewenang mereka untuk tidak dapat memenuhi harapan penetapan tanah komunal bagi kelompok masyarakat tersebut sebelum keluarnya peraturan pemerintahan daerah yang memberikan penetapan status mereka sebagai masyarakat adat.

⁸ Accaioli mengemukakan bahwa pada awal lahirnya gerakan masyarakat adat di Indonesia melalui pembentukan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) dalam kongres pertama mereka, perjuangan masyarakat adat telah ditetapkan dalam upaya mendapatkan pengakuan terhadap artikulasi sosial dan politik masyarakat adat. Dan meskipun dalam kongres kedua tuntutan pergerakan mereka bukan lagi sekedar tuntutan pengakuan, tetapi juga pada penghormatan dan perlindungan hukum bagi masyarakat adat di Indonesia, namun gaung tuntutan pengakuan tidak sama sekali hilang dalam praktek perjuangan mereka (Accaioli, 2010: 323-324).

yang telah terjalin sebelumnya, baik di kabupaten Sukabumi maupun di kabupaten Lebak. Percakapan-percakapan menarik bersama pimpinan adat dalam pertemuan tersebut telah mendorong saya untuk mengangkat persoalan tentang aksi-aksi kolektif mereka dan strategi para pemimpin dalam perjuangan mendapatkan akses terhadap hak-hak atas tanah yang sekarang berada dalam kontrol pengelola Taman Nasional Halimun-Salak. Awalnya saya hendak memfokuskan perhatian pada bagaimana sistem dan konsepsi budaya yang berlaku dalam masyarakat kasepuhan terhadap tanah. Tetapi sebagai bagian dari tim sosperdes dalam kerjasama dengan BPN-RI telah menyulitkan saya untuk bergerak lebih leluasa masuk dalam kehidupan sehari-hari masyarakat setempat. Pergaulan dan komunikasi saya menjadi terbatas pada lingkungan para pimpinan masyarakat adat yang mendampingi dan sekaligus menjauhkan saya dari kehidupan orang-orang biasa di lingkungan kasepuhan tersebut. Bagaimanapun kebersamaan dengan mereka dan percakapan biasa sehari-hari mendorong saya untuk lebih memahami sosok-sosok pimpinan ini dan peran mereka sebagai pemimpin adat dan sekaligus dalam menjalankan aksi-aksi kolektif berhadapan dengan agen-agen negara.

Informasi-informasi yang saya dapatkan banyak bersumber dari diskusi-diskusi antara pimpinan adat, aparat BPN yang ikut ke lapangan dan tim sosperdes. Selain mengajukan pertanyaan sebagai bahan diskusi, saya mencoba memperhatikan bagaimana suasana yang tercipta dalam diskusi-diskusi tersebut. Saya melempar pertanyaan dan kemudian mengamati diskusi-diskusi dalam percakapan yang muncul diantara mereka. Memang tidak dapat dihindarkan bahwa diskusi dan percakapan mengalir tanpa arah dan tanpa memberikan jawaban terhadap pertanyaan yang saya lemparkan.

Dalam beberapa kesempatan, saya melakukan wawancara mendalam terhadap tokoh pimpinan di dalam masyarakat kasepuhan di Sinar Resmi dan Kasepuhan Cisitu, kabupaten Lebak, yaitu Abah Asep dan Abah Okri berkait dengan posisi mereka sebagai pimpinan adat di kasepuhan masing-masing, dan khususnya pengalaman sebagai pemimpin adat dan kaitannya dengan konflik yang terjadi di lingkungan kasepuhan tersebut. Di luar wawancara mendalam, informasi menarik

dan penting lebih banyak muncul melalui percakapan-percakapan biasa sehari-hari tanpa menulis dan merekam dihadapan mereka. Tujuan saya dalam percakapan-percakapan dan wawancara mendalam adalah mencoba membangun sebuah *life-history* yang memberi gambaran tentang bagaimana posisi dan peran dari kedua tokoh pimpinan adat tersebut dalam lingkungan kehidupan mereka, dan termasuk juga relasi-relasi mereka dengan pihak-pihak di luar kasepuhan tersebut. Dan dalam langkah ini saya mencoba ‘menyelami dunia dalam’ para aktor yang terlibat dalam rentang kontestasi yang ada (Emmerson, 1995).

Penyelaman terhadap dunia dalam ini menghasilkan apa yang disebut sebagai *personal narrative* melalui percakapan-percakapan dan wawancara dan juga dokumen-dokumen tertulis yang disusun langsung oleh informan utama. Informasi seperti ini memiliki kegunaan penting dalam mempelajari kaitan antara sosok individual dan dunia sosial mereka, dan juga dinamika sosial dan budaya yang mana individu membentuk diri mereka sebagai aktor-aktor sosial. Analisa terhadap bentuk *personal narrative* menjadi alat efektif dalam memahami (1) hubungan agensi dan tindakan sosial individu dalam kaitannya dengan pembentukan pembentukan diri (*selfhood*) dalam dan melalui hubungan sosial dan kelembagaan yang secara historis spesifik; (2) kondisi kultural yang membentuk konstruksi naratif masing-masing individu dalam penyampaian tentang apa yang mereka anggap persoalan penting dan tidak penting untuk disampaikan dan (3) adalah karakter mendalam terhadap subyektivitas sosok individu aktor sosial (Maynes, Pierce dan Laslet, 2008).

Diluar observasi terlibat dan wawancara mendalam yang saya lakukan, khususnya berkait dengan sosok Abah Okri dari kasepuhan Cisitu, saya mendapatkan informasi yang sangat berguna melalui dokumentasi surat-menyurat yang ditulis oleh pimpinan adat tersebut. Sistem dokumentasi yang diterapkan kasepuhan tersebut sangat mengesankan, lengkap dengan penomoran indeks surat dan sistem penyimpanan yang masih mendokumentasikan berkas (baik dokumen maupun surat) sampai empat dekade kebelakang menyusur pada tahun 1960an dalam bentuk dokumen jual beli tanah di antara penduduk kasepuhan Cisitu, baik dengan penggunaan uang maupun pertukarang dengan hewan kerbau. Sistem

dokumentasi ini juga yang menjadi basis konstruksi yang saya buat tentang bagaimana dinamika kontestasi yang terjadi dalam rentang satu dekade memasuki tahun 2000-an.

Kedekatan yang terbangun antara saya dan para informan, khususnya pimpinan adat setempat, tidak terhindarkan menghasilkan sebuah ‘intervensi’ keterlibatan saya sebagai peneliti. Bentuk peristiwa yang mewakili bagaimana ‘intervensi’ ini terjadi ketika Abah Asep sebagai pimpinan adat kasepuhan Sinar Resmi meminta bantuan saya mencari dana tambahan untuk pelaksanaan upacara seren Taun di kasepuhan Sinar Resmi pada bulan Juli 2010. Meski jauh dari cukup, dengan berbagai cara pada akhirnya tersedia dana yang sedikit banyak membantu Abah Asep dalam pelaksanaan ritus seren taun. Dan dalam kaitan ini saya mendapatkan pengalaman tentang bagaimana ‘beban’ yang dihadapi seorang pimpinan adat dalam memobilisasi sumber daya menjalankan ritus penting dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut.

Dengan menyadari segala keterbatasan lingkup dan konstruksi makna yang akan dibangun, saya perlu pula menjelaskan posisi ‘pandangan seperti negara’, meminjam istilah James C. Scott, yang membayangi pemikiran saya dalam rangkaian pertemuan dengan kelompok-kelompok masyarakat tersebut (Scott, 1999).⁹ Keinginan untuk segera mendapatkan sebuah model yang diterapkan secara umum, sebagaimana layaknya kebijakan yang dikeluarkan negara, dan konteks persoalan beragam dari tempat-tempat yang dikunjungi menghantui pemikiran, terutama tentang bagaimana dampak yang mungkin muncul apabila sebuah model umum sebagai tambahan dari peraturan yang telah keluar diberlakukan secara merata di berbagai tempat di Indonesia. Meskipun saya memiliki optimisme dan keyakinan tentang manfaat positif berkait dengan tujuan penerapan peraturan dan agenda kebijakan yang dikeluarkan BPN-RI, tetapi ragam persoalan yang saya temui di berbagai tempat yang dikunjungi tetap

⁹ Seperti yang diingatkan Scott, kesan tentang ambisi-ambisi engineering dari teori-teori ilmiah (pembangunan) yang akhirnya terjungkal oleh sifat ‘unpredictability’ dari pengalaman praktis masyarakat dalam kehidupan sehari-hari mereka muncul berkait dengan upaya Badan Pertanahan Nasional Republik Indonesia mencari model terbaik tentang ‘bentuk hak’ yang relevan dengan kondisi Indonesia mutakhir saat ini.

menjadi bayang-bayang yang memberikan kecemasan tentang konsekuensi sebuah kerangka kebijakan bersifat umum dalam mengatasi konteks persoalan yang seringkali lekat dengan situasi dan pengalaman masyarakat di masing-masing tempat yang saya kunjungi.

Dalam kaitan ini terdapat persoalan seperti dikemukakan dengan baik oleh Tania Murray Li dalam apa yang disebutnya sebagai sebuah *will to improve* terhadap kehidupan masyarakat yang penulis kunjungi sesuai dengan gagasan-gagasan yang ada dalam benak penulis tentang bagaimana seharusnya masyarakat yang sedang dikajinya dapat mengembangkan diri. Seperti dikatakan Li bahwa ‘banyak pihak memiliki *will to improve* tersebut, mulai dari pejabat kolonial, misionaris, pejabat negara, politis, birokrat, lembaga donor dan termasuk juga para akademisi dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat’ (Li, 2007: 4-5).¹⁰ Baik dalam merancang sebuah rencana implementasi kebijakan penetapan tanah terlantar dan re-distribusi yang dicanangkan BPN-RI dan khususnya terhadap pilihan topik yang menjadi pembahasan tesis di program magister Antropologi FISIP UI, saya selalu berusaha untuk menyadari bahwa dirinya adalah bagian dari ‘para pihak’ yang disebut Li dalam karyanya.

E. Sistematika Tesis

Penulisan tesis ini terbagi dalam tujuh bab yang masing-masing memberikan gambaran tematis tentang fokus perhatian yang menjadi penulisan tesis ini. Setelah bab pendahuluan ini, dalam bab dua saya menjelaskan terlebih dahulu sebuah kerangka masalah yang melingkupi persoalan yang muncul di lingkungan ekosistem Halimun-Salak. Analisis dan uraian bertumpu pada perkembangan struktur ekonomi dan politik di lingkungan ekosistem Halimun Salak dan

¹⁰ Peringatan Li adalah tentang kemungkinan ‘gap’ antara apa yang diharapkan dan apa yang sesungguhnya kemudian dihasilkan. Kalkulasi tentang apa yang ingin diciptakan atas subyek-subyek yang menjadi ‘tujuan akhir’ peningkatan situasi kehidupan mereka bisa jadi tidak berjalan seperti direncanakan, tetapi kalkulasi itu seringkali bersifat kukuh dan ‘keras kepala’ untuk terus menghasilkan skema perbaikan yang diyakininya.

konsekuensinya bagi kelompok-kelompok masyarakat, khususnya masyarakat kasepuhan yang tinggal di wilayah ekosistem tersebut.

Selanjutnya dalam bab tiga, pokok bahasan beralih pada dinamika sosial ekonomi yang menggambarkan perkembangan terakhir di kasepuhan Cisitu tempat penelitian ini dilakukan yang dilanjutkan dengan pembahasan terhadap sosok pimpinan kasepuhan tersebut dalam bab empat dan bab lima, dengan melihat peran dan fungsi para pemimpin adat di lingkungan kasepuhan dan sekaligus kaitan kepemimpinan lokal dengan persoalan politik lokal yang di propinsi Banten yang menjadi ruang bergerak para pimpinan adat kasepuhan. Dalam bab enam, saya menguraikan tentang bagaimana kiprah dan peran pimpinan adat di kasepuhan Cisitu dalam pergesekan-pergesekan yang terjadi dalam kehidupan internal masyarakat maupun antara masyarakat kasepuhan tersebut dengan wakil-wakil negara di luar mereka dalam pertarungan merebut dan mendapatkan akses terhadap sumberdaya ekonomi utama di lingkungan yang diklaim sebagai bagian dari milik masyarakat adat. Bab ini membahas tentang langkah dan strategi pimpinan adat kasepuhan dalam membangun kerjasama dengan kekuatan-kekuatan dari kalangan masyarakat sipil—khususnya LSM—melalui kegiatan pemetaan dengan tujuan memperjuangkan pengakuan secara formal masyarakat mereka di lingkungan pemerintah daerah. Dalam bab penutup, yaitu bab tujuh, saya kembali menguraikan tentang bagaimana diskusi tentang pembentukan ‘keagenan’ sebagai tema sentral penulisan tesis ini dengan berpijak pada persoalan-persoalan pokok yang muncul di kasepuhan Cisitu dan juga dalam perbandingannya dengan kelompok masyarakat adat lainnya.

BAB II

SEBUAH DUNIA DALAM LENSA HIJAU

Bayangkanlah diri anda sebagai seorang pelancong yang mempersiapkan sebuah wisata ekologis dan budaya yang sekarang menjadi trend populer industri wisata kontemporer. Sebagai penduduk di sebuah kota besar, anda memutuskan menikmati sebuah bentuk lain diluar kebiasaan sehari-hari dalam belunggu kesibukan hiruk-pikuk masyarakat perkotaan. Lalu anda mencoba mencari informasi dan berselancar di dunia maya mencari kemungkinan menarik dari belantara informasi yang mungkin anda temukan. Masukan *entry* 'halimun' dan 'wisata' dalam mesin pencarian dan tambahkan juga *entry* 'masyarakat kasepuhan' untuk memperkaya nuansa dan pengalaman wisata kita. Di layar komputer akan segera bermunculan ragam informasi, mulai blog pribadi para pelancong sebelum anda dengan tulisan pengalaman menarik mereka, *feature* di media cetak lengkap dengan foto-foto menarik menggambarkan keindahan kawasan ekosistem Halimun-Salak dan kehidupan yang kaya dengan tradisi dari masyarakat kasepuhan yang tinggal di dalam wilayah ekosistem tersebut.

Ekosistem Halimun-Salak sekarang ini merupakan sebuah kawasan hujan tropis terbesar di Indonesia. Setelah pemekaran propinsi Banten dan Jawa Barat pada tanggal 17 Oktober 2000, ekosistem itu telah terbagi dua dalam tatanan administratif berbeda. Dan dalam lingkup kabupaten, kawasan itu berada dalam lingkup administrasi tiga kabupaten, masing-masing Lebak, Bogor dan Sukabumi, dengan luas wilayah mencapai sekitar 208,726.86 hektar yang masing-masing terbagi di kabupaten Lebak (71,626.883 hektar); kabupaten Bogor (41,491.956 hektar) dan kabupaten Sukabumi (98,344.825 hektar). Dan penduduk yang tinggal di sekitar kawasan mencapai sekitar 606.375 jiwa yang tersebar masing-masing di kabupaten Bogor (296.138 jiwa); Kabupaten Sukabumi (155.345 jiwa) dan Kabupaten Lebak (154.892 jiwa). Mereka tinggal tersebar di antara 141 desa dan 348 kampung-kampung dibawah 28 administrasi kecamatan (9 kecamatan di

Kabupaten Bogor, 8 kecamatan di Kabupaten Sukabumi, dan 11 kecamatan di Kabupaten Lebak) (TNHS, 2008: 7-8).

Di luar batas administrasi tersebut, kawasan ekosistem Halimun-Salak memang merupakan kawasan yang layak dikunjungi. Topografi wilayahnya mencakup tiga jenis ekosistem utama kawasan tersebut, yang masing-masing terdiri dari wilayah hutan hujan dataran rendah pada ketinggian 500-1000 mdpl, hutan hujan dataran tinggi pada ketinggian 1000-1500 mdpl, dan hutan hujan pegunungan pada ketinggian 1500-1929 mdpl. Sebagai hutan tropis, kawasan itu memiliki tingkat curah hujan rata-rata bulanan di atas 100 mm yang menjadikan wilayah tersebut sebagai kawasan beriklim basah dengan suhu rata-rata bulanan antara 19,7 derajat Celsius sampai dengan 31,5 derajat Celsius.



Gambar 1. Jenis hutan atas (kiri) dan hutan bawah (kanan) yang terdapat dalam kawasan ekosistem Halimun. *Team Endangered Species GHSNPMP-JICA*

Kawasan itu juga menjadi tempat tinggal bagi Badak Jawa (*Rhinoceros Sondaicus*), Harimau Jawa (*Panthera Tigris Sondaicus*) dan Elang Jawa (*Spizaetus Bartelesi*) yang dianggap hampir punah, diiringi dengan keberadaan 50% jenis burung di Jawa dan Bali, 61 jenis mamalia, 27 jenis amfibi, 50 jenis reptilia dan 26 jenis capung. Selain demografi fauna yang menghuni kawasan tersebut, disebutkan juga sekitar 700 jenis tumbuhan berbunga hidup dalam

lingkungan ekosistem Halimun-Salak (Taman Nasional Halimun Salak-TNHS, 2008: 7). Ringkasnya, kekayaan ragam hayati tersebut dan sekaligus keberadaan hewan dan tumbuhan langka yang tinggal dalam kawasan tersebut menjadi salah satu daya tarik yang ditawarkan dalam brosur-brosur wisata ekologis tentang Halimun-Salak.

Sebagai catatan tambahan, kehidupan ekosistem Halimun-Salak memiliki hubungan dengan kehidupan sehari-hari anda sebagai warga ibukota Jakarta. Kawasan ekosistem itu memiliki fungsi penting sebagai kawasan serapan air di tiga zona, yaitu zona penyangga (Halimun dan sekitarnya), zona Bogor dan zona Jakarta. Dan Halimun-Salak juga menjadi kawasan yang menjadi hulu sungai dari lebih kurang 50 sungai yang mengalir ke bagian utara dan selatan wilayah Pulau Jawa. Sebagai penduduk Jakarta, anda mungkin mengenal tiga sungai besar yang mengalir di sekitar anda tinggal, yaitu Sungai Cisadane, Sungai Cimandur dan Sungai Cibareno. Masing-masing memiliki hulu sungai di Halimun Salak. Kawasan Halimun-Salak memberikan arti penting ketersediaan air bukan saja pada kawasan itu sendiri (on-site) tapi juga lingkup wilayah di luar kawasan (off-site) sampai wilayah perkotaan besar Jakarta melalui jaringan sungai dari hulu sampai ke hilir.

Selanjutnya, selain menikmati wisata ekosistem Halimun-Salak, anda juga ingin mengetahui kehidupan berbeda dengan budaya dan tradisi ‘unik’ dibanding masyarakat Sunda lainnya. Mereka disebut dan menyebut diri sebagai masyarakat masyarakat kasepuhan. Profil tentang kehidupan mereka dan keunikan budayanya dapat anda temukan pula dalam beragam informasi di dunia maya. Tujuan anda dengan demikian sudah cukup jelas dan lengkap. Anda membuka peta dan memilih jalur perjalanan. Pilihan anda adalah jalur transportasi darat melewati propinsi Banten. Perjalanan anda akan dimulai dari jalan aspal propinsi yang mulus sampai memasuki kota Serang, ibukota propinsi Banten sekarang ini. Dari situ kita harus terus bergerak sekitar 187 kilometer menuju arah selatan sampai memasuki wilayah kabupaten Lebak dan ibukotanya Rangkasbitung yang mungkin telah anda kenal melalui sebuah novel dari seorang pengarang bernama Douwes Dekker dengan nama samaran Multatuli yang mengisahkan tekanan

hidup para petani berhadapan dengan kebijakan tanam paksa kolonial melalui penanaman perkebunan kopi. Perjalanan anda sekarang ini tinggal sekitar 20 kilometer melewati bukit-bukit dataran tinggi pegunungan Sanggabuana. Disamping kanan dan kiri akan anda temui perkebunan tanaman keras seperti karet dan kopi, mengingatkan anda lagi dengan novel Multatuli yang anda baca. Setelah melampaui wilayah perbukitan itu, anda akan menemui jalan raya menyusuri pantai kecamatan Bayah yang indah sebelum anda akhirnya melewati jalan yang terus mendaki perbukitan dataran tinggi sampai memasuki kecamatan Cibeber. Disini anda sudah mencapai hampir seluruh perjalanan yang dilakukan. Selanjutnya anda tinggal memilih pemukiman kasepuhan mana yang akan anda kunjungi.



Peta 1. Batas wilayah antara Kasepuhan Cisitu dan Sinar Resmi

Saya membayangkan anda memutuskan singgah ke wilayah pemukiman kasepuhan Cisitu. Maka anda harus menempuh perjalanan dari persimpangan

Pasir Kuray, meninggalkan jalan propinsi yang mulus dan memasuki jalan aspal yang mulai terkelupas lapisan aspalnya meninggalkan fondasi bebatuan sebagai landasan jalan, menuju desa Situmulya yang menjadi pusat keberadaan lembaga adat kasepuhan Cisit. Disini anda akan menghadapi lajur perjalanan yang cukup berat sepanjang 8 kilometer dengan kondisi jalan yang buruk. Apabila anda mengendarai kendaraan pribadi, anda harus benar-benar cermat mengendarai kendaraan dengan kontur jalan yang mengikuti alur perbukitan, naik dan turun dan tikungan tajam. Hanya penduduk lokal yang terbiasa dengan jalan ini bisa mengendarai mudah. Apabila kunjungan dilakukan pada saat musim hujan, saya menyarankan anda harus memastikan perjalanan dilakukan saat siang hari untuk menghindari kabut yang biasa turun sesuai dengan sebutan halimun yang dalam bahasa setempat berarti kabut. Anda juga harus berhati-hati ketika berpas-pasan dengan kendaraan yang mungkin muncul di hadapan anda, khususnya kendaraan roda dua. Saat siang, biasanya anda akan menjumpai para pelajar SMA dan SMP yang lalu-lalang dari dan menuju sekolah mereka di kecamatan Cibeber. Tapi biasanya mereka cukup sabar menunggu karena memang jalan tersebut terlalu sempit untuk dilalui oleh dua kendaraan dari arah berlawanan dalam waktu bersamaan.

Mungkin juga anda akan meneruskan perjalanan menuju pemukiman kasepuhan lain yang berada dalam wilayah administrasi kabupaten Sukabumi. Anda hanya tinggal melanjutkan perjalanan dan melintasi lajur jalan raya propinsi yang mulus ke arah selatan dengan melewati bukit-bukit dan hamparan perkebunan tanaman keras disamping kiri dan kanan. Anda kemudian memasuki wilayah kecamatan Cisolok yang sekaligus mengakhiri kunjungan anda di propinsi Banten dan mulai memasuki wilayah propinsi Jawa Barat. Sekitar 8 kilometer dari batas kecamatan Cisolok dan kecamatan Cibeber, anda akan melihat sebuah tugu kecil bertulis 'Kasepuhan Sinar Resmi'. Tugu tersebut sekaligus menjadi penanda jalan masuk menuju kasepuhan-kasepuhan lain yang bertetangga dengan kasepuhan Sinar Resmi di wilayah Desa Sirna Resmi, Kecamatan Cisosok. Tidak seperti dalam perjalanan awal, perjalanan menuju kasepuhan Sinar Resmi relatif lebih mudah dengan jarak yang tidak terlalu jauh dari jalan raya propinsi dengan jarak sekitar 2 kilometer.

Setelah beberapa waktu anda menghabiskan kunjungan di wilayah kasepuhan tersebut, anda memutuskan kembali pulang ke Jakarta. Anda bisa mengulang kembali perjalanan yang telah anda lakukan sebelumnya, atau mengikuti jalur yang lebih singkat ke arah Sukabumi. Anda harus meneruskan perjalanan sekitar 30 kilometer atau sekitar 30 menit perjalanan sebelum sampai ke wilayah pantai Pelabuhan Ratu yang sekarang menjadi ibukota kabupaten Sukabumi. Disini anda bisa singgah sejenak menikmati keindahan pantai dan bahkan bisa menginap dengan jajaran hotel-hotel dan fasilitas penginapan dengan berbagai tarif bagi para pengunjung. Dari wilayah Pelabuhan Ratu, anda bisa meneruskan perjalanan untuk pulang kembali menuju Jakarta melalui jalur melewati kabupaten Sukabumi. Begitulah rangkaian perjalanan yang anda akan tempuh dalam kunjungan eko-wisata anda. Dan anda pun bisa memilih jalur perjalanan sebaliknya dari yang diuraikan diatas.

A. Wisata Hijau di Halimun Salak

Saya telah menggunakan perumpamaan perjalanan wisata dalam bagian pengantar untuk menguraikan lokasi tempat penelitian untuk penulisan tesis ini berada. Perumpamaan ini bagaimanapun tidak terlalu berlebihan. Dalam tahun-tahun terakhir, semakin banyak wisatawan berkunjung menikmati keindahan alam ekosistem Halimun dan sekaligus menyaksikan bentuk kehidupan dengan tradisi dan budaya menarik dari pemukiman kasepuhan yang tersebar di beberapa tempat dalam lingkungan ekosistem tersebut. Bahkan dalam laporan perencanaan strategis pengelola Halimun-Salak, gagasan tentang menjadikan ‘keindahan lansekap, kekayaan keanekaragaman hayati dan kondisi sosial budaya masyarakat dapat dikemas sebagai produk wisata yang memiliki nilai jual tinggi’ telah menjadi bagian dari rencana aksi yang disusun pihak pengelola, meskipun dalam praktek sehari-hari kebijakan mengenai konservasi telah menimbulkan kegelisahan dikalangan penduduk kasepuhan dan menjadi sumber persengketaan yang menempatkan mereka dalam posisi berhadap-hadapan dengan masyarakat yang memiliki kehidupan sosial budaya yang layak dikemas sebagai komoditi wisata. Termasuk dalam satu paket tentang wisata ini adalah produk budidaya

masyarakat yang dapat diberi label ‘konservasi TNGHS (Taman Nasional Gunung Halimun Salak) yang meningkatkan nilai jualnya di ‘pasar hijau’ seperti dinyatakan pengelola Halimun Salak (TNGHS, 2005:9)

Dalam beberapa hal pernyataan tersebut tidak dapat dipersalahkan. Kasepuhan Cisitu dan Sinar Resmi yang menjadi perhatian penulisan tesis ini berada dalam lokasi ketinggian yang berkisar antara 600-1200 meter diatas permukaan laut dan memiliki lansekap alam yang menyediakan pemandangan indah bagi para pelancong yang berkunjung ke lingkungan kasepuhan tersebut. Dalam rentang ketinggian tersebut, pelancong yang berkunjung dapat menikmati keindahan teras teras sawah dengan gemiricik air yang cukup melimpah di kedua kasepuhan tersebut, dan memandang lebih jauh lagi adalah bukit-bukit yang menjadi tempat ladang dan kebun masyarakat mengambil tempat. Kondisi suhu di kedua pemukiman tersebut juga cukup sejuk menjelang sore hari sebelum kabut tipis mulai turun di wilayah pemukiman dan semakin tebal memasuki malam hari. Lapisan-lapisan kabut ini yang menjadikan lokasi ekosistem tersebut menyandang nama Halimun yang berarti kabut dalam bahasa sunda. Iklim yang sejuk ini juga menjadikan dataran tinggi di hutan-hutan dalam lingkungan Halimun telah dibuka sejak periode pemerintahan kolonial Belanda untuk pengembangan penanaman kopi yang menguntungkan.

Para pelancong juga dapat menikmati suasana kehidupan masyarakat yang lekat dengan budidaya padi sebagai bentuk kegiatan produktif mereka yang utama. Khususnya pada sekitar bulan November, ketika hujan turun semakin sering dan air menjadi semakin melimpah di pemukiman-pemukiman kasepuhan, para pelancong dapat menikmati suasana ketika musim tanam dimulai. Sepanjang bulan-bulan tersebut sampai dengan Desember, penduduk kasepuhan mulai disibukan dengan kegiatan mereka disawah. Petak-petak sawah mulai digenangi air dan hewan kerbau hilir mudik menarik pisau bajak sesuai alur petak sawah yang telah ditentukan.



Gambar 2. Panorama pemandangan wilayah kasepuhan Sinar Resmi dengan pegunungan Sanggabuana di kejauhan yang mulai tertutup kabut menjelang sore hari dan kegiatan pertanian yang menjadi imaji populer tentang pemukiman dan wilayah wisata yang menarik. (Dokumentasi Pribadi)

Secara alamiah, disebelah utara kedua kasepuhan terdapat rangkaian wilayah perbukitan yang membentuk kesatuan pegunungan Sanggabuana. Penduduk setempat menuturkan bahwa perjalanan melintasi jalur perbukitan pergunungan

Sanggabuana dimalam hari sangat beresiko dengan kemungkinan menjadi sasaran perampokan di jalur-jalur jalan yang sepi. Cerita masa lalu wilayah tersebut juga tidak lepas dari sejarah konflik kekerasan ketika tentara-tentara DI/TII menjadikan lokasi di sekitar ekosistem Halimun-Salak dan pegunungan Sanggabuana sebagai basis pertahanan militer mereka dalam dekade awal 1950an. Mengarah ke selatan dari kedua kasepuhan tersebut adalah pantai utara dengan ombak yang cukup tinggi menjadikannya sebagai tempat bermain menarik bagi mereka yang menyukai olah raga selancar air. Wilayah sepanjang pesisir pantai selatan sekarang ini telah menjadi tempat yang cukup ramai didatangi wisatawan yang datang menikmati suasana pantai, di sekitar pantai Bayah bagian propinsi Banten atau pantai Pelabuhan Ratu di kabupaten Sukabumi, Jawa Barat. Tetapi pada abad-abad yang lampau wilayah pantai ini relatif sepi dibanding pantai utara yang ramai oleh para pedagang merkantilis yang mengunjungi pulau rempah-rempah di bagian timur di kepulauan nusantara. Terdapat juga sungai besar yang membelah wilayah antara kasepuhan Sinar Resmi dan Cisitu yang sekaligus menjadi batas alamiah bagi kedua kasepuhan itu. Batas alamiah ini sejak bulan April 2010 telah ditegaskan kembali oleh masing-masing pemimpin menyusul dilakukannya kegiatan pemetaan partisipatif di lingkungan kasepuhan Cisitu.¹

Berada dalam lingkungan pemukiman kasepuhan ini mengingatkan saya pada uraian James C. Scott tentang karakter sosio-historis yang melatarbelakangi pemukiman kelompok-kelompok etnis yang bermukim di dataran tinggi Asia Tenggara. Menurut Scott, mereka adalah masyarakat yang ‘memilih’ untuk tinggal dalam lokasi-lokasi pemukiman yang menjauhi pusat-pusat peradaban dataran rendah dan pantai-pantai sebagai cara menghindar beban dan kewajiban membayar pajak dalam bentuk tenaga kerja dan hasil produksi pertanian mereka sebagai sumber utama negara-negara pra-kolonial. Sejarah awal mereka menunjukkan bahwa dari segi asal-usul, penduduk tersebut sebelumnya adalah

¹ Batas Kegiatan pemetaan tersebut dilakukan atas inisiatif kerjasama pemimpin adat kasepuhan dengan Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif (JKPP) dan Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) pada bulan Februari 2010 yang menghasilkan gambar peta baru dan sekaligus luas wilayah berbeda dari sekitar 5000 hektar sesuai klaim sebelumnya menjadi 7200 hektar dalam hitungan matematis dengan penentuan titik koordinat lewat perangkat GPS.

masyarakat yang sama dari para penghuni di lembah-lembah dataran rendah dan pantai. Hanya karena alasan-alasan tertentu—umumnya perang dan beban eksploitasi berlebihan—mereka pada akhirnya memilih untuk meninggalkan pola kehidupan lama dan sekaligus membangun sistem sosial dan budaya baru yang jauh dari jangkauan agen-agen negara. Ringkasnya, perbedaan cara hidup dan budaya yang kemudian muncul dalam lingkungan baru tempat mereka tinggal bukan menunjukkan bahwa mereka berasal dari masyarakat yang tertinggal oleh peradaban (Scott, 2001).²

Kondisi geografis seperti ini mendapatkan perbandingan yang menarik berkait dengan pemukiman kasepuhan yang menjadi perhatian penulisan tesis ini. Bagaimana sejarah masyarakat seperti dituturkan lembaga adat kasepuhan tersebut, pola pemukiman dan bangunan rumah yang menjadi tempat tinggal penduduk memberikan kesan bahwa perbandingan dengan kondisi masyarakat yang menjadi perhatian Scott cukup relevan.

Di luar kondisi topografi pemukiman dan konsepsi tradisional tentang batas wilayah di antara kedua kasepuhan tersebut, pasca kebijakan pemekaran wilayah propinsi Jawa Barat dan Banten, kedua pemukiman itu sekarang ini telah terpisah dalam dua sistem administrasi berbeda. Kasepuhan Sirna Resmi sekarang ini berada dalam lingkup wilayah administrasi desa Sirna Resmi, kecamatan Cisolok, Kabupaten Sukabumi, propinsi Jawa Barat dan Kasepuhan Cisitu berada dalam lingkup administrasi kecamatan Cibeber, Kabupaten Lebak, propinsi Banten. Konsekuensi politik yang timbul dari perbedaan lingkup administrasi pasca kebijakan pemekaran dan desentralisasi politik melalui pemilihan kepala daerah langsung di tingkat propinsi dan kabupaten memiliki pengaruh langsung terhadap

² Saya akan menguraikan lebih lanjut tentang klaim sejarah menarik mengenai asal-usul kelompok masyarakat kasepuhan yang memiliki pola hampir sama dengan klaim sejarah masyarakat yang menjadi perhatian Scott di wilayah dataran tinggi Asia Tenggara dalam bab selanjutnya. Sebuah gagasan menarik tentang tema ini berkait dengan perkembangan sejarah masyarakat Jawa, Joel Kahn dalam uraiannya tentang masyarakat dataran tinggi menyatakan bahwa perkembangan sejarah masyarakat di pulau Jawa telah menampilkan sebuah gambaran sejarah yang mengherankan dengan pusat-pusat peradaban yang terletak di wilayah pedalaman jauh dari wilayah pantai—yang menjadi sarana pertukaran dan hubungan dengan pusat peradaban lainnya—dan pemukiman yang bertempat di wilayah dataran tinggi bukan berarti sebuah ‘ketinggalan’ dalam perkembangan peradaban yang unik dalam sejarah masyarakat Jawa (Joel S Kahn, 2001; bdk Fernand Braudel, 2001).

bagaimana peluang artikulasi adat bagi masing-masing kasepuhan tersebut, khususnya tentang pengakuan resmi terhadap status ‘masyarakat adat’ kedua kasepuhan tersebut dalam tatanan kebijakan pemerintahan lokal yang akan dibahas secara khusus dalam bab lain dalam tesis ini.

Berkat perkembangan sistem transportasi modern dan infrastruktur jalan yang menghubungkan jalur selatan kabupaten Sukabumi, Jawa Barat dan kabupaten Lebak, Banten, kedua pemukiman tersebut relatif menjadi lebih mudah dikunjungi pengunjung luar. Dan bagi penduduk masing-masing kasepuhan, perkembangan infrastruktur modern ini juga sekaligus telah mematahkan kondisi alam yang mengisolasi mereka dengan tempat-tempat keramaian seperti ibukota kecamatan atau kabupaten, khususnya wilayah Pelabuhan Ratu (yang sekarang menjadi ibukota Kabupaten Sukabumi) sebagai orientasi utama bagi penduduk kedua kasepuhan untuk melakukan kegiatan ekonomi dan juga rekreasi. Kondisi ini juga berlaku bagi penduduk kasepuhan Cisitu meski sekarang mereka berada dalam lingkup administrasi berbeda dengan kasepuhan Sirna Resmi. Ibukota kabupaten Pelabuhan Ratu merupakan orientasi pertama penduduk kasepuhan tersebut berkait dengan pilihan-pilihan melakukan berbelanja dan transaksi ekonomi, terutama berkait dengan rekreasi.

A.1. Demografi Kasepuhan

Ada dua jenis informasi berbeda mengenai berapa jumlah penduduk yang sekarang tinggal di kedua wilayah kasepuhan tersebut. Informasi pertama seperti disampaikan lembaga adat kasepuhan yang biasa disampaikan dalam acara Seren Taun sebagai medium evaluasi dan laporan resmi pemimpin kasepuhan kepada para pejabat yang hadir dalam acara tersebut. Lembaga adat kasepuhan Cisitu pada tahun 2008 menyatakan bahwa jumlah *jiwa usik* (seluruh penduduk sampai anak-nak yang baru lahir) mencapai sekitar 12.714 jiwa yang terdiri dari 6.126 jumlah lelaki dan 6.357 jumlah perempuan. Sedangkan informasi kedua beradal dari data potensi desa BPS yang bersumber dari monografi desa. Dalam tahun yang sama, data BPS disebutkan bahwa jumlah total penduduk kasepuhan Cisitu

(yang merupakan wilayah yang terdiri gabungan dari dua desa masing-masing desa Situmulya dan desa Kujangsari) mencapai sekitar 4.083 jiwa dengan jumlah lelaki 2.093 dan perempuan 1.909. Begitu juga dengan kasepuhan Sinar Resmi. Pimpinan kasepuhan tersebut menyebutkan bahwa terdapat 14.000 jiwa incu putu (konsep ini mewakili penduduk yang dianggap menjadi bagian kasepuhan tersebut, terlepas dari dimana sekarang mereka bermukim) yang tersebut di wilayah Lebak sampai Jakarta (Rahmawati, et.al., 2008: 176). Sedangkan berdasarkan survey yang dilakukan Rimbawan Muda Indonesia, penduduk kasepuhan tersebut pada tahun 2000 mencapai sekitar 416 jiwa dengan 197 perempuan dan 219 laki-laki (PRA-KS, 2000) dari 115 kepala keluarga yang tinggal di lingkungan kasepuhan tersebut.

Berbeda dengan kasepuhan Cisitu, informasi dalam monografi desa yang tertuang dalam data podes menjadi sebuah informasi yang tidak dapat digunakan dalam menentukan jumlah warga kasepuhan Sinar Resmi sekarang ini. Pertama, berbeda dengan kasepuhan Cisitu yang merupakan wilayah yang merupakan gabungan antara dua desa (desa Situmulya dan Kujangsari), kasepuhan Sinar Resmi adalah wilayah kasepuhan kecil yang berada *di dalam* desa Sinar Resmi (dalam data Podes 2008 menyebutkan jumlah penduduk desa mencapai 5.138 dengan lelaki 2.533 dan perempuan 2.605 jiwa). Kedua, kasepuhan Sinar Resmi sekarang ini adalah pecahan dari dua kasepuhan lainnya, yaitu kasepuhan Cipta Mulya dan Cipta Gelar yang sebelumnya berada dalam satu kasepuhan bernama kasepuhan Cipta Rasa Resmi. Perpecahan kasepuhan tersebut menjadi tiga terjadi pada periode kepemimpinan kakek dari Abah Asep, yaitu Abah Harjo.

Sebuah dugaan dalam satu studi menyebutkan bahwa mengapa kasepuhan tersebut terpecah menjadi tiga kasepuhan berbeda kemungkinan berkait dengan konsekuensi warisan kepemimpinan dari Abah Harjo yang menganut poligami dan mengharuskannya membagi kasepuhan kepada anak-anak dari tiga istri berbeda. Setelah Abah Harjo meninggal, Abah Ujat meneruskan kepemimpinan di kasepuhan Sina Resmi dan mewariskannya kepada Abah Asep sekarang ini (Rahmawati, et.al, 2008). Dengan perpecahan kasepuhan tersebut menjadi tiga,

kasepuhan Sirna Resmi menjadi sebuah pemukiman yang kecil saja dibanding kasepuhan Cisitu yang masih tetap utuh sampai sekarang.

Persoalan mengapa terjadi perhitungan berbeda antara data yang tersaji dalam statistik podesa BPS dengan yang disajikan oleh lembaga adat masing-masing terkait dengan pernyataan yang telah disebutkan Abah Asep sebagai pimpinan kasepuhan Sinar Resmi. Perhitungan terhadap penduduk adalah perhitungan terhadap jumlah *incu-putu* yang mencakup juga penduduk yang kasepuhan yang sekarang tidak lagi bermukim di wilayah asal mereka sekarang. Biasanya mereka berkunjung ke wilayah kasepuhan tersebut setiap tahunnya dalam acara besar kasepuhan seperti ritual seren taun atau perayaan Idul Fitri. Diluar pertumbuhan penduduk secara alamiah melalui kelahiran, pernikahan dengan penduduk setempat menjadi dasar bertambahnya jumlah penduduk yang memutuskan bermukim di kasepuhan tersebut. Asal-usul etnis dan tempat kelahiran dalam kaitan ini tidak menjadikan mereka kehilangan status sebagai penduduk kasepuhan tersebut dan mereka tetap diperhitungkan sebagai bagian dari warga kasepuhan.³ Gambaran tentang penduduk seperti disajikan dalam klaim masing-masing lembaga adat terhadap *incu-putu* yang sekarang tidak bermukim di wilayah kasepuhan dan penambahan anggota penduduk kasepuhan melalui perkawinan menjadi salah satu indikasi yang memberikan kita gambaran tentang sifat terbuka tatanan sosial masyarakat tersebut dengan dunia di luar mereka.

A.2. Pola Pemukiman

Tempat tinggal penduduk di kasepuhan ini membentuk sebuah pola pemukiman linear searah jalan dengan deretan rumah yang berjejer dan saling berhadapan dengan tetangga mereka yang dipisahkan oleh halaman samping dan depan (*buruan leutik*) berjarak masing-masing sekitar dua meter dan jalan setapak yang diperkeras dengan semen—beberapa bagian terbuat dari batu dan tanah yang telah dikeraskan—selebar satu meter. Seperti umumnya penduduk desa di Jawa,

³ Wawancara Abah Okri, Kasepuhan Cisitu. November 2010.

pola pemukiman seperti ini menggambarkan sebuah bentuk integrasi sosial dari penduduk masing-masing kampung di masa lalu, dan juga lingkungan sekitar mereka. Dalam lingkungan kasepuhan masing-masing, kelompok-kelompok tempat tinggal penduduk masing-masing disebut sebagai *kaolotan*—dibawah pimpinan seorang *olot*--yang sebanding dengan *pedukuhan* dalam lingkup kampung di pedesaan Jawa. Dan di pusat pemukiman terdapat sebuah halaman kosong yang luas (*buruan gede*), yang diluar kegiatan upacara tradisional di hari-hari tertentu, berfungsi sebagai pusat kegiatan harian penduduk kasepuhan tersebut berkumpul dan sekaligus tempat anak-anak bermain bola di sore hari. Di salah satu tepi lapangan tersebut berdiri masjid tempat penduduk menjalankan kegiatan ibadah yang letaknya berhadapan dengan rumah adat (*imah gede*) dengan pendopo yang berfungsi sebagai pusat pelaksanaan kegiatan adat dan sekaligus menjadi tempat tinggal pimpinan kasepuhan tersebut.⁴

Lanskap pusat pemukiman tersebut menjadi memberikan kesan tentang sebuah replika yang meniru kompleks bangunan tradisional kerajaan-kerajaan tradisional di Jawa yang memiliki pusat istana, lingkungan pendapa tempat menerima tamu dan penduduk kerajaan, masjid tempat menjalankan kegiatan keagamaan dan alun-alun yang menjadi tempat keramaian bagi penduduk menjalankan kegiatan sehari-hari di luar rumah. Uraian mengenai lanskap pemukiman ini memiliki kesejajaran dengan penafsiran tentang bentuk struktur sosial-politik tradisional masyarakat Jawa pra-kolonial yang membayangkan sebuah harmoni dan saling kaitan antara makro-kosmos dan mikro-kosmos, hubungan negara dan desa sampai wilayah-wilayah terpencil dari penduduk suatu kerajaan (Onghokham, 1975).

Penafsiran terhadap sejarah sosial dan politik masyarakat Jawa tradisional dan bentuk lanskap pemukiman kasepuhan tersebut memberikan petunjuk yang cukup jelas bahwa masyarakat kasepuhan tersebut, terlepas dari isolasi geografis mereka, sama sekali bukan sebuah masyarakat yang berkembang tanpa kaitan dengan

⁴ Khusus untuk wilayah kasepuhan Cisitu, rumah adat kasepuhan tidak menjadi tempat tinggal pimpinan kasepuhan tersebut dan lebih berfungsi sebagai kantor menerima tamu dan sekaligus tempat menginap bagi orang luar yang berkunjung ke wilayah kasepuhan tersebut.

struktur sosial dan politik yang lebih besar di dunia luar mereka. Dalam kehidupan kontemporer sekarang ini, jalinan hubungan antara kasepuhan sebagai sebuah mikro-kosmos kehidupan sosial, politik dan budaya dengan makro-kosmos sistem sosial, politik dan budaya yang lebih besar dan lebih berkuasa tetap terjalin baik berkait dengan bagaimana secara politik masyarakat kasepuhan itu diorganisir maupun dalam hubungan-hubungan ekonomi sehari-hari masyarakat tersebut.



Gambar 3. Bentuk arsitektur rumah penduduk di pemukiman kasepuhan Sinar Resmi. Material rumah terbuat dari kayu memudahkan pemindahan rumah-rumah tersebut ketika pemimpin kasepuhan memutuskan untuk berpindah tempat mencari lahan pemukiman dan pertanian baru. Perhatikan juga atap ijuk dengan bnetuk lingkaran diatasnya yang melambangkan kesatuan dari incu-putu warga kasepuhan tersebut. Sumber: Dokumen pribadi.

Sebuah perbedaan kontemporer yang cukup signifikan yang dapat diperbandingkan antara kasepuhan Cisitu dan Sinar Resmi adalah bagaimana kondisi bangunan tempat tinggal masyarakat kasepuhan. Kondisi tempat tinggal kasepuhan Sirna Resmi memberikan sebuah kesan yang cukup jelas tentang kontinuitas tradisi masa lalu dengan kehidupan kontemporer sekarang ini. Seluruh tempat tinggal warga kasepuhan Sinar Resmi dibangun dengan bentuk arsitektur tradisional yang terbuat dari batu-batuan sebagai fondasi, atap ijuk (dari tanaman

kiray) dan dinding kayu dari pohon jinjing yang merupakan salah satu jenis tanaman keras yang ditanam di kebun milik penduduk dan menjadi bagian pendapatan yang mereka jual ke pasar. Kecuali penggunaan material kaca untuk jendela transparan, bahan-bahan bangunan seperti batu, kayu dan atap ijuk mudah tersedia dalam lingkungan mereka tinggal. Dalam satu kajian mengenai arsitektur tradisional masyarakat kasepuhan tersebut, sifat bangunan tempat tinggal masih menggambarkan sebuah kaitan dengan pola tradisional kehidupan masyarakat yang pada masa lampunya lekat dengan sistem pertanian berpindah atau disebut *uga*.

Dalam tradisi ini, apabila pimpinan setempat mendapatkan wangsit untuk mencari tempat baru bagi pemukiman mereka, maka seluruh penduduk yang berada dalam kesatuan kasepuhan tersebut harus ikut ketempat baru sesuai dengan petunjuk pimpinan adat mereka. Penggunaan bahan bangunan tradisional seperti itu memudahkan memindahkan pula rumah-rumah panggung tempat tinggal mereka saat komunitas tersebut memutuskan mencari tempat baru untuk lokasi pemukiman mereka (Suhandi, 1994 dalam Ningrat, 2004). Diluar alasan praktis seperti diuraikan di atas, terdapat tafsiran lain terhadap tradisi *uga* ini berkait dengan sejarah masyarakat tersebut sebagai upaya memudahkan mereka untuk segera berpindah menghadapi serangan dari tentara kerajaan Banten (Adimiharja, 1992, dalam Ningrat, 2004: 68).

Gambaran berbeda saya temukan dalam kunjungan yang saya lakukan di kasepuhan Cisit. Kesan cukup mengejutkan pada awal kedatangan yang sangat mencolok adalah bentuk bangunan tempat tinggal penduduk kasepuhan tersebut yang disana-sini menampilkan bentuk yang hampir serupa dengan pemukiman-pemukiman penduduk di kota besar di Indonesia. Dari jumlah bangunan rumah yang mencapai 2209 menurut data statistik podes tahun 2008, sekitar setengahnya yang telah dibangun dalam bentuk bangunan tembok permanen. Ketika saya mengajukan pertanyaan tentang persoalan ini kepada pimpinan kasepuhan tersebut, saya mendapatkan jawaban yang sekaligus memberikan pandangan menarik tentang adat dan konstruksi adat dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut:

Sebelum memegang adat tradisi...rumah abah mah permanen...udah dibikin dua tingkat...setelah memegang adat...diubah...membangun rumah seperti ini...seperti ini juga udah bagus *teuing*...tapi tetep abah menalumpi...jadi abah melaksanakan praduga...jadi abah...waktu sebelum memegang adat tradisi...tiap-tiap adat tetep abah komunikasi dengan adat ini adat ini...dengan adat ini jadi tetap masalah tidak diperbolehkan aja begitu...jadi kalau ada kata-kata yang tidak dimengerti oleh kita...otomatis kan kita jadi rasa penasaran...

Jadi sewaktu dipegang adat disini orang tua abah disini...namanya olot Jarim...bertanya abah...karena abah [Jarim] udah tokoh dalam wacana ini ... jadi jawabnya begini...jadi adat tradisi...sebetulnya kenapa tidak diperbolehkan membangun rumah permanen...sebelumnya negara kita ini pernah dijajah oleh Belanda...menurut cerita 350 tahun oleh Belanda...otomatis Belanda mengobarkan kepada warganya di sini tidak diperbolehkan sakola...dan juga tidak boleh bangun bahan permanen...kenapa dia berbicara seperti itu...karena tidak ada buruh yang bekerja untuk mereka...

Masa iya tidak boleh membangun rumah permanen...karena ini...alam berapa abad lagi masa yang akan datang...kalau hutan hancur...nanti tidak ada mengkondisikan untuk anak cucu kita...jadi diperbolehkan oleh bapak abah dulu membangun rumah permanen...atap genteng...dinding tembok...jadi kalau selalu di sini rumah-rumah biasa...tiga taun hancur...nanti hutan hancur...jadi kita tidak mendukung program pemerintah...⁵

Secara sepintas bisa saja kutipan diatas mewakili apa yang dikatakan Henley dan Davidson sebagai ‘manifestasi sinikal terhadap tradisi oleh para aktor yang mencari kepentingan diri sendiri’ (Henley dan Davidson, 2010: 5). Bahwa dalam kaitan ini, Abah Okri tengah mencari sebuah alasan terhadap fakta perkembangan

⁵ Wawancara Abah Okri, Kasepuhan Cisitu. November 2010.

yang terjadi dalam masyarakat kasepuhan yang bergerak semakin jauh dari tradisi yang pernah ada dalam kehidupan sehari-hari mereka dalam persentuhannya dengan dunia modern. Tetapi disisi lain kita juga dapat menangkap sebuah bentuk ‘inovasi’ dalam argumen yang ditampilkan pemimpin kasepuhan tersebut. Disini Abah Okri menegaskan bahwa memang ‘pernah ada’ aturan-aturan adat yang mengatur bagaimana anggota kasepuhan ‘seharusnya’ membangun tempat tinggal mereka. Dan dalam ‘telaah kritis’ Abah Okri, aturan adat tersebut dapat disimpulkan tidak lebih sebagai ‘ciptaan kolonialisme Belanda’ yang menghambat kemajuan masyarakat.⁶ Adat—dalam pandangan pimpinan kasepuhan tersebut—tampil bukan lagi dalam bentuk sakral yang tidak mungkin berubah dan tanpa konteks historis yang mengandung relasi kekuasaan di dalamnya, dalam kaitan ini kekuasaan kolonialisme Belanda. ‘Telaah kritis’ Abah Okri adalah menjadi langkah pembongkaran kandungan relasi kekuasaan dalam aturan adat yang juga bukan masyarakat tersebut sebagai penciptanya.



Gambar 4. Pemukiman penduduk di kasepuhan Cisitu dengan konstruksi bangunan permanen disana-sini yang memberikan gambaran berbeda dengan perbandingannya terhadap pemukiman di kasepuhan Sirna Resmi (Dokumentasi Pribadi)

⁶ Meskipun dianggap menyesatkan oleh beberapa sarjana, uraian Peluso dan Vandergeest yang berpendapat bahwa bentuk hak-hak teritorial dari apa yang disebut sebagai masyarakat adat di Asia Tenggara adalah temuan dan produksi kolonial menemukan gaungnya dalam pernyataan Abah Okri, paling tidak ketika ia membahas tentang bagaimana arsitektur tempat tinggal penduduk pemukiman tersebut sekarang ini semakin menyesuaikan dengan perkembangan-perkembangan yang terjadi di luar mereka (Peluso dan Vandergeest 2001).

Bahwa apa yang tercermin sebagai sebuah ‘kontinuitas’ dan ‘kesetiaan terhadap adat’ seperti telah ditunjukkan dalam beberapa tulisan yang menafsirkan lanskap pemukiman di lingkungan tersebut dalam lensa tradisional dan konservasionis, justru mendapat tantangan dari pimpinan adat kasepuhan itu sendiri. Bahwa kearifan tradisional tentang pola pemukiman, bentuk bangunan dan penerapan tata-lahan yang dijadikan referensi ‘kekhasan’ budaya tradisional kasepuhan sebagai masyarakat adat, dalam pandangan pimpinan adat kasepuhan Cisu merupakan wujud lain dari relasi kekuasaan antara kolonialisme Belanda dan penduduk yang tinggal di lingkungan kasepuhan tersebut.

Tetapi pada paragraf terakhir kutipan diatas, terdapat sebuah pemikiran inovatif yang disampaikan Abah Okri dalam memberikan penilaian terhadap perkembangan yang terjadi di lingkungan kasepuhan yang dipimpinnya. Dalam uraian Abah Okri, argumentasinya mengalir dalam sebuah konstruksi wacana bahwa pelaksanaan aturan lama pada akhirnya bertentangan dengan ‘kondisi hidup sekarang’ dengan kemungkinan menimbulkan ‘kerusakan hutan’ di sekiling tempat tinggal penduduk kasepuhan tersebut. Kreativitas wacana yang dilontarkan dalam pernyataan Abah Okri disini terletak pada ‘penyesuaian’ argumentasi yang pada satu sisi menyatakan bahwa tradisi lama mereka berkait dengan bagaimana seharusnya bentuk bangunan dibangun adalah tradisi buatan kolonial—atau paling tidak berkembang dalam era kolonialisme—tapi pada sisi lain bahwa sesungguhnya perkembangan itu justru sejalan dengan cita-cita dan ‘kebijakan adat’ yang menghargai alam dan lingkungan sekitar mereka. Bagaimanapun, ‘telaah kritis’ yang disampaikan Abah Okri membawa kita pada satu jalur kesimpulan memberi kesimpulan bahwa bagaimanapun perkembangan yang terjadi dalam masyarakat kasepuhan tersebut—khususnya dalam kaitan dengan bentuk konstruksi tempat tinggal mereka—dalam keseluruhannya tetap tidak bertentangan dengan konstruksi tentang kearifan tradisional dan konservasionis dalam wujud partisipasi mereka dalam menjaga kelestarian hutan dan lingkungan di sekitar mereka.

Diluar perbedaan yang menampilkan kontras antara pemukiman dengan suasana ‘tradisional’ dan ‘tipikal urban’ antara kedua kasepuhan tersebut, terdapat unsur-unsur lain yang dalam kehidupan sekarang ini menjadi kekuatan yang mengintegrasikan komunitas kedua kasepuhan tersebut dengan lingkup masyarakat yang lebih besar diluar mereka. Disini tidak dapat dipungkiri peran penting perkembangan perangkat komunikasi dan informasi modern seperti televisi dan telepon seluler dan juga pembangunan infrastruktur jalan yang menghubungkan kasepuhan tersebut dengan dunia luar mereka. Di kedua kasepuhan tersebut, perangkat teknologi modern seperti televisi dan telepon seluler saat ini sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari penduduk di kasepuhan tersebut. Meskipun tidak terdapat jaringan kabel telepon yang menghubungkan rumah tangga masing-masing dalam kasepuhan tersebut, keberadaan *Best Transcivers Stations* (BST) dari perusahaan pengelola seluler Mentari dan Indosat telah menjadi infrastruktur teknologi komunikasi yang menggantikan beban biaya mahal pembangunan jaringan kabel telepon konvensional. Dengan fasilitas teknologi komunikasi yang lebih mudah dan murah dibanding jaringan telepon konvensional, tidak ada hambatan yang menjadikan lingkungan kasepuhan tersebut sebagai lingkungan yang tertutup dan jauh dari perkembangan informasi yang terjadi di dunia luar mereka.

Penggunaan antena parabola untuk menangkap siaran televisi swasta nasional juga telah menjadi perangkat umum di setiap rumah tangga kasepuhan tersebut. Berita-berita terbaru berkait dengan situasi politik di ibukota juga menjadi bagian percakapan dan gossip di kalangan penduduk seperti pemberitaan kasus Gayus yang memenuhi media massa televisi ketika penelitian ini dilakukan. Televisi dan siaran-siaran masing-masing stasiun televisi dalam kaitan ini telah menjadi medium efektif yang menghubungkan kehidupan dalam lingkungan terpencil dalam imajinasi tentang sebuah masyarakat lain di luar mereka, dan sekaligus imajinasi bahwa mereka adalah bagian dari dalam sebuah ‘imagined community’ bernama Indonesia sekarang ini.⁷

⁷ Saat menonton televisi bersama beberapa warga kasepuhan tersebut, kami terlibat dalam sebuah percakapan hangat tentang persoalan korupsi dan sosok Gayus, memberikan kesan tentang apa

Tabel 1. Jarak Lokasi Pemukiman dengan ibukota kecamatan dan kabupaten

Jarak Pemukiman dengan Pusat Pemerintahan	Kasepuhan	
	Cisitu	Sirna Resmi
Dari pemukiman menuju Ibukota Kecamatan	22 km	23 km
Dari pemukiman menuju Ibukota Kabupaten	187 km	33 km

Sumber: BPS, Data Podes 2008.

Keberadaan jasa angkutan transportasi roda empat dan roda dua di masing-masing kasepuhan sekarang ini telah memudahkan mobilitas penduduk setempat untuk berhubungan dengan luar. Di kasepuhan Cisitu, terdapat jasa angkutan dengan kendaraan bus mini (*engkel*) yang melayani rute Cisitu-Pelabuhan Ratu dengan jadwal keberangkatan pada pukul 07.00 WIB sampai 08.00 WIB dari kasepuhan Cisitu dan berangkat dari Pelabuhan Ratu antara pukul 13.00 WIB sampai 14.00 WIB dengan mengeluarkan biaya ongkos sebesar Rp. 20.000,- setiap penumpang. Jasa transportasi lain yang tidak terlalu terikat oleh jadwal waktu adalah kendaraan *ojek* yang tersedia setiap saat dalam melayani rute dari kasepuhan tersebut menuju Cikotok dan Cikuray sampai Pelabuhan Ratu dengan beban ongkos yang lebih mahal sebesar Rp. 50.000,- dalam satu kali perjalanan.

Faktor lain yang membentuk komunitas kasepuhan tersebut dengan dunia luar adalah infrastruktur jalan yang menghubungkan kasepuhan tersebut dengan jaringan jalan raya propinsi. Terlepas dengan kondisi buruknya infrastruktur yang tersedia sekarang, jaringan jalan yang menghubungkan wilayah kasepuhan tersebut dengan jalan kecamatan dan kabupaten adalah penghubung utama yang penting dalam membangun persinggungan kehidupan masyarakat tersebut dengan dunia di luar mereka, termasuk juga memberikan peluang-peluang baru dalam kehidupan anggota masyarakat kasepuhan tersebut (bdk. Eugene Weber, 1976).⁸

yang menjadi masalah nasional menjadi gosip yang menarik dalam pembicaraan ringan di antara penduduk kasepuhan. Lihat ulasan Philip Kitley tentang televisi dan kesadaran negara bangsa, Philip Kitley (2001). *Konstruksi Budaya Bangsa di Layar Kaca*. ISAI, Jakarta.

⁸ Keberadaan infrastruktur jalan dalam catatan sejarahnya adalah langkah awal penting dalam membuka isolasi komunitas-komunitas yang bermukim terpencil dan menjadikan mereka menjadi bagian dari sebuah masyarakat yang lebih besar mencakup domain kerajaan atau negara-bangsa dalam periode modern. Eugene Weber memberikan sebuah ulasan historis yang menarik tentang arti penting pembanguna infrastruktur jalan bagi perkembangan masyarakat modern. Ulasannya tentang transformasi sosial dan politik petani di Prancis dan perkembangan mereka menjadi

Di kasepuhan Cisit, yang dalam lokasi berada dalam wilayah yang lebih jauh dengan batas jalan kecamatan, penduduk mengatakan tentang kemudahan bagi mereka dimasa kini dalam membawa barang-barang hasil pertanian dan perkebunan untuk dijual di wilayah Pasir Kuray dibanding periode sebelum jalan bebatuan tersebut dibangun.⁹ Dalam kaitan ini, keberadaan infrastruktur jalan yang menghubungkan wilayah kasepuhan tersebut dengan kota kecamatan dan kabupaten telah menjadikan perangkat penting yang membawa persinggungan penduduk di wilayah kasepuhan tersebut dengan kehidupan dunia luar mereka, terlepas dari isolasi yang mungkin dalam beberapa dekade waktu sebelumnya masih menjadi belunggu yang mengikat orang tua dan nenek-moyang yang mendirikan kasepuhan tersebut.



Gambar 5. Sesuai dengan lokasi di wilayah dataran tinggi perbukitan, penduduk menggunakan antena parabola untuk menangkap siaran-siaran televisi swasta sebagai bagian dari hiburan sehari-hari kehidupan rumah tangga masyarakat kasepuhan Cisit (Dokumentasi Pribadi).

Ringkasnya, perangkat teknologi komunikasi dan informasi serta infrastruktur yang menghubungkan masyarakat tersebut dengan dunia luar tidak menjadikan

sebuah warga negara modern menampilkan pembahasan menarik tentang bagaimana pengaruh infrastruktur jalan tersebut.

⁹ Wawancara Pribadi Bapak Darjat (63 tahun), Kasepuhan Cisit, November 2010.

isolasi geografis, hambatan alam dan bentuk tradisi yang mereka warisi untuk 'berbeda' dengan kehidupan sehari-hari masyarakat di luar mereka pada umumnya. Gaya hidup, selera dan kebiasaan sehari-hari anak-anak muda dan remaja di wilayah kasepuhan tersebut memiliki banyak kesamaan dengan rekan-rekan mereka lainnya yang tinggal di wilayah perkotaan. Gambaran ini menegaskan bahwa idealisasi tentang definisi masyarakat adat yang terlalu formalistik dan kaku menjadi kehilangan relevansi berkait dengan kenyataan empiris yang terdapat di wilayah kasepuhan sekarang ini. Selain kedudukan geografisnya, kasepuhan Cisitu dan Sinar Resmi dalam banyak hal tidak mencerminkan ketertutupan dan bayangan statis sebuah kehidupan sosial yang mengutamakan nilai dan tradisi masa lalu dalam kehidupan kontemporer mereka sekarang ini. Dengan kondisi infrastruktur jalan dan lokasi geografis terpencil di dataran tinggi perbukitan Halimun, kedua kasepuhan tersebut tetap merupakan sebuah dunia terbuka yang menjadi bagian dari masyarakat yang lebih besar di luar komunitas mereka.



Gambar 6. Kondisi jalan desa sepanjang 8 kilometer yang menghubungkan pemukiman kasepuhan tersebut yang dalam keadaan rusak dan terkelupas aspalnya yang meninggalkan bebatuan fondasi jalan.

B. Mereka yang berlari dan berpindah

Tentang bagaimana masyarakat kasepuhan (dan termasuk masyarakat Baduy yang bermukim di Kanekes) sampai tinggal dan menetap di wilayah Halimun tersebut, terdapat tiga ragam tafsiran yang memberi penjelasan tentang asal-usul dan riwayat sejarahnya. Tafsiran pertama menyebutkan bahwa masyarakat ini kemungkinan berasal dari sisa-sisa pasukan atau laskar kerajaan Sunda Pajajaran dalam era akhir kekuasaan Sri Baduga Maharaja (1482-1521) setelah kekalahan mereka menghadapi serangan kesultanan Banten. Para pelarian tersebut kemudian bermukim di wilayah bagian selatan Halimun yang dalam waktu tersebut merupakan kawasan yang sulit dijangkau dan memberi perlindungan alamiah bagi para pemukim baru tersebut. Kedua adalah penafsiran yang menyebutkan bahwa mereka adalah sisa-sisa keturunan dari pasukan Mataram yang setelah serangan mereka yang gagal terhadap kekuasaan VOC di Batavia pada tahun 1684. Setelah upaya serangan yang gagal, laskar pasukan tersebut tidak kembali lagi ke wilayah asal mereka dan memilih untuk menetap di tempat-tempat dalam wilayah Jawa Barat. Kisah seperti ini memiliki kaitan dengan penjelasan tentang berkembangnya pertanian sawah irigasi yang merupakan adaptasi dari sistem pertanian yang telah berkembang di wilayah Jawa Tengah. Penafsiran ketiga menyebutkan bahwa mereka adalah keturunan dari pelarian faksi keluarga kerajaan kesultanan Banten sebagai akibat dinamika konflik internal di dalam tubuh kerajaan (Hanafi, 2010: 38-40).

Terlepas dari bagaimana ketiga penafsiran diatas, kita mendapatkan tema yang cukup konsisten dalam penjelasannya, yaitu bahwa penduduk kasepuhan tersebut adalah kelompok pendatang dari wilayah dan masyarakat yang menjadi pusat kerajaan pra-kolonial di wilayah Jawa Barat. Disini kita mendapatkan dukungan penafsiran terhadap gagasan yang disampaikan Scott tentang masyarakat yang mengasingkan diri di wilayah dataran-dataran tinggi terpencil jauh dari jangkauan kekuasaan negara di wilayah Asia Tenggara (Scott, 2009). Uraian terdahulu yang memberikan penafsiran tentang bagaimana aturan tempat tinggal dan bangunan rumah tinggal penduduk kasepuhan Sirna Resmi mendapatkan kaitan kesejarahannya terhadap mobilitas penduduk yang terus bergerak mencari lahan

pertanian dan pemukiman baru dan juga kewaspadaan menghadapi kemungkinan serangan balatentara kerajaan Banten. Mengutip dokumentasi sebuah pantun Bogor berjudul ‘Dadap Malang Sisi Cimandiri’ yang disampaikan juru pantun Ki Baju Rembeng pada tahun 1908, Adimiharja memberikan penghargaan terhadap bentuk pantun tersebut yang memberikan penjelasan tentang asal-usul masyarakat yang melarikan diri:

Urang kucapkeun bae:

Anu tiluan narindak deui
Unggah gunung, turun gunung,
ungguhna lempeng ka kidul
Nya anjog ka punceck nu luhur!

Dikisahkan:

Ketiga orang itu berjalan terus
Naik gunung, turun gunung
Naik terus menuju ke arah selatan
Hingga sampailah ke puncak tertinggi!

Nyi Putri:

Gunung Naon ieu teh
Mana panjang-panjang teuing
Ti kulon ngebat ka wetan
Teu pegat-pegat nyambung ngaruntuy

Nyi Putri bertanya:

Gunung apakah ini
Begitu panjang,
Dari barat sampai ke timur
Beruntun tidak terputus

Ceuk Rakean:

Gunung Kendeng,
Sabab ngendengan sapanjang jagat!
Ari bagian-bagianna
Nu raruhur jaradi gunung,
Sewang-sewang baroga ngaran.
Tuh, anu di kulon awun-awunan,
Eta teh Gunung Halimun
Anu di wetan lapat-lapat
Gunung Salak jeung Pangrango
Tapi
Naeun di ditu teh
Jiga urung pangrereban,

Kata Rakean:

Gunung Kendeng
Sebab memanjang sepanjang jagat!
Dan bagian-bagiannya
Di antara gunung-gunung itu
Memiliki masing-masing nama
Nah, itu di sebelah barat
Bernama gunung Halimun
Itu yang disebelah selatan
Gunung Salak dan Pangrango
Tapi,
Apakah itu
Seperti bekas pengistirahatan

Laju ku iyana diilikan.

Takean atoh jasa,
Sabab tetela:
Urut ngarereb batur-batur nu ti heula
Nu marundur nuturkeun Raja...

Lalu dilihat olehnya

Rakean sangat gembira
Sebab sangat jelas:
Bekas pengistirahatan kawan terdahulu
Yang mundur mengikuti Raja...

Ceuk inyana:

Hayu Guewat!
Urang susul
Laju nyarusul

Kata Rakean:

Ayo segera,
Mari kita susul
Kemudian mereka menyusul

(Adimihardja, 1992, dikutip dari Ningrat, 2004)

B. 1. Menimbang Silsilah dalam Konstruksi Budaya Kasepuhan

Dalam bagian ini, melengkapi pekerjaan etnografi yang saya lakukan, saya ingin turut memberikan sumbangan terhadap bagaimana cara pandang sejarah dapat kita lakukan. Saya ingin menyampaikan bahwa satu gambaran yang mengesankan dari para pimpinan kasepuhan tersebut adalah kemahiran mereka dalam mengutip pantun, syair dan pepatah yang memberikan keindahan bentuk narasi dan argumentasi. Kemahiran ini menjadi sangat berguna ketika mereka berpidato atau menyampaikan pokok-pokok pikiran berkait dengan nilai-nilai kearifan dan filosofi masyarakat kasepuhan, dan termasuk juga kutipan-kutipan tentang warisan nenek-moyang berkait dengan aturan-aturan adat yang didalamnya termasuk tentang bagaimana menentukan batas-batas diantara kasepuhan yang tinggal di wilayah ekosistem Halimun-Salak.

Kemahiran tersebut dalam kaitan ini menunjukkan kepada kita sebuah masyarakat yang lekat dengan tradisi lisan dalam kehidupan sosial dan budaya mereka. Dan dalam kaitannya dengan upaya membangun sebuah konstruksi sejarah suatu masyarakat yang kaya dengan tradisi lisan, folklore dan simbolisme, Joe Vansina telah mengingatkan para sejarawan tentang bahaya obsesi mencari obyektivisme faktual dari cerita-cerita yang disampaikan dalam tradisi seperti itu. Dibanding mencari dan memperdebatkan apakah uraian-uraian yang terdapat dalam pantun, syair, pepatah dan keterangan tentang masa lalu seperti disampaikan dalam bentuk lisan, penilaian seorang sejarawan dalam menilai sumber-sumber sejarah lisan tersebut sejak awal harus juga menyadari bahwa ia tengah berhadapan dengan ‘documents of the present’ yang memberikannya kekayaan menafsirkan pandangan kesejarahan masyarakat yang dikaji dibanding kebenaran sumber yang merujuk pada peristiwa di masa lalu (Vansina, 1985).

Gambaran menarik dari masing-masing kasepuhan yang saya kunjungi adalah mereka memiliki cerita sejarah sendiri-sendiri yang menjelaskan bagaimana para pemukim awal membentuk komunitas tempat mereka tinggal sekarang. Bahwa uraian sejarah tentang bagaimana asal-usul tersebut dalam kaitan ini telah disampaikan dalam nilai budaya setempat dalam konstruksi *tatali paranti karuhun*

atau kesetiaan mengikuti arahan nenek-moyang. Prinsip seperti ini yang menjadi dasar bagaimana bangunan konstruksi makna mengenai asal-usul nenek-moyang mereka dibentuk dan penafsiran sejarah dikaitkan dengan organisasi sosial bagaimana masyarakat kasepuhan yang tinggal di wilayah ekosistem Halimun-Salak saling berhubungan satu sama lainnya. Dalam kaitan ini konstruksi narasi sejarah tentang bagaimana asal-usul masyarakat kasepuhan masing-masing menjadi menarik.

Sejarah ‘resmi’ kasepuhan Cisitu, resmi disini berkait dengan penetapan narasi sejarah tersebut dalam pengakuan formal melalui SK Bupati Lebak terhadap status kasepuhan tersebut sebagai masyarakat adat, menyebutkan bahwa asal-usul penduduk kasepuhan ini berasal dari keturunan Mbah Eyang Maharaja Ratu Haji yang bersama para pengikutnya membangun pemukiman awal di wilayah ekosistem Halimun-Salak. Disini tidak ada penjelasan tentang kapan periode Ratu Haji dan para pengikutnya mulai menetap di wilayah yang sekarang bernama Desa Cisungsang (yang juga merupakan satu kesatuan adat kasepuhan Cisungsang disebelah selatan kasepuhan Cisitu). Kita juga masih sulit untuk menentukan apakah Ratu Haji adalah sosok historis atau sebuah rekaan kontemporer terhadap leluhur yang pernah adat. Tetapi arti terpenting dari sosok Ratu Haji ini dalam narasi sejarah yang dibentuk adalah ia menjadi sosok penghubung komunitas kasepuhan tersebut dengan garis keturunan keluarga-keluarga kerajaan Pakuan di Jawa Barat pada abad 16 dan 17.

Ratu Haji diceritakan memiliki delapan orang putra yang dalam perkembangan waktu masing-masing membangun wilayah kasepuhan tersendiri seperti Cipta Gelar, Cisungsang, Cisitu, Citorek, Bayah, Cicarucub dan Ciherang. Disini kita mendapatkan sebuah paralelisme sejarah dalam analisis tentang pemecahan kasepuhan Sirna Resmi di Cisolok yang kemudian menjadi tiga kasepuhan berbeda di Cisolok, Sukabumi. Ratu Haji sendiri dalam suatu waktu memutuskan untuk berpindah membuka pemukiman baru, yang menjadi kasepuhan Cisitu sekarang ini, dan menyerahkan kepemimpinan di kasepuhan Cisungsang kepada salah satu putranya, uyut Sailun. Berdasarkan cerita seperti ini kasepuhan Cisitu memiliki klaim sebagai keturunan langsung pendiri pertama masyarakat

kasepuhan yang berada di wilayah kecamatan Cibeber, kabupaten Lebak. Setelah Ratu Haji meninggal, ia mewariskan kepemimpinan kasepuhan di Cisititu kepada Olot Harumanjaya yang lebih dikenal dengan sebutan Uyut Janggot. Dalam kaitan ini, para pemimpin di kasepuhan Cisititu sekarang adalah keturunan langsung Ratu Haji dan diteruskan oleh Uyut Janggot. Sebagai keturunan langsung Ratu Haji, maka kasepuhan Cisititu menyandang sebutan sebagai kelompok kasepuhan yang termasuk sebagai *Pangawinan Guru Cucuk Pangutas Jalan*, yang bermakna sebagai orang tua pembuka jalan dan perintis ke depan. Konsekuensi dari garis keturunan sejarah ini menjadikan kasepuhan Cisititu sebagai yang dituakan di antara kasepuhan lainnya, dan menjadi kelompok kasepuhan yang memberi restu dan ijin terhadap kegiatan-kegiatan ritual adat dari kasepuhan lainnya.¹⁰

Dalam narasi sejarah seperti ini kita bisa mendapatkan sebuah bentuk yang menghubungkan kasepuhan Sirna Resmi dengan terdapat garis keturunan para pendiri kasepuhan di wilayah Lebak, Banten sekarang. Terdapat catatan menarik tentang bagaimana sejarah kasepuhan ini disampaikan oleh para olot kasepuhan tersebut yang memberikan kedekatan dengan periode modern kehidupan kontemporer kita sekarang. Salah seorang tetua kasepuhan, Ugis Uganda¹¹, menuturkan bahwa pembentukan kampung Sirna Resmi sekarang berawal dari perpindahan ketika terjadi pergolakan politik dengan terjadinya pemberontakan DI/TII yang menjadikan pegunungan selatan Jawa Barat dan Banten sebagai basis pertahanan mereka pada dekade akhir 1950an.¹²

Mereka kemudian membuka sebuah babakan (lahan pertanian dan pemukiman) baru yang diberi nama Cikaret yang kemudian berkembang menjadi sebuah

¹⁰ Secara literal artinya adalah Guru diterjemahkan sebagai orang tua, Cucuk berarti runcing, pengutas adalah orang yang memiliki hak untuk memulai kegiatan atau perintis, dan Jalan artinya jalan atau jalur yang akan dilalui.

¹¹ Ugis Uganda adalah salah seorang kerabat Abah Asep, pimpinan kasepuhan tersebut, yang menjabat sebagai penasehat kasepuhan. Dalam tahun-tahun terakhir, ia aktif sebagai anggota aktivis lingkungan SKEPHI, dan aktif menjadi pembicara dalam pertemuan-pertemuan yang berkaitan dengan persoalan masyarakat kasepuhan tersebut di berbagai forum yang diadakan kelompok LSM lingkungan dan masyarakat adat.

¹² Salah seorang penduduk kasepuhan itu menuturkan kepada penulis bahwa sebelumnya ia tinggal di wilayah sekitar Kabupaten Lebak, kecamatan Bayah, dan berpindah mengikuti pimpinan mereka. Berdasarkan uraian ini terdapat *kemungkinan* bahwa penduduk kasepuhan tersebut sebelumnya berasal dari wilayah yang sekarang berada di Lebak, bersama dengan kasepuhan-kasepuhan lainnya, termasuk kasepuhan Cisititu.

perkampungan dengan nama kampung Cikaret. Dalam menghadapi pemberontakan DI/TII, penduduk di wilayah perkampungan Cikaret ini turut aktif dalam gerakan militer membentuk pagar betis yang membatasi ruang gerak pemberontak DI/TII. Pada tahun 1959, dalam sebuah pertemuan antara tokoh masyarakat yang berasal dari Lebak, Sukabumi, Bogor, Pandeglang dan Serang (penduduk kasepuhan diwakili sesepuh kampung Ama Rusdi dan Bapak Muchidin yang juga menjabat sebagai juru penerang di kecamatan Cicurug) dengan penguasa darurat Perang KOREM Surya Kencana, Mayor Ishak Djuarsa, disepakati sebuah perubahan nama perkampungan atas usulan Mayor Djuarsa dari kampung Cikaret (yang masih berbahasa Sunda) menjadi Sirna Resmi yang berarti sirna/hilangnya kekacauan yang ditimbulkan pemberontakan dan Resmi yang berarti resmi dan sahnya kampung tersebut terbentuk (Ningrat, 2004: 20). Uraian yang disampaikan Ningrat dari keterangan yang diberikan Uganda memang bukan sebuah penjelasan tentang bagaimana asal-usul dari kasepuhan Sirna Resmi. Tetapi catatan menarik yang ditinggalkan memberi petunjuk tentang bagaimana ‘persinggungan’ yang terjadi antara masyarakat kasepuhan tersebut dengan dunia luar dengan perubahan nama kampung (dan sekaligus menjadi nama kasepuhan tersebut) seperti diusulkan oleh Mayor Djuarsa.¹³

B. 2. Sejarah dan Legitimasi Kekuasaan

Cerita-cerita yang disampaikan, dan menjadi bagian dari konstruksi sejarah masing-masing kasepuhan yang tinggal di wilayah Halimun, memberikan kita sebuah pola tentang bagaimana sejarah masa lalu berkait dengan kehidupan masa kini mereka yang sekaligus menegaskan kondisi kekinian yang terdapat dalam ‘dokumen masa kini’ seperti disampaikan dalam tradisi lisan mereka. Penduduk masing-masing kasepuhan umumnya tidak mampu mengingat dan menjelaskan kembali bagaimana rangkaian silsilah mereka dengan leluhur-leluhur pertama

¹³ Charles Tilly dalam uraiannya tentang proses modernisasi masyarakat petani Prancis menyebutkan salah satu kekuatan utama yang berperan penting dalam modernisasi dan pembentukan negara bangsa tersebut adalah peperangan yang menjadikan petani sebagai prajurit dalam konskripsi menjadi tentara (Tilly, 1984)

yang menetap di wilayah tersebut. Penuturan para pimpinan di dua kasepuhan, berkaitan dengan silsilah mereka, berhenti pada generasi ketiga yang menjadi pendahulu mereka dan sekaligus menjadi sumber dari mana mereka mendapatkan pengetahuan tentang sejarah masa lalu selain juga kearifan tentang filosofi kehidupan masing-masing masyarakat kasepuhan. Dalam percakapan-percakapan ini, penuturan Abah Asep berhenti pada kenangan tentang sosok Abah Harjo sebagai kakek dalam masa kanak-kanak. Begitu juga dengan uraian yang disampaikan Abah Okri tentang penuturan masa kecilnya bersama kakek yang tinggal di wilayah Cipayung, Bogor.¹⁴ Ringkasnya disini sejarah seperti yang disampaikan kedua pimpinan tersebut pertama-tama adalah sejarah kontemporer yang mencakup rentang kehidupan mereka dan kedua adalah penggalian pengetahuan-pengetahuan khusus tentang filosofi dan sejarah kasepuhan tersebut seperti yang mereka pernah terima dari kakek dan ayah masing-masing.

Dari keseluruhan uraian yang disampaikan, baik yang telah dituliskan maupun seperti disampaikan oleh masing-masing informan, saya menemukan pokok terpenting dalam persoalan sejarah masyarakat tersebut dan kaitannya dengan kehidupan mereka masa kini.

- a. Sebuah *lineage* historis penduduk pemukiman kasepuhan tersebut, tepatnya para pemimpin, dengan keluarga-keluarga kerajaan yang pernah berkuasa di wilayah Jawa Barat. Kaitan historis ini memberikan sebuah legitimasi terhadap bentuk kepemimpinan turun-temurun dari masing-masing pemimpin wilayah kasepuhan tersebut. Dengan kata lain, garis historis ini memberikan mereka sebuah kaitan hubungan darah dengan penguasa-penguasa masa lampau kerajaan Sunda pra-kolonial. Disini ditegaskan sebuah garis keturunan yang dipertahankan oleh pemimpin kasepuhan seperti Abah Okri sebagai keturunan generasi kedelapan dari leluhur yang membuka pemukiman kasepuhan di Halimun Salak dan Abah

¹⁴ Uraian Abah Okri tentang wilayah Cipayung memasukan juga lokasi wilayah Cimande yang menjadi wilayah tradisional di Jawa Barat dalam ilmu beladiri dan pengobatan tradisional.

Asep sebagai keturunan dari generasi kesepuluh kepemimpinan di kasepuhan Sirna Resmi sekarang ini.¹⁵

- b. Sejarah dalam bentuk pola hubungan kekerabatan (*kinship*) yang menjelaskan tentang saling hubungan antara kelompok-kelompok kasepuhan yang tinggal di wilayah ekosistem Halimun-Salak seperti disampaikan dalam konsep *Guru Cucuk* kasepuhan Cisitu sekarang ini. Dengan asal-usul silsilah tersebut terdapat sebuah uraian yang menegaskan bahwa kasepuhan berbeda memiliki satu garis keturunan yang sama. Dan kedua, kedudukan garis keturunan tersebut menentukan tentang status masing-masing kasepuhan diantara kasepuhan yang lain.
- c. Sejarah sistem ekonomi pertanian mereka. Dalam kaitan ini terdapat uraian konsisten bahwa perpindahan penduduk dalam satu kasepuhan berjalan seiring dengan terjadi tentang perpindahan dari sebuah masyarakat yang hidup dengan pola pertanian berpindah pada masa lampaunya. Para perintis ini akan membuka hutan dalam tradisi *babakan/nyacar* yang menjadi ciri dari tradisi masyarakat dataran tinggi dengan praktek pertanian ladang atau huma.

Dalam bentuk kedua pola pemikiran tentang sejarah masa lalu masing-masing kasepuhan kita bisa menempatkan penerapannya dalam kehidupan kontemporer ketika masa lalu dinyatakan (enunciated) melalui ritual paling penting dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut, yaitu tradisi *Seren Taun*. Dalam kegiatan ritual seren taun, masing-masing kasepuhan memiliki klaim tentang kali keberapa ritual itu telah berlangsung. Pemimpin kasepuhan di Cisitu menyebutkan bahwa ritual seren taun mereka pada bulan Juli 2010 adalah kegiatan yang telah

¹⁵ Bahwa penetapan garis keturunan yang menghubungkan seorang pemimpin dalam masyarakat dengan tokoh-tokoh penting dalam struktur kekuasaan tradisional telah menjadi gambaran umum dalam tradisi kesejarahan masyarakat Jawa pada umumnya seperti tertuang dalam *serat* dan *babad*. Sebagai ilustrasi, para penguasa dinasti Mataram Jawa membangun klaim kontinuitas garis keturunan historis (lineage) mereka kepada Prabu Brawijaya sebagai penguasa terakhir dinasti Majapahit sebelum dikalahkan oleh para penguasa Islam di pasisir pada abad ke-16 seperti yang dilakukan panembahan Senapati (yang bergelar Amangkurat I) dan diteruskan oleh para penerusnya. Terlepas bahwa klaim historis tersebut adalah sebuah invented tradition atau sebuah buatan kreatif dari masing-masing pendiri, tetapi pokok terpenting disini adalah gambaran tentang bagaimana legitimasi kekuasaan tradisional dibentuk dalam sejarah Jawa (Soemarsaid, 1963 dan de Graaf, 1980)

dilaksanakan dalam 268 kali sejarah mereka yang menyusur pada tahun 1742 saat leluhur pertama bermukim di lingkungan Halimun-Salak. Sedangkan pemimpin di kasepuhan Sirna Resmi menyebutkan bahwa acara seren taun mereka telah berlangsung 481 kali yang menyusur pada periode ketika kerajaan Pakuan di Bogor mengalami keruntuhan akibat serangan balatentara Islam dari pesisir (kesultanan Cirebon dan Banten). Dalam kaitan ini kita mendapatkan gambaran beragam tentang kali ke berapa ritual seren-taun dilaksanakan di masing-masing kasepuhan. Tetapi, dalam konstruksi model pemikiran tentang sejarah mereka, klaim historis yang dinyatakan lewat ritual seren-taun ini memberikan sebuah penanda tentang asal-usul historis masyarakat kasepuhan tersebut dengan bentuk kejayaan masa lalu dalam tradisi sejarah masyarakat Sunda, dan sekaligus peran penting pemimpin kasepuhan seperti dipraktikkan dalam fungsi dan perannya di dalam kegiatan ritual tersebut. Kita bisa memandang dalam kaitan ini kesejajaran sejarah dari masing-masing kasepuhan dan fungsinya yang menegaskan legitimasi kepemimpinan di dalam tradisi kekuasaan masyarakat kasepuhan tersebut.

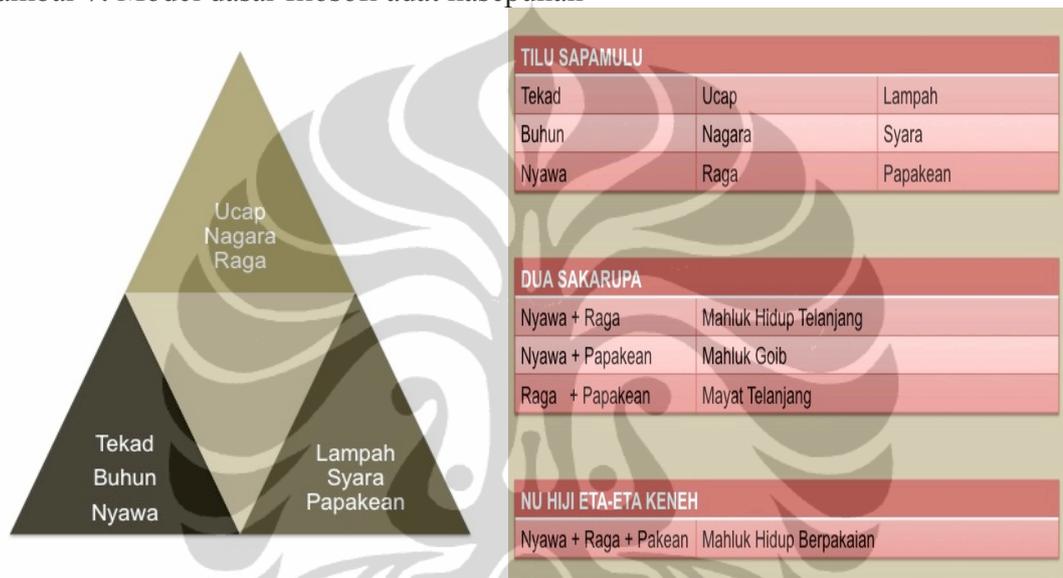
C. Adat, Negara dan Agama

Dengan uraian tentang sejarah dan silsilah yang agak panjang diatas saya mencoba menempatkan bagaimana bentuk organisasi adat masyarakat kasepuhan tersebut dalam periode masa kini, dan persinggungannya dengan sistem kekuasaan negara Republik yang lebih besar di luar mereka. Disini ada dua pokok hal yang ingin saya sajikan dibagian ini. Pertama adalah sebuah kosmologi *istana-sentris* yang membentuk kesadaran sejarah dan dan ekspresi adat dalam bentuk bekerjanya struktur sosial dan politik (*polity*) masyarakat kasepuhan tersebut. Kedua adalah persinggungan yang terjadi antara struktur politik masyarakat tersebut dengan sistem kekuasaan dan politik negara modern pemerintahan Republik Indonesia.

Berkait dengan bagian pertama, saya ingin menguraikan bagaimana konstruksi kosmologis yang senantiasa diucapkan dalam acara-acara resmi ketika para pemimpin kasepuhan tersebut menjelaskan prinsip hidup kasepuhan mereka.

Disini tidak ada perbedaan signifikan antara kasepuhan Cisitu dan Sirna Resmi dalam bentuk penyampaian keculai pada detail dalam percakapan-percakapan informal. Kosmologi ini dirumuskan dalam bahasa setempat dalam konsep *tilu sapamulu*, *dua sakarupa*, *nu hiji eta-eta keneh*. Penjelasan tentang konsepsi tersebut dalam tulisan ini terdapat dalam bagan uraian berikut:

Gambar 7. Model dasar filosofi adat kasepuhan



(Hanafi, et.al., 2004: 17-18)

Menurut Hanafi, konsepsi *tilu sapamulu* itu menjelaskan bahwa tiga aspek penting dalam kehidupan masyarakat harus selalu diperhatikan bagi warga kasepuhan tersebut dan menjadi pandangan dan sikap hidup masyarakat kasepuhan yang ada di Halimun-Salak. Makna *tekad*, *ucap* dan *lampah* mengacu pada cerminan ucapan dan tingkah laku yang harus berlandaskan niat yang dapat dipertanggungjawabkan yang terdiri dari unsur pokok manusia terdiri dari jiwa, raga dan prilaku yang selaras. Sedangkan Mahluk hidup berpakaian mengandung makna bahwa masyarakat memiliki kebudayaan tersendiri yang mencerminkan mental dan ahlak yang sesuai dengan kehidupan bermasyarakat. Diluar makna nilai-nilai yang terkandung dalam konsepsi tilu-sapamulu seperti diuraikan diatas, saya ingin menekankan pada penafsiran tentang peleburan antara *buhun* sebagai

cermin kepercayaan masyarakat terhadap adat, *nagara* atau negara yang menjadi dasar kepatuhan komunitas kasepuhan mengikuti aturan tata-tertib politik pemerintahan dan *syara* yang menjadi dasar landasan keselarasan hidup dalam lapangan keagamaan sesuai ajaran Islam (hlm. 18). Ungkapan sederhana secara praktis bisa kita lihat dalam pernyataan yang disampaikan dalam pidato pimpinan adat kasepuhan Cisitu dalam kegiatan seren taun uraian yang lebih sederhana, konsep tilu-sapamulu ini dinyatakan seperti dalam pidato pimpinan kegiatan seren taun kasepuhan Cisitu sebagai berikut (Kasepuhan Cisitu, 2010):

Nurutkeun pangemut kamimah asana kami geus nincak kana kecap nu disebut tilu sapamulu dua sakarupa nu hiji eta-eta keneh, hartosna kami parantos merhatoskan kana hukum adat, hukum agama, katut hukum nagara.

(Dalam pertimbangan kami rasanya kami telah senantiasa berpijak pada apa yang disebut tilu sapamulu dua sakarupa nu hiji eta-eta keneh, artinya kami sudah memperhatikan bagaimana hukum adat, hukum agama dan hukum negara dalam tindakan kami)

Pernyataan dalam ritual tahunan ini berkait dengan tuntutan yang disampaikan pimpinan kasepuhan tersebut kepada para pejabat pemerintah setempat terhadap hak adat mereka di lingkungan Halimun-Salak. Dan mereka telah menyatakan melalui konsep tilu-sapamulu bahwa mereka telah mengikuti dengan seksama segenap aturan agama, negara dan adat. Ketaatan terhadap aturan negara dalam kaitan ini menunjukkan posisi penting dari penggunaan istilah yang mengutip kosmologi tradisional mereka. Bahwa kehidupan yang mereka jalankan telah sesuai dengan adat yang mereka yakini, prinsip aturan agama yang mereka peluk berada dalam jalur ketaatan terhadap negara sebagai bagian dari komunitas politik lebih besar diluar mereka. Dalam pengalaman penelitian yang melibatkan kehadiran aparat BPN, saya mendapatkan kesan-kesan menarik bahwa pimpinan kasepuhan selalu menyampaikan pembicaraan dan langkah-langkah yang dinyatakan dalam koridor legalitas hukum negara dalam diskusi antara pimpinan adat dengan aparat-aparat BPN. Disini, terdapat sebuah tekanan tentang legitimasi

tuntutan yang dalam tatanan legal pemerintahan sesuai dengan prosedur dan aturan hukum yang berlaku.

Diluar persinggungan praktis seperti itu, konstruksi filosofi tentang kehidupan dalam relasi antara adat, negara dan agama menempatkan posisi kasepuhan tersebut dalam sebuah relasi harmonis antara komunitas kasepuhan dengan negara, paling tidak dalam prinsip. Dan harmoni ini mengintegrasikan kehidupan kasepuhan dengan otonomi praktek adat mereka dengan tatanan pemerintahan setempat. Dari uraian sejarah kasepuhan, tidak ada gambaran yang menempatkan posisi komunitas tersebut bertentangan dan sama sekali menolak kehadiran negara dalam kehidupan komunitas mereka. Pengalaman sejarah tentang pembentukan nama kasepuhan Sirna Resmi itu sendiri menjadi ilustrasi yang menarik tentang keterkaitan dan integrasi masyarakat kasepuhan tersebut dengan tatanan politik yang lebih besar diluar artikulasi adat mereka. Ilustrasi lain yang memberikan pemahaman lebih jelas tentang integrasi kasepuhan dengan struktur kekuasaan negara republik adalah kenyataan bahwa para pimpinan kasepuhan telah memiliki pengalaman sebagai pejabat pemerintahan desa dalam lingkungan kasepuhan mereka sampai dekade akhir 1990an.

Sosok Abah Ujat sebagai pemimpin kasepuhan Sirna Resmi sebelum Abah Asep sekarang yang juga menjabat sebagai kepala desa Sinar Resmi selain sebagai pemimpin adat kasepuhan, menjadi petunjuk menarik tentang bagaimana bentuk persinggungan dan hubungan yang terjalin antara kasepuhan tersebut dengan institusi negara di tingkat lokal. Gambaran yang hampir sama juga terjadi di wilayah kasepuhan Cisitu. Yoyo Yohenda (37 tahun) yang merupakan anak laki-laki kedua Abah Okri, pernah menjadi pejabat kepala desa selama dua periode kepemimpinan di desa Kujang Sari sebelum kemudian digantikan pada tahun 1997 dengan terpilihnya kepala desa baru yang berasal dari lingkungan kasepuhan tersebut. Gambaran yang ditampilkan dalam kaitan dengan hubungan antara komunitas kasepuhan tersebut dengan sistem tatanan pemerintahan negara dalam kaitan ini menjadi gambaran tentang integrasi politik kedua kasepuhan tersebut dalam tatanan pemerintahan di luar mereka.

Dengan kondisi sekarang yang menempatkan para pemimpin kedua kasepuhan tersebut berada dalam posisi di luar struktur birokrasi pemerintahan menimbulkan pertanyaan apakah terdapat bentuk ketegangan dan persaingan yang dapat menjadi perhatian studi selanjutnya tentang hubungan antara kasepuhan tersebut dengan lembaga negara di tingkat lokal. Bahwa pertanyaan ini layak diajukan berkaitan dengan kenyataan bahwa struktur kelembagaan adat seperti ditunjukkan oleh kedua kasepuhan tersebut memberikan gambaran tentang sebuah bentuk ‘pemerintahan’ yang berjalan dalam konsepsi adat masing-masing kasepuhan yang berjalan seiring dengan tatanan pemerintahan desa sebagai lembaga yang menjadi wakil formal negara dalam kehidupan politik di kasepuhan tersebut.¹⁶

Kasus kasepuhan Cisitu memberikan ilustrasi menarik untuk membahas persoalan ini. Pengakuan formal yang diberikan pemerintahan kabupaten Lebak, Banten, terhadap status masyarakat kasepuhan tersebut sebagai masyarakat adat dalam lingkungan pemerintahan kabupaten Lebak membawa serta pengukuhan terhadap struktur tatanan adat yang diajukan oleh pimpinan kasepuhan tersebut. Pengakuan bupati menegaskan bahwa kesatuan adat kasepuhan Cisitu memiliki struktur organisasi adat yang terdiri dari seorang pemangku adat yang menjadi pemimpin tertinggi dari baris kaolotan yang terdiri dari lima kelompok *kaolotan* (setingkat kampung). Masing-masing *kaolotan* dipimpin oleh seorang kepala kaloton atau disebut *olot* yang masing-masing adalah Olot Marja (Kasepuhan Sukatani), Olot Ata (Kasepuhan Sukatani), Olot Enjam (Kasepuhan Tenjo Laut), Olot Suna (Kasepuhan Ciater) dan terakhir adalah Olot Misjaya (kasepuhan Cisitu). Meskipun pimpinan kasepuhan secara keseluruhan merupakan sebuah posisi yang diwariskan, tetapi pengukuhannya dalam tradisi setempat telah melibatkan pula baris *kaolotan* yang memberi pertimbangan dan persetujuan mereka terhadap sosok pimpinan kasepuhan dari generasi penerus pemimpin sebelumnya.

¹⁶ Sebagai sebuah perbandingan dalam diskusi tentang tema ini, fenomena kebangkitan adat dalam beberapa tahun terakhir di Bali telah menjadi ruang menguatnya kembali posisi desa adat yang berada dalam tata aturan adat masing-masing banjar (unit pemerintahan adat) dibanding desa dinas yang merupakan institusi formal yang dibentuk negara. Bahwa tuntutan para elit lokal di Bali untuk kebangkitan kembali adat mereka telah membawa isu seperti ini kepermukaan. Dalam kondisi Bali, klaim adat dalam pengelolaan agama dan kaitan agama dengan pengelolaan tanah penduduk, telah memperlemah posisi desa dinas yang berbasis pada legitimasi sekuler pemerintahan Republik Indonesia (Nordholdt, 2007).

Ringkasnya, diluar wewenang formal dan dukungan negara yang menjadi basis kekuatan politik pemerintahan desa, struktur organisasi adat kasepuhan mencerminkan sebuah bentuk yang dalam periode lampau dapat mewakili sebuah tatanan pemerintahan dalam unit yang kecil setingkat kasepuhan tersebut. Bahwa konsep *kaolotan* dalam kaitan ini bukan saja sebuah konsep yang merujuk terhadap sosok pembantu pimpinan kasepuhan dalam menjaga nilai-nilai adat dan tradisi, tetapi juga mewakili sebuah konsep teritorial yang mana masing-masing kaolotan memiliki tanggungjawab dan wewenang mengatur anggota warga yang tinggal di wilayah kaolotan masing-masing.

Bahwa bagaimana relasi tersebut mengundang ketegangan dan persaingan diantara kedua institusi tersebut berada di luar pembahasan penulisan tesis ini. Persoalan penting dalam kaitan ini adalah pernyataan yang dilontarkan pimpinan kasepuhan tersebut dalam menyikapi keberadaan dua institusi yang dalam praktek memiliki kemampuan dan kapasitas yang sama dalam menjalankan fungsi dan peran pemerintahan. Bagi pemimpin kasepuhan, administrasi desa telah ditempatkan sebagai sebuah lembaga yang ‘mewakili urusan luar’ penduduk yang tinggal di kasepuhan, dan tatanan organisasi kasepuhan adalah sebuah institusi yang lebih mengurus ‘urusan dalam’ masyarakat kasepuhan tersebut (AMAN, 2008). Konsepsi ini bagaimanapun lebih menegaskan sebuah keyakinan tentang peran tatanan adat dalam kehidupan sehari-hari masyarakat kasepuhan tersebut terlepas bahwa terdapat kekuasaan formal yang lebih memiliki kekuasaan untuk mengatur wilayah dan penduduk yang tinggal di dalamnya seperti mengawasi penduduk dan melaksanakan proyek-proyek pembangunan di wilayah itu yang secara resmi berada dalam kontrol administrasi pemerintahan desa.¹⁷

¹⁷ Upaya penyeragaman tatanan pemerintahan lokal yang tersentralisir telah menjadi perhatian utama pemerintahan Orde Baru ketika rejim tersebut mulai melakukan konsolidasi kekuasaan memasuki dekade 1970an. Salah satu bentuk kontrol terhadap tatanan administrasi politik adalah penyeragaman tatanan administrasi lokal dalam bentuk desa di Indonesia dan pengawasan desa melalui wewenang bupati untuk ‘mengesahkan’ kepala desa yang dipilih oleh penduduk desa setempat. Uraian menarik tentang gambaran ini dapat dilihat dalam Hans Antlov, Negara dalam Desa. Pembelahan wilayah kasepuhan menjadi dua administrasi desa yang berbeda dalam kaitan ini dapat dilihat dalam upaya negara melakukan konsolidasi atas wilayah dan penduduknya dengan konsekuensi menghancurkan tradisi budaya setempat berkait dengan tatanan sosial dan politik kehidupan masyarakat mereka.

BAB III.

DINAMIKA PERKEMBANGAN SOSIAL EKONOMI MASYARAKAT

Sebuah Masyarakat Yang Arif dan Bijaksana

Kasepuhan Cisitu adalah salah satu dari lima belas (15) Kasepuhan yang tergabung dalam Kesatuan Adat Banten Kidul (SABAKI) ada di Kawasan Pegunungan Halimun. Kasepuhan Cisitu masuk terdaftar menjadi anggota Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) sejak tahun 1999.

Konsep pengelolaan wilayah Kasepuhan Cisitu mengacu pada kebijakan adat, dimana antara hutan garapan dan tutupan harus sebanding. Secara umum, 50% wewengkon (wilayah adat) Cisitu masih berupa tutupan hutan yang masih alami. Konsep inilah perlu dilindungi dan dipertahankan keberadaannya (cetak miring penulis).

(AMAN. Sebuah Masyarakat yang Arif dan Bijaksana, profilmanusantara.blogspot.com/2010/12/kasepuhan-cisitu.html)

Kutipan judul bab dan dua paragraf diatas diambil dari uraian yang disajikan aktivis Alinasi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) yang menggambarkan profil kasepuhan Cisitu sebagai salah satu anggota organisasi tersebut. Dalam paragraf kedua kutipan, cukup jelas konsepsi yang selama ini menjadi landasan aksi organisasi tersebut terhadap sosok masyarakat adat yang mereka gambarkan memiliki 'kebijakan adat' mereka lekat dengan alam sekitar mereka, khususnya wilayah hutan. Dasar 'kebijakan adat' seperti itu yang sekaligus menjadi seruan aksi untuk 'dilindungi dan 'dipertahankan' keberadaannya seperti dipaparkan oleh penulis profil tersebut. Dalam bab ini saya akan memaparkan bagaimana gagasan tentang masyarakat yang memiliki sebuah ''kebijakan adat' berkembang secara dinamis dalam tata sosial, ekonomi dan budaya mereka sesuai dengan perkembangan jaman dan persentuhan mereka dengan dunia luar. Tujuannya adalah menegaskan bahwa 'kebijakan adat' dan masyarakat yang hidup didalamnya bukanlah sebuah entitas statis yang tidak memiliki dinamika

perubahan di dalam kehidupan internal dan dalam hubungan-hubungan mereka dengan dunia luar, termasuk dalam kegiatan utama produksi pertanian mereka.

A. Pembudidaya Padi

Budi daya padi yang dipraktikkan masyarakat kasepuhan di lingkungan Halimun-Salak adalah kegiatan ekonomi utama dalam kehidupan masyarakat kasepuhan. Bagaimana budidaya padi dikerjakan di lingkungan kasepuhan tersebut telah menjadi dasar bagi beberapa kajian tentang manfaat pertanian tradisional dan kearifan budaya masyarakat setempat. Bolman misalnya telah menguraikan sebuah kajian yang mendalam tentang pertanian padi sawah di lingkungan kasepuhan tersebut. Dalam uraiannya tentang kekhususnya budidaya padi di lingkungan kasepuhan yang tinggal dalam wilayah ekosistem Halimun-Salak, Bolman menuturkan:

It is unavoidable to conclude that modernisation trends to influence the community of the Kasepuhan. An example is the introduction of hydro-electricity, through which an increasing number of people has a radio or even a television. Nevertheless, the traditional manner of cultivating wet rice fields has withstood these modernisation influences. Like their ancestors, the Kasepuhan only harvest once a year and the yield is for self-sufficiency. Farmers use natural fertilisers, chemical fertilisers and pesticides are a taboo. In some phases of the cultivation process, they use specific traditional tools. In short, the Kasepuhan way of life changes, but the material and spiritual connection between the people and the *sawahs* and rice has stayed the same (Bolman, 2006).

Dalam pandangan Bolman di atas, budidaya padi telah menjadi contoh tentang sebuah tradisi yang bertahan ditengah gempuran modernisasi yang melanda kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut. Pilihan para petani menggunakan pupuk organik, peralatan pertanian tradisional dan penggunaan pestisida yang menjadi tabu dalam aturan setempat menjadi dasar bagi Bolman tentang daya tahan budidaya padi mengikuti tradisi kehidupan masyarakat kasepuhan yang secara terus menghubungkan orang dan kegiatan produksi mereka secara ‘spiritual

dan material'. Kesimpulan Bolman dalam uraian ini bagaimanapun terlalu tergesa-gesa, paling tidak untuk beberapa tempat wilayah, untuk menggambarkan daya tahan budi-daya padi terhadap perkembangan pengaruh modernisasi. Pertama, praktek budi daya padi dalam bentuk sawah teras menetap di seluruh lingkungan kasepuhan yang bermukim di wilayah Halimun-Salak merupakan sebuah adaptasi modern kebijakan negara yang sejak periode kolonial Belanda telah mendorong para pemukim di wilayah Halimun-Salak untuk semakin menerapkan kegiatan pertanian menetap dan melarang kebiasaan pertanian berpindah yang menjadi ciri tradisional pertanian yang dipraktikkan masyarakat kasepuhan tersebut.

Kedua, seperti disinggung sebelumnya, uraian Bollman dalam kaitan ini mengabaikan gambaran sejarah masyarakat kasepuhan tersebut yang telah berkembang dalam sebuah pola kegiatan memenuhi kebutuhan hidup dengan apa yang disebut sekarang sebagai pertanian ladang berpindah, atau dalam bahasa setempat disebut sebagai pertanian *huma* seperti dipraktikkan secara konsisten hingga saat ini oleh kelompok masyarakat baduy yang tinggal di wilayah Kanekes sekarang. Model pertanian lahan kering ini dalam catatan penelitian itu menunjukkan sebuah manifestasi *tatali paranti karuhun* yang secara harfiah berarti 'mengikuti, menaati, dan mematuhi tuntutan rahasia hidup yang sudah digariskan Tuhan.' Dalam praktek pertanian *huma* ini, masyarakat membuka hutan dan menjadikannya areal tanaman dalam periode waktu tertentu dengan tanaman *padi ageung*¹, palawija dan tanaman keras lainnya seperti kopi, cengkeh, teh, buah-buahan dan tanaman kayu yang ditanam secara tumpang sari dengan sistem *gilir-balik* yang merupakan adaptasi dari proses suksesi hutan alam dengan masa istirahat lahan pertanian untuk kemudian menjadi semak-belukar atau *reuma* (Nani Saptariani, 2010).

Di sini, terdapat kebijakan negara, kolonial dan pasca-kolonial, yang berperan penting dalam praktek pertanian menetap yang dijalankan masyarakat kasepuhan

¹ Padi *ageung* : padi besar, yaitu jenis padi local yang masih dibudidaya oleh masyarakat adat Kasepuhan. Menurut catatan lapangan RMI tahun 2008, di Kasepuhan Citorek masih tersimpan lebih dari 60 jenis padi local dan masih dibudidaya.

sekarang ini. Dan dalam kaitan ini saya justru mendapatkan gambaran yang menunjukkan keberhasilan kekuatan modern, diwakili negara, dalam mendorong perubahan terhadap kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut. Bahwa data yang ada sekarang menunjukkan bahwa pertanian sawah padi irigasi menetap merupakan praktek pertanian yang lebih dominan dibanding padi huma yang dipraktikkan penduduk kasepuhan di Halimun-Salak menjadi bukti keberhasilan bagaimana intervensi-intervensi kebijakan negara mempengaruhi bagaimana pola budidaya padi dilaksanakan. Paling tidak dalam kaitan dengan tradisi lama pertanian berhuma yang sebelumnya menjadi praktek kegiatan pertanian tradisional masyarakat kasepuhan tersebut sebelum pemerintah kolonial membatasi pertanian huma dan kemudian melarangnya.

Tabel 2. Pemanfaatan Lahan Pertanian di Kasepuhan Cisitu dan Sinar Resmi

Jenis Lahan Pertanian	Kasepuhan Cisitu (hektar)	Kasepuhan Sinar Resmi (hektar)
Luas pertanian sawah	529	855
Lahan berpengairan teknis	125	0
Lahan berpengairan non-teknis	258	325
Lahan tidak berpengairan	146	530

Sumber: BPS. Data Potensi Desa 2008.

Perbandingan tentang bagaimana budidaya pertanian padi di kedua kasepuhan memberikan gambaran jelas tentang bagaimana pengaruh pertanian sawah padi menetap menjadi bagian kehidupan dari para pemukim di kasepuhan. Tidak dapat disangkal bahwa pola irigasi non-teknis yang merupakan bentuk pertanian sawah padi yang lebih besar di kedua kasepuhan memberikan gambaran inisiatif masyarakat dalam membangun pola pengairan terhadap sawah menetap yang mereka kerjakan dan melimpahnya sumber air di masing-masing kasepuhan. Data diatas menunjukkan bahwa dukungan pemerintah terhadap bagaimana teknik irigasi dikembangkan baru berjalan di wilayah kasepuhan Cisitu sebagai bagian

dari program pengembangan teknis diwilayah ‘tertinggal’ dalam bahasa perencana pembangunan propinsi.

Bahwa apabila Bolman menyebutkan ‘kaitan material dan spiritual terhadap praktek budidaya padi dan pemanfaatannya sesuai dengan cara hidup khas kasepuhan’, penegasan tersebut memang tidak dapat disangkal apabila kita memperhatikan kaitan tradisi dan sistem pengaturan dalam lingkup tradisi setempat. Kosa kata setempat yang cukup rinci berkait dengan bagaimana kegiatan pertanian memberi petunjuk lekatnya tradisi pertanian dengan keberadaan masyarakat tersebut seperti ditunjukkan dalam tabel berikut.

Tabel 3. Tahapan Kegiatan Pertanian Dalam Istilah Masyarakat Kasepuhan

No	Istilah Kegiatan	Periode Waktu	Terjemahan Kegiatan
1	Numpang Goleng	November	Membuat pematang sawah
2	Ngabaladah	November	Menyiangi lahan
3	Ngambangkeun	November	Mengisi lahan dengan air dan merendamnya
4	Ngangler	November	Membersihkan permukaan lahan dari gulma yang tumbuh sebagai persiapan untuk tebar
5	Tebar	Desember	Membuat persemaian padi dengan cara menebar untaian padi
6	Tandur	Desember	Menanam padi
7	Ngarambet	Januari - April	Membersihkan gulma yang ada di sawah
8	Babad galeng	Januari - April	Membersihkan rumput di pematang sawah
9	Dibuat	April	Pemanenan hasil padi sawah
10	Ngalantay	April	Menjemur padi di lantayan

11	Mocong Pare	April	Mengikat padi menjadi pocong
12	Ngunjal	April – November	Mengangkut padi ke leuit/lambung

(Hanafi, 2004)

Penggunaan istilah yang rinci dengan masing-masing tahap kegiatan menjadi petunjuk bahwa pertanian memang merupakan bagian penting dalam perkembangan masyarakat kasepuhan. Termasuk dalam rangkaian kegiatan pertanian yang menunjukkan sejauh mana arti penting aktivitas tersebut adalah kepercayaan setempat menentukan waktu musim penanaman padi yang didasarkan pada kemunculan dau jenis bintang (*bintang kidang* dan *kerti*) pada saat menjelang subuh. Dengan kemunculan bintang tersebut, dan dipimpin oleh pimpinan adat setempat, maka sebulan setelah kemunculannya pengerjaan sawah mulai dilakukan. Pelanggaran terhadap keyakinan ini menurut kepercayaan penduduk setempat akan menyebabkan tanaman padi rentan terhadap serangan *hama kungkang* (walang sangit).



Gambar 8. Sawah selesai musim tander dengan selingan kebun dan pepohonan di persawahan di Kasepuhan Cisitu (Dokumentasi Pribadi).

Sampai saat ini, sesuai dengan siklus kegiatan pertanian di kasepuhan tersebut, terdapat empat ritual penting yang dipraktikkan oleh masyarakat kasepuhan berkaitan dengan kegiatan berhubungan dengan pertanian. Pertama adalah kegiatan ritual *sedekah bumi* yang dijalankan satu kali dalam satu windu (delapan tahun) sebagai wujud syukur masyarakat atas kehidupan yang mereka terima dari alam sekitar mereka hidup; Kedua adalah *kaul* yang berkaitan dengan masa awal dimulainya penanaman padi; Ketiga adalah *nganyaran* saat penduduk mulai mengkonsumsi padi pertama hasil panen mereka dan terakhir; Keempat adalah ritual *neteupkeun Sri di leuit* ketika penduduk menyimpan hasil panen dalam lumbung tradisional mereka atau *leuit* (Hanafi, 2010). Bolman dalam catatannya memberikan sebuah rincian tentang siklus kegiatan pertanian dengan praktek ritual dan tradisi masyarakat kasepuhan yang menjadi ciri khusus dibanding praktek pertanian diluar masyarakat kasepuhan:

Tabel 4. Tahap-Tahap Kegiatan Pertanian

No	Tahap Umum	Periode	Rincian Kegiatan
1	Persiapan	November	Persiapan penanaman padi di sawah dimulai pada bulan November setiap tahunnya dengan pertemuan para pimpinan baris kolot untuk menetapkan waktu tanam
2	Membajak	Desember	Kegiatan membajak sawah mulai dilakukan memasuki pertengahan bulan Desember. Penduduk menggunakan kerbau dan peralatan sederhana seperti garu, pacul, golok dan garpu;
3	Menanam	Desember	Sesuai dengan pertimbangan baris kolot kasepuhan, berdasarkan perhitungan bintang, penduduk mulai menanam padi di sawah yang telah dibajak;

4	Merawat	Januari – April	Sepanjang periode ini, penduduk merawat sawah mereka, menjaga aliran air dan mencegah hama atau kerusakan tanaman;
5	Panen	April	Dalam periode ini, pemimpin kasepuhan menentukan kapan kegiatan panen dilakukan. Dalam kegiatan pemanenan, perempuan dan lelaki ikut terlibat;
6	Penyimpanan dalam Leuit	April - November	Padi yang telah dipanen diikat menjadi bentuk pocong dan dimasukan dalam leuit. Dalam rentang waktu ini, masing-masing kasepuhan menjalankan ritual seren taun sebagai perwujudan rasa syukur mereka terhadap kegiatan panen yang telah mereka dapatkan dalam tahun tersebut.

Sumber: Bollman, 2006

A. 1. Pertanian Subsisten dan Ketahanan Pangan

Berkait dengan penyimpanan padi dalam *leuit* atau lumbung tradisional masyarakat kasepuhan telah menjadi petunjuk sebagai bukti ‘kearifan tradisional’ masyarakat tersebut berkaitan dengan sistem ketahanan pangan. Pernyataan-pernyataan yang disampaikan masing-masing pimpinan lembaga adat di kedua kasepuhan menegaskan kepada audiensnya tentang sistem pertanian subsisten yang lekat dengan tradisi dan aturan tradisional mereka. Mereka menegaskan bahwa terdapat aturan adat yang mengatur bahwa hasil panen padi harus disimpan di dalam lumbung (*leuit*) yang umumnya berlokasi di tempat yang tidak terlalu jauh dari tempat tinggal masing-masing penduduk. Sebuah kajian telah memberikan gambaran tentang bagaimana mekanisme pertanian subsisten seperti ini, dan khususnya institusi leuit yang mengatur penyimpanan padi, menjadi dasar dari ketahanan pangan masyarakat kasepuhan tersebut dibanding masyarakat

pertanian lain di luar mereka (dusun Sumurjaya). Penelitian itu menegaskan bahwa dalam bentuk-bentuk kelembagaan yang dimiliki kasepuhan berkaitan dengan produksi pertanian, mulai dari penggunaan tenaga kerja, transaksi produksi, perhitungan waktu kerja, dan pengelolaan hasil pertanian dilakukan dalam mekanisme yang berbeda dengan kegiatan perekonomian pasar yang membentuk lembaga-lembaga produksi pertanian di wilayah yang menjadi perbandingannya.

Tabel 5. Perbandingan Kelembagaan Kasepuhan dan Non-Kasepuhan

No	Kelembagaan	Kasepuhan Sinar Resmi	Dusun Sumurjaya
	Penggunaan tenaga kerja dalam bidang pertanian	(1) Tenaga kerja berasal dari komunitas yang sama; (2) pekerjaan bergilir antar rumah tangga petani terhadap masing-masing sawah mereka	(1) sistem kerja borongan secara individual atau kelompok oleh masing-masing pemilik lahan; (2) tenaga kerja ada yang datang dari luar desa
	Transaksi produksi pertanian	(1) sistem upah dengan padi (sangat jarang menggunakan uang kas); (2) pemilik lahan menyediakan makanan (3) sistem bawon 5:1	(1) Upah dengan uang sesuai pekerjaan yang telah dilakukan; (2) pemilik tidak menyediakan makanan; (3) sistem bawon 11:1
	Perhitungan waktu kerja	Kuli/buruh upahan bekerja dari pagi sampai sore	Kuli/buruh upahan biasanya bekerja dengan hitungan setengah hari (pagi sampai siang)
	Pengelolaan hasil pertanian	(1) hasil panen disimpan dalam bentuk padi di dalam leuit komunitas (50:1) dan leuit keluarga; (2) ada aturan yang melarang penjualan beras dan olahannya. Padi boleh dijual ketika dalam bentuk pocong; (3) padi ditumbuk dengan menggunakan lesung untuk memisahkan	(1) Dijual ke tengkulak dalam bentuk gabah kering dan sebagian disimpan untuk persediaan pangan; (2) penggilingan padi dilakukan dengan mesin penggiling padi (hauler)

gabah

Tindakan kolektif pertanian	Aktivitas pengelolaan dilakukan secara kolektif (bertukar tenaga kerja)	Hampir semua aktivitas dilakukan berdasarkan pertukaran uang
-----------------------------	---	--

(Mardiyarningsih, 2010)

Dalam pengamatan lapangan, mekanisme kelembagaan pertanian subsisten ini memang masih bekerja sebagai mekanisme tradisional yang mengatur pembagian kerja komunitas secara kolektif dalam kegiatan produksi pertanian dengan hitungan rata-rata padi yang dihasilkan dari tanaman padi sawah saat panen, dengan luas tanah sekitar 0,25 hektar, mencapai sekitar 100 gedeng padi (1 gedeng = 7 Kg) yang kemudian disimpan dalam *leuit*. Dalam hitungan resmi yang dikeluarkan lembaga adat kasepuhan Cisitu, jumlah leuit tempat menyimpan padi di dalam komunitas itu sekarang ini mencapai sekitar 3.600 leuit dengan daya tampung 700 pocong masing-masingnya.

Setelah masa panen, penduduk mengalihfungsikan sawah menjadi kolam ikan sampai pada musim tanam berikutnya (antara bulan April – November) seperti ikan mujair, mas dan nila. Selain memberikan kecukupan protein bagi kebutuhan rumah tangga masing-masing, Pemeliharaan hewan ternak lain untuk kebutuhan konsumsi, diluar kerbau yang berfungsi untuk membajak sawah, adalah kambing, ayam dan itik sebagai sumber makanan yang memberikan protein dan sekaligus hewan yang bisa dipertukarkan atau diperjualbelikan di antara penduduk atau dengan penduduk di luar komunitas mereka. Misalnya hasil penjualan dari ikan biasanya penduduk mendapatkan rata-rata sekitar Rp. 8.000 sampai dengan Rp. 15.000 /kilogram tergantung jenis ikan yang ditebar di masing-masing kolam sawah.



Gambar 9. Bangunan leuit yang menjadi lumbung tradisional masyarakat kasepuhan (Dokumentasi Pribadi).

A. 2. Kebun, Talun dan Produksi Komoditi Pasar

Di luar lahan-lahan pertanian, perkebunan adalah bagian penting dari kegiatan memenuhi kebutuhan hidup penduduk kasepuhan tersebut. Bila dalam kegiatan pertanian sawah padi terdapat aturan adat yang melarang jual-beli hasil panen, gambaran yang berbeda muncul dalam kaitannya dengan tanaman hasil perkebunan masyarakat. Produk tanaman perkebunan, sebagian besar adalah tanaman keras, merupakan produk komoditi yang sejak awal ditanam untuk mendapatkan kecukupan masyarakat kasepuhan tersebut dalam memenuhi kebutuhan akan uang kas. Pohon jenjeng, mahoni, kidamar, manglid dan rasamala merupakan jenis tanaman keras yang populer dalam masyarakat yang dalam setiap masa panen siap dikirim ke tempat-tempat pemotongan kayu yang dapat ditemui sepanjang jalan raya propinsi kabupaten Cisolak.

Disamping tanaman keras untuk industri kayu, terdapat tanaman buah-buahan seperti nangka, durian, alpukat, mangga, peta, pisang, kelapa dan jengkol yang dapat dikonsumsi untuk kebutuhan rumah tangga dan sebagian lagi dijual di pasar terdekat. Di wilayah kasepuhan Cisit, tanaman cengkeh, dengan masa produksi

sekitar 7-10 tahun yang bisa dipanen hingga usia tanaman 40 tahun, adalah tanaman keras yang cukup populer bagi penduduk kasepuhan tersebut. Dan dalam beberapa tahun terakhir, penduduk mulai menanam sejenis tanaman rempah (kapol) yang tidak mengganggu tanaman-tanaman lain. Produksi kapol setiap pohon mencapai sekitar 0,5 sampai 1 kilogram dengan harga kapol basah mencapai sekitar Rp. 5.000 – Rp. 6.500 perkilogram dan harga kapol kering yang lebih tinggi mencapai sekitar Rp. 50.000 – Rp. 60.000 perkilogram.

A. 3. kerajinan

Diluar kegiatan bertani dan berkebun yang menjadi kegiatan tradisional masyarakat kasepuhan tersebut, dan diluar sistem produksi subsistensi dalam tanaman padi, masyarakat kasepuhan sejak lama telah menjalankan kegiatan perekonomian untuk memenuhi kebutuhan uang kas mereka. Kegiatan-kegiatan perekonomian lainnya yang menunjang mata pencaharian penduduk seperti perdagangan dengan membuka warung-warung kecil yang memenuhi kebutuhan konsumsi penduduk di kampung tersebut, membuat hasil kerajinan seperti tas bambu (*kereneng*) dan bakul nasi (*boboko*) yang dihasilkan dari satu bambu besar dengan masa kerja 15 hari yang kemudian dijual ke penampung yang membawa produk tersebut ke luar kasepuhan.

Kegiatan lain yang cukup menghasilkan pendapatan memenuhi kebutuhan sehari-hari adalah jasa penjahitan pakaian dengan upah pendapatan rata-rata sebesar Rp. 25.000 – Rp. 50.000 tergantung pada jenis kualitas bahan dan model pakaian. Keseluruhan bahan pengerjaan pembuatan tas dan bakul nasi tersebut dibuat dari bahan bambu (*hoe*) yang biasa diambil masyarakat di lingkungan kebun dan hutan. Pada dekade 1960an, kasepuhan Cisu juga terkenal atas produksi kerajinan rumah tangga dengan menggunakan bahan rotan yang diambil penduduk dari lingkungan hutan sekitar mereka. Puncak kejayaan terjadi pada tahun 1970an ketika rotan dari wilayah kasepuhan tersebut menjadi pasokan bahan baku bagi industri kerajinan rotan di Cirebon. Memasuki tahun 1980an, industri kerajinan rotan mengalami penurunan dan berhenti total dengan

menyusutnya persediaan rotan dalam hutan yang biasa mereka gunakan (Wardah, 2005).

A.4. Migrasi Temporer dan Kebutuhan Uang Kas

Bagaimanapun sumber pekerjaan dan pendapatan yang tersedia di luar pertanian dan perkebunan di lingkungan tersebut masih terbatas dibandingkan kebutuhan dari masing-masing keluarga miskin di kasepuhan tersebut. Bagi keluarga-keluarga miskin di kasepuhan tersebut, nampaknya masalah ketahanan pangan dan masalah kearifan lokal menjadi urusan sekunder yang dikalahkan oleh kebutuhan sehari-hari yang semakin menuntut pengeluaran uang kas dalam rumah tangga petani di wilayah kasepuhan tersebut. Midin (47 tahun) yang bekerja membantu menjaga rumah adat milik kasepuhan tersebut menuturkan bahwa sawah seluas sekitar 1 hektar yang dimilikinya tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari membayar listrik dan terutama biaya sekolah anak. Begitu juga yang disampaikan oleh Suma (26 tahun) yang mewarisi luas sawah kurang dari 1 hektar di wilayah kasepuhan tersebut. Dengan satu istri dan anak yang baru lahir, kegiatan bertani dan pendapatan dari pertanian saja tidak mencukupi kebutuhan keluarga kecil yang dibangunnya.



Gambar 10. Memasak dengan tungku dan kayu bakar merupakan kegiatan sehari-hari yang masih dilakukan di masing-masing kasepuhan (Dokumentasi Pribadi).

Mencari pekerjaan tambahan di luar kasepuhan setelah kegiatan musim tanam (tandur) di sawah selesai dikerjakan dengan demikian menjadi pilihan strategi kehidupan yang dijalankan oleh keluarga-keluarga miskin seperti Midin dan Suma di lingkungan kasepuhan tersebut. Midin menuturkan bahwa dalam beberapa periode waktu setiap tahunnya, ia bersama ratusan orang lainnya dari Cisititu pergi mencari pekerjaan-pekerjaan temporer di Jakarta. Midin menceritakan bahwa ia pernah bekerja di pabrik konveksi di Jakarta bersama 200 orang lainnya dari kasepuhan. Penghasilan rata-rata setelah dipotong biaya hidup bekerja di Jakarta yang dapat dibawanya pulang selama beberapa bulan tinggal dan bekerja di Jakarta mencapai sekitar Rp. 500.000.

Berbeda dengan Midin, Suma bercerita bahwa ia pernah bekerja di Jakarta sebagai tukang yang membantu dekorasi pesta perkawinan. Suma memiliki seorang saudara di Jakarta yang membuka usaha dekorasi pesta perkawinan. Pekerjaan tersebut menurutnya membantu kehidupan keluarga yang baru dibangun dengan seorang istri dan anak yang baru lahir. Tetapi ada satu jenis pekerjaan yang dilakukan Suma dan juga penduduk kasepuhan lainnya, terutama mereka yang masih berusia muda, untuk mendapatkan penghasilan besar diluar kegiatan mereka bertani, yaitu menjadi buruh penambang emas di lokasi-lokasi penambangan emas 'liar' yang penggarapannya oleh penduduk setempat menjadi semakin marak dalam beberapa bulan terakhir ini.² Pengalaman Suma bekerja sebagai penggali lobang penambangan emas di Porong dan Cikidang yang menurutnya lebih memberikan pemasukan pendapatan yang cukup bagi keluarganya. Menurut Suma, meskipun pekerjaan yang dilakukan beresiko dengan udara pengap di dalam lubang, penghasilan dalam pekerjaan sebagai buruh penggalian tambang emas cukup untuk digunakan renovasi rumah.³

Dalam kaitan ini, kebutuhan akan uang kas dan pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari masyarakat yang tinggal di kasepuhan tersebut telah menunjukkan

² Urain mengenai kegiatan penambangan emas yang dilakukan penduduk di wilayah ini akan dijelaskan lebih rinci dalam bagian lain tesis ini.

³ Wawancara Suma. Sejak dua tahun terakhir, berita tentang tewasnya pekerja buruh tambang yang menggali lubang-lubang tambang akibat longsor menjadi pemberitaan ramai di media massa setempat. DPRD setempat bahkan menyerukan kepada pihak PT Antam untuk membenahi persoalan penambangan dan kecelakaan dalam kegiatan penambangan liar ini.

bagaimana penetrasi kekuatan ekonomi pasar menjadi bagian tidak terpisahkan yang mempengaruhi dinamika sosial dan orientasi penduduk dalam mencari sumber-sumber pendapatan lain selain kegiatan pertanian dan perkebunan. Dan melalui transaksi dan kegiatan perekonomian seperti ini masuk pula pola-pola bentuk gaya hidup konsumtif yang menuntut pengeluaran kebutuhan-kebutuhan tambahan dari setiap penduduk. Sebuah ilustrasi menarik yang disampaikan abah Okri dalam setiap kesempatan untuk menggambarkan tentang bagaimana perubahan yang terjadi dalam beberapa tahun terakhir di wilayah kasepuhan Cisitu berkait dengan dinamika ekonomi dan pengaruhnya terhadap gaya hidup dalam masyarakat adalah ‘apabila dulu kita cukup merokok dengan daun aren, sekarang rokok kita *dji sam soe* atau paling tidak *jarum coklat*...ada peningkatan disini...tapi masalah moral itu...ya tambah miskin!’⁴

B. Masyarakat Kasepuhan dan Klaim Agraria

Bagaimana pengaturan atas penguasaan sumber daya tanah ditetapkan oleh negara berkait dengan kehidupan petani-petani agraris di wilayah perdesaan dan masyarakat tepian hutan telah menjadi masalah panjang dalam catatan sejarah Indonesia sejak penguasa kolonial Hindia Belanda memberlakukan Undang-Undang Agraria (*Agrarische Wet 1870*) pada akhir abad 19. Dalam kaitan ini kita menyaksikan sebuah persoalan berkait dengan perkembangan rejim kekuasaan asing yang diwakili pemerintah kolonial Belanda dengan keragaman adat istiadat penduduk yang dikuasainya, termasuk adat istiadat yang mengatur sumberdaya utama masyarakat agraris, yaitu tanah.

Bahwa kekuasaan kolonial Belanda sebelum akhir abad ke-19 telah berkembang atas dasar pengalihan wewenang para raja-raja pribumi, melalui penaklukan militer dan perjanjian-perjanjian dagang yang semakin menguntungkan penguasa asing tersebut, yang mengambil alih pula prinsip dan aturan *pajeg* pribumi yang

⁴ Wawancara Abah Okri, Kasepuhan Cisitu. November 2010.

menegaskan klaim raja atas penduduk atau *cacah*⁵ dalam masyarakat pajak tradisional (*tributary society*) yang menarik pajak penduduk atas tenaga kerja dan hasil bumi dari pekerjaan mereka. Praktek ini menjadi landasan berdirinya rejim tanam paksa yang mana pada saat itu pemerintah mendorong pembukaan kebun-kebun tanaman keras yang menguntungkan di pasar dunia (kopi, nila, kapuk dan tebu) dengan menetapkan kerja wajib bagi penduduk desa pemilik lahan. Memasuki akhir abad 19, dengan kemenangan kaum liberal di parlemen Belanda yang mendesak kepentingan para pengusaha swasta menggantikan peran pemerintah dalam mengelola perkebunan-perkebunan menguntungkan di koloni mereka telah menuntut pula suatu kepastian jaminan hukum atas kelangsungan investasi mereka. Dalam semangat ini kemudian rumusan mengenai aturan agraria kolonial yang memastikan keberadaan tanah bagi para pengusaha swasta dalam membuka kebun-kebun tanaman keras telah menyebabkan adopsi keliru mengenai prinsip kewenangan raja dalam bentuk *domein-verklaring*. Onghokham telah menegaskan bahwa dalam prinsip pra-kolonial, klaim raja-raja tradisional terhadap tanah lemah saja sifatnya dibanding kontrol mereka terhadap penduduk (Onghokham, 1975 dan Safitri, 2010)

Problem yang muncul dengan penerapan undang-undang tersebut adalah pertama, sifat pengakuan yang lemah terhadap bentuk penguasaan individu petani dan tanah-tanah garapan di dalam lingkungan masyarakat perdesaan. Kedua adalah penerapan prinsip *domain verklaring* yang menegaskan sebuah kedaulatan hukum negara atas lahan-lahan yang tidak digarap secara langsung oleh penduduknya, khususnya berkaitan dengan sumberdaya hutan yang luas. Kedua persoalan ini yang kemudian membentuk persoalan-persoalan yang muncul dalam benturan konflik agraria di Indonesia dalam beberapa dekade, dan khususnya di kedua wilayah kasepuhan yang menjadi perhatian penulisan tesis ini.

⁵ Cacah adalah jumlah unit keluarga petani yang berada dibawah kontrol dan kekuasaan seorang bangsawan seperti tertuang dalam gelar-gelar kebangsawanan dan jabatan panglawe (menguasai dua puluh lima orang) penatus (menguasai seratus orang), pangewu (seribu orang). Arti penting cacah dalam tatanan tradisional itu pertama berkaitan dengan suatu kekuatan ekonomi dan militer masing-masing keluarga bangsawan dalam konteks ketika tanah tersedia banyak dan jumlah penduduk yang bekerja relatif masih sedikit di pulau Jawa saat itu.

B. 1. Pemikiran Mengenai Status Hak Atas Tanah

Catatan sejarah masyarakat kasepuhan telah memberikan sebuah gambaran yang cukup jelas tentang kehidupan masyarakat pembuka hutan, dalam istilah setempat disebut *babakan* atau *nyacar*, yang menandai awal pembentukan pemukiman kasepuhan tersebut. Dalam tradisi sejarah masyarakat Jawa pra-kolonial, praktek pembukaan lahan-lahan pertanian baru oleh para petani perintis merupakan gambaran umum yang menjadi dasar pembentukan sebuah klaim atas tanah garapan penduduk. Bagi para bangsawan-bangsawan lokal saat itu, pembukaan hutan-hutan baru oleh penduduk berarti menjadi penambahan dalam surplus pajak bumi dan penambahan jumlah tenaga kerja dalam catatan perpajakan mereka yang sekaligus menjadi dasar pengakuan tradisional atas penguasaan efektif petani penggarap terhadap lahan-lahan yang mereka buka. Memang tidak dihindarkan munculnya sebuah stratifikasi sosial dalam kaitan dengan pembukaan lahan-lahan baru tersebut yang mana para perintis umumnya mendapatkan tanah-tanah terbaik yang cukup luas dibanding mereka yang kemudian datang belakangan atau para pengikut petani-petani perintis tersebut. Dalam pola ini pemukiman-pemukiman baru biasanya membentuk lahan cadangan di sekitar hutan diluar tanah-tanah garapan langsung dalam bentuk sawah dan kebun yang kemudian menjadi cadangan lahan bagi penduduk desa untuk keperluan-keperluan bersama yang dalam ungkapan Van Vollenhaven disebut sebagai hak ulayat desa (Onghokham, 1975).

Praktek pertanian dalam catatan sejarah masyarakat kasepuhan tersebut memiliki pola yang hampir sama dengan sejarah lama masyarakat Jawa pra-kolonial seperti diuraikan diatas. Bahwa disamping adanya hak-hak secara individual yang dikelola oleh masing-masing keluarga petani penggarap atas lahan sawah dan kebun (dalam tradisi Jawa disebut sebagai tanah *yasa*), terdapat juga bentuk penguasaan tanah komunal yang mana penggarapan atas lahan tersebut hanya dapat diberikan atas ijin dari kepala desa yang biasanya merupakan keluarga

petani perintis pertama.⁶ Dua bentuk jenis penguasaan atas lahan seperti ini yang kemudian menjadi dasar pelaksanaan wewengkon adat dari masing-masing masyarakat kasepuhan yang bermukim di wilayah ekosistem Halimun-Salak.

Seberapa jauh pengertian tentang persoalan ini dapat kita lihat dalam kebijakan-kebijakan pemerintah kolonial berkait dengan para penggarap di lingkungan Halimun-Salak memasuki abad ke-20. Dalam upaya menegaskan kebijakannya terhadap tanah dan penduduk, residen Banten pada saat itu telah melakukan sebuah penyelidikan terhadap status hukum pertanian huma masyarakat yang tinggal di sekitar Halimun-Salak. Hasil penyelidikan saat itu menunjukkan bahwa ‘sistem huma berada dalam wilayah kekuasaan desa’ dan ‘hak-hak orang yang mengerjakan pertanian huma tidak hilang meski kemudian mereka meninggalkan lahan garapan mereka dalam beberapa waktu selama mereka memberi tahu kepala desa setempat bahwa mereka ingin tetap mempertahankan hak-nya atas tanah.’⁷ Berdasarkan hasil temuan itu, residen mengeluarkan Peraturan Huma tertanggal 30 Juli 1896 yang berusaha memberikan batasan terhadap alokasi tanah pertanian yang diperuntukan untuk huma dan alokasi untuk hutan. Selanjutnya, keputusan tersebut menegaskan bahwa tanah-tanah yang kemudian ditelantarkan—sengaja atau tidak sengaja—akan kembali menjadi ‘tanah milik desa’.

Dalam kaitan ini terlihat bagaimana semangat ‘*domein verklaring*’ dalam artian yang lemah muncul dalam keputusan yang dikeluarkan residen Banten. Pertama, meskipun dalam praktek pertanian huma telah ditegaskan sebuah hubungan yang erat antara para petani penggarap meskipun dalam beberapa waktu mereka meninggalkan lahan garapannya, residen tetap mengeluarkan peraturan bahwa ‘tanah yang ditelantarkan’ tersebut hak-haknya kembali pada desa.⁸ Peraturan

⁶ Clifford Geertz dalam kajiannya tentang masyarakat Jawa menyebutkan tentang makam-makam para *danyang* desa yang merupakan makam para petani perintis dan kemudian dikeramatkan oleh penduduk desa setempat (Geertz, 1962).

⁷ Gamma Galudra (tanpa tahun). Kenyataan bahwa dalam tatanan desa terdapat wewenang kepala desa dalam mengalokasikan lahan pertanian huma bagi masyarakatnya menjadi dasar bagi para pendukung Van Vollenhaven tentang status hukum adat terhadap tanah garapan rakyat yang dimiliki oleh desa.

⁸ Sebuah studi kritis yang dilakukan Jan Breman tentang praktek kebijakan distribusi tanah oleh pemerintah kolonial Belanda pada awal abad 20 di Cirebon menegaskan bahwa intervensi kolonial dalam mengambil kembali lahan-lahan yang telah digarap dan mendistribusikannya kembali kepada penggarap-penggarap baru merupakan sebuah jawaban atas kebutuhan pemerintah kolonial

Huma tahun 1896 tersebut bagaimanapun masih dianggap terlalu lemah dalam menempatkan posisi negara kolonial—yang menjalankan kekuasaan sistem kekuasaan sentralistik dibawah sistem undang-undang Agraria yang baru—dan diperbaiki dengan menyebutkan huma tersebut sebagai ‘tanah negara bebas’ dan residen memiliki wewenang untuk melepaskan hak negara dengan hak sewa yang diperkuat melalui Keputusan Pemerintah (*Gouvernement Besluit*) No. 6 tanggal 11 April 1900. Berdasarkan keputusan yang telah diperbaiki tersebut, pada tahun 1901 Residen Banten mengeluarkan keputusan yang mengakui dan mengizinkan kegiatan pertanian huma di 3 desa di Distrik Sajira, 10 desa di Distrik Lebak dan 7 desa di Distrik Cilangkahan dengan total luas \pm 100.000 ha. Gambaran penting yang patut menjadi catatan disini adalah bergesernya wewenang tentang siapa yang berhak memutuskan pelaksanaan pertanian huma dari yang sebelumnya menjadi wewenang kepala desa. Disini terdapat gambaran awal bagaimana penetrasi negara terpusat dalam kehidupan desa dan merosotnya otoritas desa berkait dengan unsur utama yang menjadi dasar kehidupan masyarakat desa saat itu. Dan pada saat bersamaan, penetrasi tersebut semakin mendesak sebuah kebijakan yang menegaskan kedaulatan negara yang semakin kukuh atas tanah-tanah garapan penduduk yang dikerjakan secara individual dan juga tanah-tanah komunal yang menjadi bagian dari kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut.

C. Klaim Tradisional terhadap Sumber Daya Agraria

Dalam bagian sebelumnya saya telah cukup rinci menguraikan bagaimana tata aturan sesuai dengan adat kasepuhan berkait dengan sejarah dan karakter tradisional mereka sebagai masyarakat penggarap berpindah di lingkungan ekosistem Halimun-Salak. Bagaimana para keluarga-keluarga petani perintis membuka lahan garapan di hutan dan bagaimana kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan pemerintah kolonial pada saat itu berkait dengan status penggarapan

mendapatkan tenaga kerja baru dari penduduk desa setempat untuk bekerja dikebun-kebun pemerintah atau pabrik gula milik pemerintah. Kebijakan ini juga menjadi dasar politik agraria kolonial yang mengizinkan intervensi pemerintah terhadap tatacara penggarapan dan penguasaan atas lahan dari penduduk perdesaan (Breman, 1988)

pertanian berpindah (*huma*) penduduk di wilayah Halimun menegaskan sebuah bayangan tentang pengakuan adat terhadap hak-hak individual atas tanah di dalam masyarakat. Dan dalam aturan tradisional adat tersebut masyarakat kasepuhan memiliki sebuah konsep zonasi tata-guna lahan yang sekaligus menjadi prinsip dari bagaimana pembagian antara lahan-lahan yang dikuasai secara individual oleh para penggarap dalam pemukiman dan lahan-lahan komunal dibawah aturan pemukiman tersebut.

Dalam model sekarang ini, konsepsi tersebut diterjemahkan dalam bentuk pembagian zona garapan berdasarkan intensitas pemanfaatan dan tingkat perlindungan dalam tiga zonasi utama, yaitu *leuweung titipan* (hutan tutupan), *leuweung tutupan* (hutan tutupan) dan *leuweung sampalan* atau hutan bukaan yang sekarang menjadi tempat pemukiman penduduk beserta sawah dan lahan garapan lainnya (TNHS, 2009: 15).⁹ Sesuai dengan prinsip zonasi tentang lahan yang menjadi dasar pemikiran *wewengkon-adat* kasepuhan, maka pembagian lahan-lahan yang jatuh dalam bentuk penguasaan individual atas tanah garapan terjadi dalam lingkup *leuweung sampalan* yang menjadi inti dari lingkungan hidup kasepuhan dalam bentuk tempat tinggal, sawah dan kebun untuk mata pencaharian masing-masing penduduk di kasepuhan tersebut. Tabel berikut dibawah ini memberikan gambaran tentang sejauh mana praktek dari prinsip tata-guna lahan yang mengakui keberadaan hak individual dan sekaligus juga hak milik bersama secara komunal dalam kondisi kontemporer kedua masyarakat kasepuhan.

⁹ Sebuah studi kritis menyebutkan bahwa konsep *leuweung tutupan* ini ‘sangat mungkin’ lahir dari sebuah proses adaptasi masyarakat kasepuhan tersebut terhadap konsep konservasi hutan yang disosialisasikan kepada masyarakat sejak wilayah itu dijadikan sebuah cagar alam pada dekade awal abad 20 (Hanafi, 2009: 29; bdk. Kazuhiro Harada, 2005).

Tabel 6. Zonasi Lahan Menurut Adat Kasepuhan

Jenis Lahan	Cisitu*		Sirna Resmi**	
	(Hektar)	%	(Hektar)	%
Leuweung Tutupan	3.720	51,2	1.303,00	21
Leuweung Titipan	2.740	37,7	2.948,48	60
Leuweung Bukaannya				
- Sawah, Kebun dan Talun	759	10,4	863,38	17
- Pemukiman	24	0,3	91,8	2
- Lahan Tambang (bekas PT ANTAM)*	24	0,3		
	7.266	100	4.906,4	100

* Data berdasarkan hasil survey pemetaan partisipatif 2010

** Data monografi desa yang memasukan pemukiman-pemukiman non-kasepuhan

*** Lahan tambang bekas PT Antam yang termasuk dalam wewengkon adat kasepuhan

Tabel diatas menunjukkan bahwa masing-masing kasepuhan telah mengalokasikan seperlima dari lahan yang berada dalam klaim adat masyarakat tersebut sebagai lahan-lahan yang dikuasai oleh masing-masing keluarga petani. Diskusi mengenai kegiatan pertanian sawah dan kebun di kedua kasepuhan tersebut, dan bagaimana kemudian aturan yang menetapkan kontrol atas tanah dari lahan sawah dan kebun yang digarap masing-masing penduduk kasepuhan menegaskan bahwa pengakuan terhadap hak milik pribadi terhadap lahan pertanian dan perkebunan telah mendapat pengakuannya dalam kebiasaan setempat melalui lembaga desa seperti tercatat melalui Letter C tentang persil-persil yang menjadi bagian dari sawah dan kebun masing-masing keluarga petani kasepuhan tersebut.

Bagaimana pengakuan atas tanah individual ini sesuai lingkup kehidupan masyarakat ditegaskan melalui lembar-lembar pembayaran pajak atas tanah (SPPT) yang dilakukan secara rutin oleh penduduk yang memiliki hak individual atas tanah-tanah tempat tinggal dan sawah atau kebun mereka. Lembar-lembar surat pembayaran pajak ini yang ditunjukkan penduduk ketika mereka berurusan dengan pejabat-pejabat pemerintah, khususnya aparat departemen kehutanan, yang dalam prinsip kebijakannya meniadakan klaim pemilikan tanah individual diatas lahan yang diklaim sebagai lahan hutan. Kedua adalah praktek jual-beli tanah yang menjadi kebiasaan penduduk setempat berkait dengan pelepasan hak tanah individu tertentu. Mekanisme jual beli tanah dalam tradisi setempat ini dilakukan dengan pertukaran antara persil tanah milik individu tertentu dengan sejumlah hewan ternak atau melalui pembayaran dengan uang. Bentuk pernyataan

jual beli tersebut dapat kita lihat dalam berkas yang mereka sebut *kikitir* diatas lembar bersegel dengan cap jari masing-masing pihak, disertai pernyataan saksi dan tanda-tangan dari kepala desa setempat:

Keterangan Djual Beli Tanah

Jang bertanda tangan dibawah ini:

Pihak ke I

Nama: Segel bin Lasim.

Tempat tinggal di kampung Tjiater Ds, Tjisungsang, Ketjamatan Bajah, Kawedanaan Plangkahan, Kabupaten Lebak.

Pihak ke-II, Nama: Djumhari bin Asip. Tempat tinggal Kampung Tjisitu Ds. Tjisungsang, Ketjamatan Bajah, Kawedanaan Plangkahan, Kabupaten Lebak.

Pihak ke-I pada tgl. 18/2/52 telah mendjual sebidang sawah di Blok Tjiater, kikitir No. 839, Persil No. 76 S II Luasnja 0,90 ha didjual oleh jg punja berhak 1. Nama: Samadi, 2. Nama Adma, 3. Nama Djumadi, 4. Nama Emud, di djual dg mutlaq dan memakai batas2nja Utara sawh Djuhi, Timur Sawah Segel, Selatan sawah Toha dan Barat. Tempat tersebut didjualdg berupa uang Rp. 19.000 (sembilan belas ribu rupiah). Sewaktu mendjual tempat itu semua ada di dalam pikiran sehat tida ada gangguan apa2 dan memakai saksi-saksi:

1. Doni
2. Danumihardja
3. Udi
4. Enong

Tanda jang mendjual

1. Sasui
 2. Adna
 3. Djumadi
 4. Emud
 5. Edi
- (Cap Jempol)

Tanda jg membeli

Djumhari
(Cap Jempol)

Kepala Desa Tjisungsang
(Tanda Tangan)

Berkas jual beli tanah Bpk. Djumhari, Kasepuhan Cisitu

Kutipan langsung mengenai berkas jual beli tanah diatas menggambarkan bahwa sejak lama penduduk setempat telah memiliki prinsip pengaturan jual beli, dan

sekaligus pengakuan atas hak individual tanah dalam bentuk kikitir yang masing-masing tercatat dalam registrasi blok persil tanah-tanah pertanian di desa (pada saat itu Kasepuhan Cisitu masih menjadi bagian dari desa Cisungsang). Cukup menarik bahwa proses jual beli tersebut, yang tercatat pada tahun 1952, tercatat menggunakan sejumlah uang sebagai alat pembayaran di antara kedua belah pihak dalam transaksi jual beli. Diluar uang sebagai alat pembayaran, hasil bumi berupa padi dan hewan ternak pun dapat menjadi medium transaksi jual-beli tanah yang melepaskan hak seseorang kepada orang lain. Dalam berkas pertama diatas, jual beli telah dilakukan melalui pembayaran sejumlah uang antara Djumhari bin Asip dan Segel bin Lasmi. Berkas selanjutnya dalam jual beli diantara kedua belah pihak juga mencantumkan transaksi pada saat yang sama dengan menggunakan sejumlah padi sebagai alat transaksi:

Keterangan Djual Beli Tanah

Jang bertanda tangan dibawah ini:

Pihak ke I

Nama: Segel bin Lasim.

Tempat tinggal di kampung Tjiater Ds, Tjisungsang, Ketjamatan Bajah, Kawedanaan Plangkahan, Kabupaten Lebak.

Pihak ke-II, Nama: Djumhari bin Asip. Tempat tinggal Kampung Tjisitu Ds. Tjisungsang, Ketjamatan Bajah, Kawedanaan Plangkahan, Kabupaten Lebak.

Pihak ke-I pada tgl. 18/2/52 telah mendjual sebidang sawah di Blok Tjiater, kikitir No. 839, Persil No. 76 S II Luasnja 0,07 ha didjual oleh jg punja berhak 1. Nama: Samadi, 2. Nama Adma, 3. Nama Djumadi, 4. Nama Emud, di djual dg mutlaq dan memakai batasnja Utara sawh Djuhi, Timur Sawah Segel, Selatan sawah Toha dan Barat. Tempat tersebut didjual dg berupa padi sebanjak 160 kait. Sewaktu mendjual tempat itu semua ada di dalam pikiran sehat tida terganggu oleh siapapun djuga.

Dan barang siapa jang menggugat lagi kepada tanah tersebut kepada tanah tersebut saja jg 3 orag tidak mengidjinkan karena mutlaq dan memakai saksi-saksi dibawah ini:

1. Mandor Cisitu (kosih) tanda tangan
2. Guru Agama (HS. Misbakhun) tanda tangan
3. Kepala Desa, Daneomihardja, tanda tangan

5. Doni
6. Danumihardja
7. Udi
8. Enong

Tanda jang mendjual
 6. Sasui
 7. Adna
 8. Djumadi
 9. Emud
 10. Edi
 (Cap Jempol)

Tanda tangan jang menerima
 Djumhari
 (Cap Jempol)
 Kepala Desa Tjisungsang
 (Tanda Tangan)

Berkas jual beli tanah Bpk. Djumhari, Kasepuhan Cisitu

Kutipan-kutipan diatas menegaskan bahwa gambaran yang mengakui bentuk pemilikan pribadi secara mutlak dan termasuk di dalamnya proses transaksi jual beli menggunakan uang dan hasil bumi yang diakui pemerintahan desa tersebut. Dalam berkas lain disebutkan juga proses transaksi dengan ukuran berupa '2 ekor kerbau berukuran 400 senti dan sebelas ekor berukuran 90 senti' sebagai alat tukar atas 'sebuah sawah diblok Cisuren setjara mutlaq' (berkas lampiran).

C. 1. Pengaturan Lahan Kolektif Kasepuhan

Di luar tanah garapan dalam lingkungan pemukiman, masyarakat kasepuhan juga memiliki konsep penguasaan atas lahan dalam dua jenis bentuk pengaturan. Pertama adalah lahan yang berada dalam kawasan hutan yang diamankan oleh para leluhur untuk dijaga dan tidak diganggu dengan sebutan *Leuweung Titipan*. Pemanfaatannya hanya bisa dilakukan dengan ijin yang diberikan sesepuh kasepuhan tersebut. Dalam kaitan ini *leuweung titipan* tidak lain adalah sebuah lahan cadangan yang penguasaannya berada dalam wewenang para sesepuh dengan kemungkinan pembukaan lahan tersebut sesuai dengan kebutuhan kasepuhan setempat atau juga pemanfaatan terhadap hasil-hasil hutan yang menjadi bagian dari kegiatan ekonomis penduduk sekarang seperti penyadapan aren untuk pembuatan gula aren atau hasil bambu dan rotan yang menjadi bahan baku

pembuatan alat-alat kerajinan penduduk setempat.¹⁰

Masih berkait dengan aturan kontrol kolektif yang diwakili pimpinan adat setempat terhadap leuweung titipan dengan peluang untuk dibuka dan dimanfaatkan bersama, terdapat pula zonasi lahan dalam sebutan *leuweung tutupan* yang merupakan kawasan hutan yang sama sekali tidak boleh digunakan untuk kepentingan apapun dan harus selalu dijaga oleh masyarakat. Disini umumnya berlokasi sumber mata air yang menjadi aliran air untuk pengairan sawah dan kebutuhan lainnya penduduk dan tanaman-tanaman langka yang memiliki khasiat pengobatan.

Keyakinan masyarakat kasepuhan menegaskan bahwa pelanggaran terhadap aturan tersebut akan menyebabkan *kemalangan* (kabendon) dan bencana bagi pelakunya dan aturan ini sampai sekarang masih berjalan secara efektif dalam lingkungan kasepuhan tersebut, terlepas dari beberapa pelanggaran yang dilakukan oleh beberapa anggota masyarakat kasepuhan. Bagi para aktivis lingkungan dan advokasi masyarakat adat, konsepsi zonasi tata guna lahan masyarakat kasepuhan sekaligus juga menjadi dasar pembuktian 'kearifan tradisional' kebijakan adat yang dipertentangkan dengan konsepsi konservasi modern sesuai dengan klaim negara atas wilayah hutan dalam kondisi kontemporer, khususnya dalam pengalaman masyarakat kasepuhan di kawasan Halimun-Salak.

¹⁰ Studi menarik tentang bagaimana konsepsi pemilikan tanah bersama (common land) ini dalam kehidupan masyarakat kasepuhan menunjukkan bagaimana praktek itu menjadi bagian dari strategi subsistensi yang sejajar dengan konsep Clifford Geertz tentang *shared-poverty* dalam kehidupan masyarakat petani Jawa. Dalam kajian ini ditunjukkan bahwa meskipun terdapat pengakuan privat atas tanah bersama tersebut, namun terdapat 'dualisme pemilikan' yang mengatur bahwa penguasaan privat tersebut terbatas pada penguasaan domestik yang tetap tunduk pada penggunaan bersama sumberdaya anggota komunitas. Dalam posisi seperti ini penulis tersebut membantah posisi Hardin mengenai 'tragedy of commons' yang menurutnya hanya dapat berlaku dengan asumsi pemilikan pribadi yang terinstitusi di dalam sistem masyarakat berada. Lihat Kazuhiro Harada, 'Local Use of Agricultural Lands and Natural Resources as the Commons in Gunung Halimun National Park, West-Java Indonesia.,' dalam *International Journal of Sustainable Development and World Ecology*. Vol. 12 (1). 2005.

D. Berhadapan dengan Negara dan Rejim Konservasi Modern

Di luar kegiatan pertanian sawah yang dijalankan masyarakat kasepuhan, sebuah bentuk klaim lain telah berkembang dalam lingkup ekosistem kawasan Halimun yang asal-usulnya dapat menyusur kembali sejak kedatangan kaum merkantilis Eropa (diwakili oleh Perserikatan Dagang Hindia Timur, atau VOC) pada akhir abad 17 yang mendapatkan hak penguasaan lahan atas tanah-tanah perkebunan yang diawali dengan konsesi dan perjanjian perdagangan dan dilanjutkan dengan penaklukan militer terhadap raja-raja pribumi di Hindia Belanda. Dalam konteks ini, lahir apa yang kemudian disebut *particuliere landerijen* (tanah-tanah partikular) melalui penjualan tanah kepada pihak swasta yang mendapatkan hak pertuanan, termasuk kontrol atas penduduk yang bermukim di wilayah tersebut.

Tabel 7. Luas dan Jumlah Penduduk Tanah-Tanah Partikelir di Kawasan Halimun-Salak, Daerah Bogor

No.	Lokasi	Perusahaan	Luas (ha)	Penduduk
1	Dramaga	Cultuur Maatschappij Dramaga	3.019,2	17.657
2	Tjiampea (Tjampea, Cibubulang, Sadeng)	Erven Jhr. Van Riemdijk	40.000	97.633
3	Bolang	Maatschappij tot exploitatie de ondernemingen nagelaten door Mr. W.A. Baron Baud	24.874,4	23.368
4	Djasinga	The Djasinga Rubber and Product	18.984,4	13.821
5	Nanggoeng	The Nirmala Java Plantations and Lands Company	4.200	4.218
6	Kelapanoenggal	Maatschappij tot exploitatie van rijklanden op Java, Michael Arnold te's Gravanhage	11.741,6	13.539
TOTAL			102.819,6	170.236

Sumber: *Staat der particulier landerijen op Java (1917)*, dikutip dari Galudra, et.al hal. 4

Tabel diatas menunjukkan bahwa sejak akhir abad 17 dan awal abad 18, sekitar 102.819,6 hektar dan 170.236 penduduk telah berada dalam sistem pertuanan yang memungkinkan para pemilik tanah pertuanan tersebut menjalankan eksploitasi atas tanah dan sekaligus mendapatkan tenaga kerja dari penduduk yang termasuk dalam lingkup pertuanannya (Gamma Galudra et.al., 2015: 4). Masalah stabilitas politik dan buruknya hubungan pertuanan yang melahirkan beberapa pemberontakan besar di wilayah tanah-tanah partikular mendorong pemerintah untuk membeli kembali tanah-tanah partikular tersebut menjadi tanah perkebunan

milik pemerintah.¹¹ Sejarah seperti ini bagaimanapun menjadi bukti menarik tentang keterkaitan kawasan tersebut sejak awal dalam sirkulasi modal dan pasar internasional yang membutuhkan komoditi-komoditi tropis seperti kopi, indigo, teh, kayumanis dan cengkeh yang menjadi komoditi yang dihasilkan di kawasan Halimun.

Dalam banyak kepustakaan, disebutkan bahwa penetapan kebijakan agraria baru pada tahun 1870 berkait dengan persoalan agraria (*Agrarische Wet*), yang dalam salah satu ketentuannya menegaskan bahwa lahan-lahan terlantar di luar wilayah pertanian yang dikerjakan rakyat menjadi wilayah dibawah kekuasaan negara, adalah awal munculnya kontrol negara terhadap wilayah-wilayah kehutanan di seluruh Indonesia.¹² Dalam pengalaman kawasan Halimun, peristiwanya terjadi lebih cepat lima tahun sebelumnya ketika pemerintah Hindia Belanda menetapkan pada tahun 1865 wilayah kawasan Halimun di atas ketinggian 1570 mdpl sebagai 'kawasan hutan rimba.' Meskipun demikian, penetapan ini baru berjalan efektif dua dekade setelahnya dan baru pada tahun 1890 ketentuan tentang penetapan kawasan hutan rimba itu benar-benar berjalan efektif sampai dengan periode dekade ketiga abad 20 melalui rangkaian peraturan pemerintah Hinda-Belanda terhadap lahan-lahan yang menjadi wilayah hutan rimba di dalam kawasan

¹¹ Pemberontakan petani Ciomas di Banten merupakan salah satu bentuk perlawanan petani yang cukup besar dalam skala periode tersebut dan memunculkan kritik terhadap praktek pertuanan di dalam tatanan masyarakat kolonial. Cukup menarik pula bahwa buruknya hubungan pertuanan di lingkup tanah-tanah partikelir telah membantu munculnya imaji populer Robinhood lokal melalui gambaran tokoh Si Pitung yang digambarkan menjadi pembela rakyat terhadap penindasan tuan tanah yang kejam, dan termasuk di dalamnya adalah satir terhadap kehidupan seksual para tuan tanah dengan praktek pergundikan seperti dalam kisah populer Nyai Dasima.

¹² Dengan kemenangan kaum liberal dalam parlemen Belanda pada periode akhir abad 19, dan kecaman atas praktek monopoli negara terhadap eksploitasi perkebunan di wilayah koloninya, parlemen mengesahkan sebuah kebijakan baru yang membuka pintu bagi usaha swasta untuk ikut serta menikmati keuntungan dari praktek kolonialisme di Hindia Belanda melalui pembukaan perkebunan swasta yang sekaligus menjadi awal dari perkembangan kapitalisme kolonial di Hindia Belanda. Berkembangnya usaha perkebunan swasta menyebabkan timbulnya kebutuhan akan jaminan penyediaan tanah yang lebih pasti dan sistem sewa tanah yang lebih panjang. Dalam kaitan ini maka pemerintah kolonial pada tahun 1870 mengeluarkan undang-undang baru yang mengatur persoalan tanah yang lebih dikenal dengan *Agrarische Wet* 1870. Makna dari undang-undang ini bagi rakyat pribumi adalah kesempatan pemilikan tanah secara individual atau hak eigendom terhadap tanah garapan mereka dan penghapusan sistem penggarapan tanah komunal yang berlaku sebelumnya. Dan pada saat yang sama juga penegakan prinsip Hak Menguasai Negara atau *domein verklaring* atas tanah-tanah non-pertanian atau yang tidak digarap oleh penduduk.

ekosistem Halimun.¹³

Tabel 8. Kelompok-Kelompok Hutan yang Ditunjuk oleh Keputusan Pemerintah di Kawasan Halimun-Salak

No	Kelompok Hutan	Keputusan Pemerintah
1	Jasinga I	Gouvernement Besluit ddo 19 Oktober 1927 No. 14 sub. a. 7
2	Jasinga II	Gouvernement Besluit ddo 19 Oktober 1927 No. 14 sub. a. 8
3	Nanggung	Director van Landbouw ddo 17 April 1930 No. 3613/B sub. e
4	Salak Utara	Gouvernement Besluit ddo 28 April 1925 No. 17 sub. c. 9
5	Salak	Indisch Staatsblaad 1911 No. 562
6	Halimun	Indisch Staatsblaad 1905 No. 42 sub. B lb No. 45 en 6
7	Sanggabuana Utara	Gouvernement Besluit ddo 7 Oktober 1915 No. 6 sub. V. 3
8	Sanggabuana Selatan	Gouvernement Besluit ddo 7 Oktober 1915 No. 6 sub. V. 3
9	Bongkok	Gouvernement Besluit ddo 7 Oktober 1915 No. 6 sub. II. 4

(Galudra, tanpa tahun: 6)

Dalam kaitan ini kita mendapatkan gambaran formal kelahiran rejim konservasi modern di kawasan ekosistem Halimun-Salak memasuki awal abad ke-20. Inisiatif pemerintah membeli lahan-lahan partikelir dan menjadikannya wilayah hutan rimba diatas tidak dapat disangkal merupakan satu langkah awal pembentukan wilayah konservasi di kawasan tersebut. Bagaimanapun, benturan kepentingan ekonomi-politik, khususnya dalam kaitan produksi tanaman keras yang menguntungkan membuat rangkaian kebijakan dan agenda konservasi tersebut harus menunggu beberapa dekade sebelum inisiatif tersebut berjalan efektif. Di luar pembelian lahan tanah partikular, persoalan yang lebih pelik muncul berkait dengan kenyataan bahwa wilayah-wilayah dataran tinggi di kawasan ekosistem Halimun telah sejak lama menjadi bagian dari kegiatan perekonomian rakyat dalam bentuk pertanian huma.

D. 1. Penghapusan Huma dan Pembentukan Konservasi Modern

Keluhan terhadap praktek pertanian huma yang dianggap menghancurkan humus dan sterilisasi tanah, termasuk juga kerusakan pepohonan yang kemudian

¹³ Seorang penulis Belanda membuat dugaan mengapa pelaksanaan penetapan hutan rimba itu tertunda dalam waktu cukup lama berkait dengan kenyataan bahwa di wilayah yang ditetapkan tersebut terdapat perkebunan kopi yang menguntungkan dan pemerintah nampaknya tidak ingin menghambat berjalannya usaha perkebunan kopi tersebut (Zwart, 1928: 273) dikutip dari (Galudra, 2005: 5).

menimbulkan semak-belukar dan tanaman alang-alang di sekitar lembah, telah menjadi wacana yang muncul dikalangan pejabat kehutanan kolonial. Bagaimanapun menyingkirkan pertanian huma sebagai praktek penghidupan utama masyarakat sekitar hutan bukan sebuah persoalan mudah. Dalam kaitan ini, kita menyaksikan sebuah bentuk ‘pertarungan internal’ menarik dalam tubuh negara ketika gagasan konservasi versi Jawatan Kehutanan kolonial berhadapan dengan realitas ekonomi lokal dan kestabilan politik yang menjadi tanggungjawab aparat pemerintahan daerah.

Wacana kritis yang mengalir terhadap praktek pertanian huma telah mendorong residen Banten, sebagai wakil penguasa kolonial di daerah, melakukan penyelidikan terhadap status hukum pertanian huma tersebut dalam masyarakat. Hasil penyelidikan saat itu menunjukkan bahwa ‘sistem huma berada dalam wilayah kekuasaan desa’ dan ‘hak-hak orang yang mengerjakan pertanian huma tidak hilang meski kemudian mereka meninggalkan lahan garapan mereka dalam beberapa waktu selama mereka memberi tahu kepala desa setempat bahwa mereka ingin tetap mempertahankan hak-nya atas tanah.’¹⁴ Berdasarkan hasil temuan itu, residen mengeluarkan Peraturan Huma tertanggal 30 Juli 1896 yang berusaha memberikan batasan terhadap alokasi tanah pertanian yang diperuntukan untuk huma dan alokasi untuk hutan. Selanjutnya, keputusan tersebut menegaskan bahwa tanah-tanah yang kemudian ditelantarkan—sengaja atau tidak sengaja—akan kembali menjadi ‘tanah milik desa’. Terlihat bahwa semangat ‘domein verklaring’ dalam artian yang lemah muncul dalam keputusan yang dikeluarkan residen Banten, meskipun dalam kaitan ini residen Banten telah memberikan pengakuan bahwa ‘terdapat hak masyarakat’ atas pertanian huma meskipun hak tersebut bisa hilang dan kembali pada kewenangan desa apabila ‘ditelantarkan.’

Peraturan Huma tahun 1896 tersebut bagaimanapun terlalu lemah dalam menempatkan posisi negara kolonial—yang menjalankan kekuasaan sistem kekuasaan sentralistik—dan diperbaiki dengan menyebutkan huma tersebut

¹⁴ Gamma Galudra (tanpa tahun). Kenyataan bahwa dalam tatanan desa terdapat wewenang kepala desa dalam mengalokasikan lahan pertanian huma bagi masyarakatnya menjadi dasar bagi para pendukung Van Vollenhaven tentang status hukum adat terhadap tanah garapan rakyat yang dimiliki oleh desa.

sebagai ‘tanah negara bebas’ dan residen memiliki wewenang untuk melepaskan hak negara dengan hak sewa yang diperkuat melalui Keputusan Pemerintah (*Gouvernement Besluit*) No. 6 tanggal 11 April 1900. Melalui keputusan yang telah diperbaiki tersebut, pada tahun 1901 Residen Banten mengeluarkan keputusan yang mengakui dan mengizinkan kegiatan pertanian huma di 3 desa di Distrik Sajira, 10 desa di Distrik Lebak dan 7 desa di Distrik Cilangkahan dengan total luas \pm 100.000 ha. Gambaran penting yang patut menjadi catatan disini adalah bergesernya wewenang tentang siapa yang berhak memutuskan pelaksanaan pertanian huma dari yang sebelumnya menjadi wewenang kepala desa. Disini terdapat gambaran awal bagaimana penetrasi negara terpusat dalam kehidupan desa dan merosotnya otoritas desa berkait dengan unsur utama yang menjadi dasar kehidupan masyarakat desa saat itu.

Meskipun demikian, penetrasi itu berjalan dalam proses yang halus dengan tetap ‘diakuinya’ praktek pertanian huma oleh residen dibandingkan desakan jawatan kehutanan dan dinas agraria yang menginginkan penghapusan praktek pertanian huma di kawasan hutan. Pertimbangan keamanan dan stabilitas politik nampaknya telah menjadi perhatian utama bagi residen saat itu dibanding desakan ideologi konservasi yang diajukan oleh badan pemerintahan lainnya dalam tubuh negara kolonial saat itu. Peraturan final berkait dengan pengakuan atas pertanian huma ini ditetapkan pada tahun 1924 dengan keluarnya keputusan residen Banten (*Besluit van den Resident van Bantam van 12 September 1924 no. 10453/7*) yang menjadikan huma sebagai salah satu bentuk penggunaan tanah negara yang diatur dan disahkan oleh pemerintah.

Satu dekade setelah keluarnya keputusan residen tentang pengakuan pertanian huma, muncul kembali desakan dari jawatan kehutanan agar pemerintah menghapuskan praktek pertanian huma di dalam kawasan hutan. Dan pada tanggal 22 Juni 1933, Pemerintah pusat akhirnya membentuk Komisi Huma dengan tugas mempelajari kemungkinan penghapusan huma di kawasan Halimun. Hasil penyelidikan memang mendukung argumentasi para pendukung gagasan konservasi dengan menunjukkan gangguan yang ditimbulkan praktek pertanian huma terhadap kondisi tanah dan pengaturan debit air. Kesimpulan tersebut

bagaimanapun ditolak oleh pemerintah daerah melalui Gubernur Jawa Barat yang menganggap temuan Komisi Huma tidak dapat dibuktikan. Perdebatan yang muncul antara pemerintahan daerah dan jawatan kehutanan tidak terselesaikan dengan berakhirnya kekuasaan kolonial Belanda di Indonesia. Di luar penolakan pemerintahan daerah, bagaimanapun jawatan kehutanan telah menjalankan inisiatif sendiri untuk menetapkan batas-batas daerah hutan sebagai hutan negara yang telah mereka mulai sejak periode tahun 1914 hingga tahun 1935 dengan 137.837 hektar lahan dikawasan Halimun menjadi sebagai kawasan hutan negara yang disahkan oleh Gubernur Jendral. Penetapan batas kehutanan tersebut menurut Residen telah dilakukan dalam 78.154 hektar tanah yang masih berada dalam kontrol penduduk melalui pertanian huma.

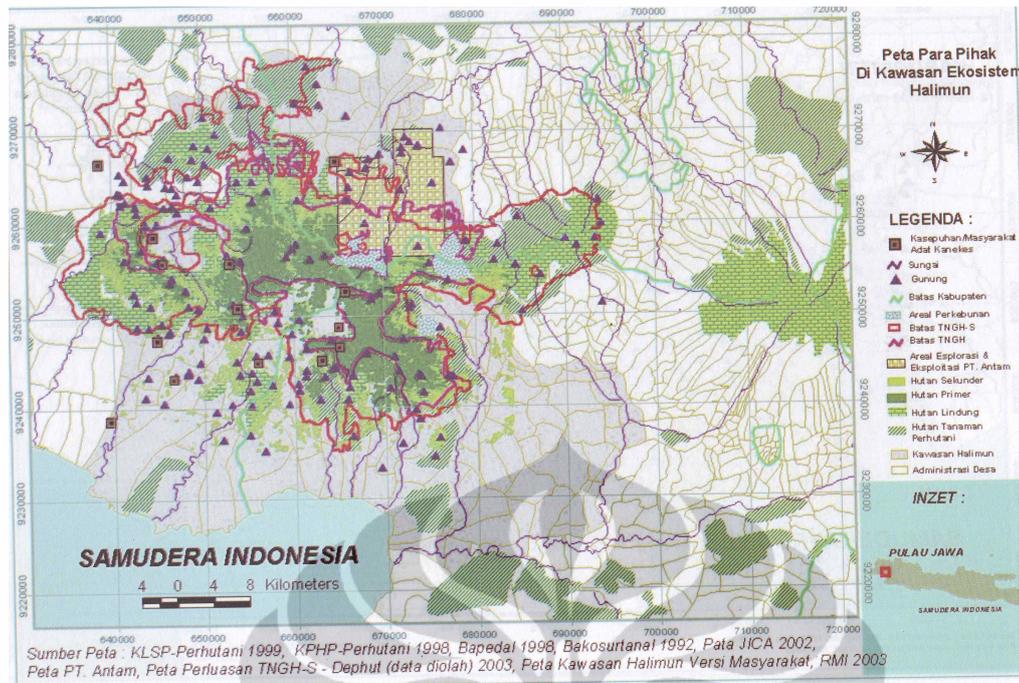
D. 2. Pemerintahan Republik dan Konsolidasi Rejim Konservasi

Keruntuhan kekuasaan kolonial Belanda dalam periode Perang Pasifik telah menciptakan sebuah kekosongan dan ketidakjelasan berkait dengan praktek rejim kehutanan dan konservasi. Dekade-dekade awal kekuasaan pemerintahan Republik Indonesia dengan karakternya yang populis menyebabkan dalam beberapa dekade tersebut memungkinkan sebuah toleransi terhadap tuntutan penggarap sekitar hutan untuk mendapatkan akses terhadap sumber daya alam yang ada disekitar mereka. Di seluruh wilayah kehutanan di Jawa, pemerintah saat itu telah dihadapkan pada kenyataan bahwa masyarakat 'menduduki' kembali sekitar 110.000 hektar lahan yang dirubah menjadi wilayah tanaman pangan bagi masyarakat sekitar (Galudra, 2005). Pengalaman periode pendudukan Jepang yang telah mendorong petani penggarap memanfaatkan lahan-lahan perkebunan bekas pengusaha asing dan termasuk juga hutan dengan penanaman tanaman keras untuk kebutuhan perang dan sekaligus mencukupi kebutuhan pangan masyarakat selama periode perang memungkinkan pembukaan hutan skala massif terjadi pada saat itu. Konsolidasi terhadap lahan-lahan hutan yang pada masa kolonial menjadi wilayah cagar alam hanya bisa dilakukan melalui penetapan status kawasan hutan

di wilayah-wilayah bekas tanah partikelir.¹⁵

Pada akhir dekade 1950an, pemerintah mengeluarkan sebuah aturan berkait dengan masalah konservasi, Peraturan Pemerintah No. 64/1957, yang mendelegasikan wewenang pengelolaan hutan pada pemerintah daerah propinsi dengan pengecualian terhadap wilayah cagar alam dan suaka alam. Wewenang pemerintah daerah dalam kaitan ini juga termasuk pemberian izin terhadap masyarakat untuk mengambil kayu dan hasil hutan untuk kepentingan mereka, termasuk juga pengelolaan lahan pertanian oleh masyarakat dengan pungutan sebagian hasil panen (kababusuk) oleh pemerintah daerah (Galudra, 2005) Di sini memang tidak dapat dipungkiri bahwa semangat 'hak menguasai negara' terhadap wilayah-wilayah non-pertanian (termasuk hutan di dalamnya) tetap membayangi kebijakan pemerintah meskipun pada saat yang sama semangat populisme yang mewarnai karakter pemerintahan pada saat itu masih memberikan ruang toleransi bagi para penggarap dan mereka yang 'sudah terlanjur menggarap' lahan-lahan kehutanan tersebut.

¹⁵ Dalam kasus kawasan ekosistem Halimun, pemerintah menetapkan Tanah Partikelir Ciampea seluas 12.920 ha, Tanah Partikelir Bolang bagian Cidurian seluas 795,2 hektar dan Tanah Partikelir Bolang bagian Tenjolaut seluas 847,1 ha sebagai wilayah hutan berdasarkan keputusan SK Menteri Pertanian No. 92/Kpts/Um/8/ 1954. Alasan penunjukan tanah-tanah ini sebagai kawasan hutan adalah untuk memperluas hutan produksi, dimana hutan-hutan ini kemudian berada di bawah pengelolaan Perum Perhutani.



Peta 2. Peta para pihak di kawasan ekosistem Halimun (Hanafi, 2004)

Perubahan besar terhadap kondisi ini terjadi setelah berkuasanya rejim Orde Baru. Dalam periode awal kekuasaan mereka, pemerintah telah mengeluarkan Undang-Undang Kehutanan yang baru (Undang-Undang No. 5/1967) yang menegaskan supremasi negara terhadap kontrol sumber daya alam di wilayah kehutanan. Meskipun memang undang-undang itu telah dibuat dengan semangat menjadikan hasil-hasil hutan sebagai komoditi yang memberikan keuntungan bagi negara, pada saat yang bersamaan konsep konservasi awal abad 20 tetap dipertahankan melalui pembentukan wilayah hutan cadangan. Pembentukan lembaga Balai Konservasi Sumberdaya Alam (BKSDA) pada tahun 1976, dan Perum Perhutani Unit III Jawa Barat pada tahun 1978 merupakan sebuah produk kebijakan yang menegaskan semangat eksploitasi hutan yang berjalan seiring dengan ideologi konservasi jawatan kehutanan.

Berkait dengan kawasan ekosistem Halimun dibawah rejim Orde Baru sejak pembentukan kedua institusi tersebut, wilayah-wilayah hutan seluas 40.000 hektar meliputi kawasan Gunung Halimun, Gunung Kendang Kulon, Gunung

Sanggabuana, Gunung Nanggung, Jasinga dan Ciampea ditetapkan sebagai kawasan Cagar Alam Halimun dibawah pengelolaan BKSDA. Sementara itu, wilayah hutan di Halimun-Salak seluas 73.357 hektar ditetapkan berada di bawah pengelolaan Perum Perhutani. Perum Perhutani tetap memberikan ijin bagi masyarakat yang telanjur menggarap hutan dengan mewajibkan mereka membayar pungutan sejumlah 10%-25% dari hasil panennya dan termasuk mewajibkan mereka untuk menanam jenis pohon rasamala (*Altingia excelsa*) di sekitar pekarangan rumah mereka. (Galudra, 2005)

Pada tahun 2003, setelah runtuhnya rejim Orde Baru, lahir kebijakan baru pemerintah berkait dengan persoalan konservasi di wilayah Halimun cagar alam ini kemudian beralih menjadi Taman Nasional Gunung Halimun dengan penetapan kawasan seluas 113.357 ha sebagai bagian dari kawasan taman nasional, termasuk pula kawasan hutan lindung dan hutan produksi yang sebelumnya dikelola oleh Perum Perhutani.¹⁶ Dalam kaitan ini, seluruh populasi yang tinggal, baik flora, fauna dan manusia dengan pengalaman sejarah, sosial dan budaya yang beragam secara otomatis masuk dalam yurisdiksi kewenangan rejim konservasi Halimun-Salak. Dan meskipun gagasan menjadikan kawasan Halimun-Salak menjadi wilayah konservasi telah berkembang sejak dekade awal abad ke-20 dibawah kekuasaan pemerintah kolonial Belanda, namun keputusan Menteri Kehutanan pada tahun 2003 menggenapi dinamika sejarah panjang konflik dan ketegangan antara penduduk yang mengandalkan hidup dari hasil sumber daya alam di sekitar kawasan tersebut dengan negara yang diwakili rejim konservasi Halimun-Salak, termasuk sejarah konflik dan ketegangan yang terjadi dalam lingkup kawasan ekosistem Halimun-Salak.

D. 3. Antara Konservasi dan Eksploitasi Sumber Daya

Uraian sebelumnya telah menggambarkan secara kronologis bagaimana konsolidasi rejim konservasi dibawah tatanan pemerintahan Republik. Dalam

¹⁶ Keputusan Menteri Kehutanan Nomor: 175/Kpts-II/2003 Tentang Penunjukan Kawasan Taman Nasional Gunung Halimun dan Perubahan Fungsi Kawasan Hutan Lindung, Hutan Produksi Tetap, Hutan Produksi Terbatas Pada Kelompok Hutan Gunung Halimun dan Kelompok Hutan Gunung Salak Seluas +/- 113.357 Hektar di Provinsi Jawa Barat dan Provinsi Banten Menjadi Taman Nasional Gunung Halimun-Salak.

kaitan ini, doktrin *domain verklaring* yang sejak periode awal abad 20 secara samar mulai diterapkan melalui kontrol dan pengawasan negara terhadap wilayah-wilayah hutan dan para penggarap di sekitar hutan, menjadi semakin tegas dengan sistem kekuasaan sentralistik dan otoriter yang memungkinkan negara menjalankan kontrol penuh atas klaim terhadap wilayah hutan. Klaim tersebut meliputi bukan saja tentang bagaimana wilayah-wilayah hutan cadangan, yang dalam konsepsi masyarakat adat sekitar hutan masuk dalam kategori wilayah *leuweung tutupan* dan *leuweung titipan*, tetapi juga *leuweung sempalan* yang menjadi lokasi-lokasi persawahan, perkebunan dan pemukiman penduduk, khususnya masyarakat adat kasepuhan di sekitar Halimun. Dan dari kronologi yang diuraikan diatas, gambaran yang muncul menegaskan bahwa ideologi konservasi tersebut telah berjalan seiring dengan gagasan bagaimana keuntungan yang bisa diraih negara melalui eksploitasi ekonomis terhadap hasil hutan. Gabungan antara ideologi konservasi dan kepentingan ekonomis seperti ini yang senantiasa membayangi pembicaraan berkait dengan status kawasan ekosistem Halimun saat ini dalam arus perundang-undangan berkait dengan masalah kehutanan di Indonesia.

Pembentukan Perhutani III yang beroperasi di sekitar kawasan Halimun dalam kaitan ini menunjukkan dengan tegas tentang bagaimana komoditisasi produk-produk hutan melalui pembentukan hutan produksi, dengan mengubahnya menjadi tanaman monokultur seperti tanaman pinus, yang menggambarkan dimensi kepentingan ekonomis yang cukup tegas tentang sejauh mana keuntungan ekonomi bisa diciptakan dari kawasan ekosistem tersebut. Selain eksploitasi negara, kehadiran sektor swasta dalam eksploitasi kawasan ekosistem tersebut melalui pemberian konsesi (HGU) menunjukkan bagaimana dimensi kepentingan ekonomi yang besar terhadap pengelolaan dan klaim negara atas kawasan hutan. Sosok ini ditunjukkan dengan kehadiran salah satu usaha perkebunan swasta terbesar dikawasan tersebut yang diwakili oleh PT Nirmala Agung (sebelumnya PT Ciangsana) dengan luas konsesi lahan perkebunan seluas 971,22 hektar yang mengusahakan perkebunan teh dan terakhir adalah kelapa sawit. Di luar PT Nirmala Agung, terdapat sekitar sembilan usaha swasta lainnya yang turut

menikmati keuntungan dari klaim negara atas kawasan hutan seperti ditunjukkan dalam tabel dibawah ini.

Tabel. 9. Daftar Perusahaan di Kawasan Ekosistem Halimun

Nama Perusahaan	Lokasi	Produk	Kapasitas Produksi
PT Yanita Indonesia	Cisolok, Sukabumi	Teh Hijau	96 ton/tahun
PT. Tybar	Cisolok, Sukabumi	Teh Hijau	63 ton/tahun
PT. Baros Cicareuh	Cikidang, Sukabumi	Teh Hitam	105 ton/tahun
PT. Surangga	Pelabuhan, Sukabumi	Teh Hijau	300 ton/tahun
PT. Salak Utama	Kalapunggal, Sukabumi	Teh Hijau	4.000 ton/tahun
PT. Bojong Asih	Pelabuhan Sukabumi	Ratu, Teh Hijau	24 ton/tahun
PT. Perk. Jayanegara Indonesia	Kabandungan, Kalapa Nunggal, Sukabumi	Teh Hijau	180 ton/tahun

(Hanafi, 2004: 57)

Selain eksploitasi kawasan tersebut melalui kegiatan perkebunan tanaman keras, kekayaan lain di dalam kawasan ekosistem Halimun adalah keberadaan urat emas di jalur Halimun. Kegiatan penambangan emas telah berjalan cukup lama di kawasan sejak dibukanya penambangan emas Cikotok pada tahun 1936. Dibawah pendudukan Jepang, penambangan emas Cikotok dialihkan menjadi penambangan logam timah hitam yang diperlukan untuk kepentingan militer Jepang selama periode perang Pasifik. Setelah terbentuknya pemerintahan republik, kegiatan penambangan emas Cikotok menjadi tanggung jawab Perusahaan Pembangunan Pertambangan dengan modal Bank Industri Niaga. sempat dihentikan dan baru dimulai kembali pada tahun 1957 dengan pembentukan PT Tambang Emas Cikotok dan kemudian menjadi Unit Pertambangan Emas Cikotok dibawah PT Aneka Tambang dan pada tahun 1974 menjadi PT Aneka Tambang (Persero). (Hanafi, 2010: 58)

Memasuki dekade 1980an, seiring dengan menurunnya tingkat produksi penambangan emas di Cikotok, PT Aneka Tambang mulai melakukan kegiatan eksplorasi geologi mencari endapan emas dengan temuan eksplorasi di Gunung Ciawitali, G. Cikidang, G. Pongkor, G. Julang/Cisoka dan Ciberang. Khususnya

di Gunung Cikidang yang menjadi bagian dari wilayah wewengkon adat kasepuhan Cisit, kegiatan eksplorasi yang dilakukan pada tahun 1987-1988 berhasil menemukan urat emas yang cukup signifikan dan secara resmi, PT ANTAM mulai melakukan kegiatan produksi penambangan emas di wilayah Gunung Cikidang pada tahun 1997.

Dengan gambaran seperti ini, terdapat gambaran yang cukup jelas tentang landasan dasar yang menjadi *raison d'être* rejim kehutanan dalam merumuskan kebijakan dan kepentingan mereka. Tidak dapat disangkal bahwa berkembangnya ideologi konservasi sejak akhir abad 19 dan awal abad 20 telah mendorong negara untuk menegaskan posisi dan kebijakannya berkait dengan persoalan kehutanan, dalam hal ini seperti ditunjukkan dalam pengalaman eksploitasi kawasan hutan Halimun. Tetapi ideologi konservasi tersebut telah berjalan seiring dengan bagaimana kawasan-kawasan hutan memberikan keuntungan bagi kas negara—termasuk memberikan konsesi terhadap usaha swasta—dengan menjadikan ekosistem itu sebagai tempat eksploitasi tanaman keras dan juga industri pertambangan emas yang menguntungkan. Dua titik kepentingan ini pada akhirnya menjadi sebuah kekuatan ekonomi-politik menentukan yang berpengaruh langsung terhadap kehidupan masyarakat yang tinggal di sekitar kawasan tersebut.

E. Tersingkirnya Masyarakat Kasepuhan

Apabila kemudian kita memperhatikan bagaimana persoalan yang dihadapi oleh masyarakat penggarap yang tinggal di kawasan Halimun, khususnya masyarakat adat kasepuhan dengan klaim tradisi dan sejarah pemukiman sejarah yang panjang, uraian-uraian di atas menunjukkan dengan jelas bahwa sejak pembentukan negara modern (kolonial dan pasca-kolonial) kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan telah sejak awal menempatkan klaim historis masyarakat sebagai unsur diluar perhatian para perancang kebijakan kehutanan. Prinsip dasar kebijakan telah menegaskan bahwa klaim tersebut tidak berlaku bagi negara sebagai pemegang klaim baru atas kawasan hutan. Praktek yang terjadi adalah

bagaimana para pembuat kebijakan ‘menyesuaikan’ prinsip dasar mereka dengan kenyataan di lapangan yang menunjukkan bahwa wilayah hutan bukan sebagai wilayah kosong tanpa para pemukim dan penggarap dengan klaim-klaim mereka sebelum rancangan tersebut dibuat.

Dalam pengalaman kawasan ekosistem Halimun, uraian diatas menunjukkan bagaimana dalam periode kolonial usah-usaha penyesuaian ini dilakukan dengan memberikan toleransi terhadap bentuk kegiatan pertanian tradisional masyarakat, yaitu pertanian huma, dengan menggeser otoritas ijin pemberian hak berhuma dari tangan kepala desa kepada residen sebagai wakil pemerintah pusat. Bahwa pertentangan antara pemerintah daerah dan dinas kehutanan bagaimanapun berjalan dalam satu koridor bersama bahwa wilayah hutan tetap merupakan wilayah ‘milik negara’ dan persoalannya adalah bagaimana sikap yang paling realistis terhadap keberadaan masyarakat yang mengelola lahan-lahan di kawasan milik negara tersebut. Selain masalah wewenang, bagi pemerintah daerah persoalan menjaga stabilitas politik wilayah mereka telah menjadi bagian penting bagaimana ‘penyesuaian’ tersebut harus mereka lakukan meskipun terdapat desakan dari dinas kehutanan untuk menghapuskan sama sekali kegiatan pertanian huma dari wilayah ekosistem Halimun. Begitu pula dengan pemerintahan Republik Indonesia yang menjadi pewaris dari ideologi dan doktrin kebijakan negara berkaitan dengan persoalan kehutanan. Sikap penyesuaian tersebut dilakukan dengan sebuah praktek di lapangan dengan mengeluarkan pungutan pajak 25% atas penghasilan pertanian masyarakat di sekitar kawasan hutan dan 15% atas tanaman kayu. (Bagus Priatna, 2009: 40)

Pertanyaannya adalah bagaimanakah kemudian dampak terhadap masyarakat yang tinggal dikawasan Halimun, khususnya masyarakat kasepuhan, berkaitan dengan klaim negara atas hutan dan termasuk di dalamnya adalah klaim konservasi? Sebuah studi mutakhir memberikan petunjuk tentang bagaimana konsekuensi itu terjadi. Dengan berpijak pada gagasan bahwa pertanian huma adalah prinsip dasar yang membentuk tradisi dan aturan adat masyarakat kasepuhan yang bermukim di kawasan ekosistem Halimun, bahwa berhuma adalah ‘menjalankan *tatali paranti karuhun* yang secara harfiah bermakna

mengikuti, mentaati, dan mematuhi tuntutan rahasia hidup yang sudah digariskan tuhan,' penelitian itu menemukan bahwa di dalam masyarakat yang dikajinya praktek dan tradisi huma telah hilang dalam kegiatan perekonomian masyarakat. Dalam kaitan ini, 'lembaga adatnya pun hanya berfungsi sebagai penyelenggara ritual keagamaan, yang terlepas dari ritual-ritual dalam mengelola sumberdaya alam'. Kajian ini mengingatkan kita terhadap pernyataan Thompson berkait dengan kehancuran tradisi dari para petani penggarap Inggris ketika dimulainya kebijakan enclosure yang menutup akses masyarakat terhadap lahan-lahan yang dikelola secara bersama. Sebelum kita membahas tentang bagaimana dampak monetisasi yang muncul di pedesaan Jawa, termasuk juga terhadap masyarakat kasepuhan penghuni kawasan ekosistem Halimun, kebijakan negara yang menyingkirkan hak-hak bersama terhadap sumber daya alam dalam konsepsi adat mereka telah menjadikan tatanan kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut dan khususnya adat dan tradisi mereka sebagai sebuah 'monument adat yang tercermin dari adanya ketua adat kasepuhan tetapi minim atau hampir tidak ada pengikutnya' (Saptariani, 2010)

Dengan menunjukkan bagaimana dinamika yang terjadi di kawasan ekosistem Halimun dalam rentang panjang selama satu abad, bab ini menguraikan bagaimana kekuatan struktural yang melatarbelakangi arah dan perkembangan dinamika kehidupan masyarakat kasepuhan di dalam kawasan ekosistem Halimun. Dalam bab-bab selanjutnya, uraian akan lebih difokuskan tentang bagaimana konsekuensi adat yang dalam proses historisnya tinggal menjadi sebuah 'monumen adat' dengan berfokus pada perkembangan-perkembangan yang terjadi di satu wilayah kasepuhan, yaitu kasepuhan Cisitu, sepanjang tiga dekade terakhir dalam sejarah masyarakat tersebut.

BAB IV

MEMBANGUN BUDAYA DAN SUMBERDAYA

A. Kepemimpinan dalam Tradisi Kasepuhan

Antlov dalam kutipan bagian pendahuluan bab pertama telah menyajikan kepada kita sosok tipikal pemimpin tradisional dalam kehidupan masyarakat perdesaan. Dengan keteladanan, wibawa dan kemampuan mereka menjadi perantara dan pelindung masyarakat, pemimpin dengan otoritas kemasyarakatan muncul dan dihormati oleh masyarakat sekitar mereka. Dalam catatan sejarah Indonesia, keberadaan sosok pemimpin dengan otoritas kemasyarakatan telah menjadi perhatian para sarjana berkait dengan peran mereka dalam memberi inspirasi rangkaian pemberontakan petani melawan tekanan kekuasaan negara. Kartodirdjo dan Onghokham misalnya telah menguraikan bagaimana guru-guru tarekat, kyai-kyai tradisional dan termasuk jago atau jawara dengan klaim kesaktian dan kekuatan mereka menjadi figur-figur pemimpin yang menjadi sumber inspirasi gerakan protes dan perlawanan petani terhadap negara sepanjang era kolonial (Kartodirdjo, 1988 dan Onghokham 1975). Di sisi lain, khususnya sepanjang periode Orde Baru, tokoh-tokoh pimpinan kemasyarakatan juga tampil menjadi saluran strategis negara dalam upaya mendukung keberhasilan program pemerintahan dan mobilisasi politik penduduk bagi rejim saat itu, diluar beberapa kasus perlawanan petani dengan para pemimpin otoritas kemasyarakatan sebagai kekuatan penggeraknya.

Dalam kaitan ini para pemimpin di lingkungan kasepuhan menjadi contoh menarik mengenai sosok pemimpin dengan otoritas kemasyarakatan seperti disajikan Antlov. Sedikit perbedaan adalah karena posisi mereka sebagai pemimpin didasarkan pada prinsip pewarisan turun-temurun yang menghubungkan generasi pemimpin sekarang dengan para pendahulu mereka

yang telah membangun pemukiman-pemukiman kasepuhan sekarang ini. Bab ini memaparkan bagaimana masing-masing pemimpin menjalankan peran sesuai dengan tradisi yang berlaku dalam kasepuhan tersebut, dan juga bagaimana upaya-upaya mereka memobilisasi sumberdaya yang dapat menopang kelanjutan lembaga adat mereka. Persoalan terakhir menjadi pokok penting yang menjadi dasar bagaimana para pemimpin kasepuhan tersebut membangun aliansi dan dukungan yang berkait dengan kelanjutan praktek lembaga adat yang mereka pimpin.

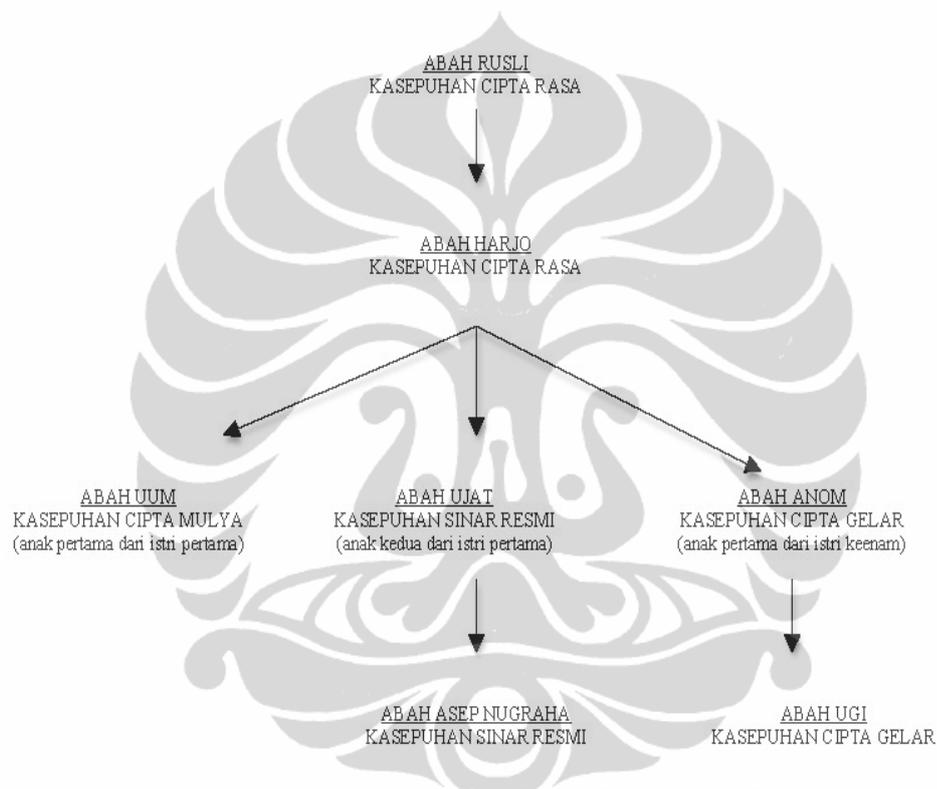
A.1. Warisan Turun-Temurun dan Masalah Suksesi

Para pemimpin kasepuhan di lingkungan Halimun Salak adalah pribadi-pribadi menarik dengan inisiatif dan kreativitas masing-masing dalam menjalankan peran kepemimpinannya di dalam masyarakat mereka. Dalam setiap kesempatan orang-orang luar berkunjung ke wilayah kasepuhan tersebut—mulai dari pejabat pemerintah, aktivis-aktivis lingkungan dan gerakan masyarakat adat dan para akademisi—mereka menjadi pintu masuk pertama sebelum para pendatang luar bersentuhan langsung dengan penduduk yang tinggal dalam pemukiman tersebut. Bahkan bagi para aktivis LSM yang menjalankan agenda pemberdayaan atau advokasi tentang hak-hak masyarakat adat, persentuhan dan dukungan pemimpin adat dalam agenda-agenda program masing-masing organisasi menjadi sebuah titik krusial keberhasilan program yang mereka jalankan. Di tangan para pemimpin ini kerangka program masing-masing organisasi menjadi sebuah agenda kongkrit yang memobilisasi anggota penduduk masing-masing dalam pelaksanaan program yang dijalankan.

Para pemimpin kasepuhan di lingkungan Halimun-Salak dalam kaitan ini menjadi sosok menarik yang memenuhi kriteria Antlov tentang pemimpin dengan otoritas kemasyarakatan, dengan sedikit perbedaan varian berkait dengan status kepemimpinan yang bersifat turun-temurun berdasarkan garis keturunan lelaki dari masing-masing pemimpin. Dalam satu sisi, bentuk kepemimpinan ini mewakili sebuah kontinuitas sejarah antara generasi sekarang dengan para leluhur

yang mendirikan pemukiman-pemukiman kasepuhan tersebut di masa lampau. Di sisi lain terdapat fakta menarik tentang bagaimana pola suksesi dari masing-masing kasepuhan menimbulkan perpecahan diantara generasi penerus leluhur pendiri kasepuhan.¹

BAGAN SILSILAH KASEPUHAN SINAR RESMI



Gambar 11. Silsilah kepemimpinan Kasepuhan Sinar Resmi. Diadopsi dari Rahmatari, et.a.,

Dalam urutan silsilah diatas, leluhur pendiri kasepuhan Sinar Resmi telah membangun kasepuhan yang berpusat di lingkungan Cipta Rasa (Cipta Gelar sekarang ini) dan mewariskannya kepada penerus selanjutnya, yaitu Abah Harjo. Persoalan mulai muncul dalam generasi kepemimpinan Abah Harjo, yang memiliki enam orang istri, dalam mewariskan kepemimpinan kasepuhan tersebut.

¹ Perbandingan dengan persoalan suksesi yang menjadi ciri dari konflik dan ketegangan antara pangeran dalam sejarah Jawa pra-kolonial menjadi petunjuk menarik. Perpecahan Kerajaan Mataram menjadi kasultanan Yogyakarta dan Kasunanan Surakarta pada abad 17 dan kemudian terpecah lagi dengan pembentukan Mangkunegaraan pada abad 18 menunjukkan sebuah masalah mendasar didalam prose's suksesi tatanan politik tradisional tersebut (Onghokham, 1975).

Dalam masa kepemimpinannya, Abah Harjo mendirikan cabang kasepuhan dekat pusat desa Sinar Resmi dan menunjuk anak kedua dari istri pertama, Abah Ujat sebagai pemimpin kasepuhan yang baru dibentuk. Tidak jelas mengapa Abah Harjo membentuk cabang kasepuhan baru di desa Sirna Resmi itu, selain kemudian Abah Ujat juga menjadi kepala desa Sirna Resmi selain jabatannya sebagai pemimpin kasepuhan yang baru dibentuk dan sekaligus menjadi pusat kasepuhan. Abah Ujat meneruskan kepemimpinan kasepuhan di tempat yang baru tersebut setelah Abah Harjo meninggal dunia. Dalam periode kepemimpinan Abah Ujat pada tahun 2002, Abah Anom yang merupakan anak pertama dari istri ke-enam Abah Harjo, mendapatkan wangsit melalui mimpi-mimpinya untuk kembali ke pemukiman lama (*kebo mulih pakandangan*). Mimpi-mimpi tersebut kemudian menjadi dasar pembentukan sebuah kasepuhan baru dengan nama kasepuhan Cipta Gelar. Perpecahan lebih lanjut ketika Abah Ujat meninggal dan kepemimpinan kasepuhan untuk sementara dikelola oleh kakak lelakinya dari ibu kandung yang sama, yaitu Abah Uum. Pada tahun 2003, dengan ditunjuknya anak lelaki Abah Ujat sebagai pemimpin kasepuhan baru, yaitu Abah Asep Nugraha (pemimpin kasepuhan Sirna Resmi sekarang), Abah Uum memutuskan membentuk kasepuhan baru memisahkan dari kasepuhan Sirna Resmi dengan nama kasepuhan Cipta Mulya (Rahmawati, et.al, 2005).

Bagaimanapun, perpecahan kasepuhan Sirna Resmi menjadi tiga dalam kaitan ini adalah ilustrasi menarik tentang konsekuensi yang terjadi dalam pola suksesi kepemimpinan berdasar garis keturunan seperti yang menjadi tradisi dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut. Disini, kita bisa melihat perbandingannya dengan pola suksesi kepemimpinan dalam dinasti-dinasti berkuasa di Jawa pra-kolonial. Bahwa dibanding dinasti-dinasti penguasa Eropa seperti Tudor di Inggris (sampai sekarang) dan Bourbon di Prancis (yang dihapus setelah revolusi abad 18), dinasti-dinasti penguasa Jawa memiliki umur yang relatif pendek dalam periode kepemimpinan tidak melebihi periode waktu satu abad dari pendiri sebuah dinasti dengan para keturunan-keturunannya. Perpecahan Kerajaan Mataram menjadi kasultanan Yogyakarta dan Kasunanan Surakarta pada abad 17 dan kemudian terpecah lagi dengan pembentukan Mangkunegaraan pada

abad 18 memberikan ilustrasi tentang masalah mendasar didalam prose's suksesi tatanan politik tradisional tersebut (Onghokham, 1975).

A.2. Sosok Pemimpin dalam Era Baru

Sampai tahun 2003, Abah Asep adalah seorang mahasiswa yang belajar di salah satu Perguruan Tinggi di Jakarta. Seperti cerita-cerita berkait dengan pengalaman masa muda para pemimpin kasepuhan di lingkungan Halimun Salak, masa muda mereka umumnya telah dihabiskan diluar komunitas tempat mereka lahir, pergi mengembara dan berkelana ditempat-tempat jauh, bertemu dengan tokoh-tokoh kebatinan dan guru-guru agama terkemuka di seluruh pulau Jawa. Riwayat masa muda Abah Asep sebelum menjadi pemimpin kasepuhan tersebut telah berada dalam pola narasi seperti ini dan berjalan sejajar dengan cerita-cerita populer dalam masyarakat Jawa tentang sosok para pangeran yang berkelana keluar istana, menyamar menjadi orang-orang biasa, belajar ilmu-ilmu kebatinan dan kekuatan fisik, melakukan tindakan-tindakan yang penuh petualangan sesuai dengan jiwa muda mereka, sampai kemudian pada suatu waktu mereka kembali ke istana dan meneruskan posisi ayahnya sebagai raja. Perbedaan dalam legenda-legenda seperti ini adalah bahwa dalam pengembaraan Abah Asep adalah ia menjadi mahasiswa sebuah Perguruan Tinggi di bidang jurnalistik di Jakarta, yang merupakan bentuk 'penyimpangan' modern dari lembaga-lembaga pendidikan tradisional (seperti mandala atau pesantren) dalam kisah-kisah legenda.

Selain statusnya sebagai seorang mahasiswa, ia menikah dengan seorang perempuan cantik dari etnis Betawi yang bekerja sebagai perias kecantikan artis-artis pertunjukan di Ancol. Ibukota Jakarta dengan demikian telah menjadi tempat baru yang secara perlahan menciptakan kemapanan bagi Abah Asep, membangun keluarga dan merintis karir seperti umumnya penduduk kota besar lainnya. Tidak pernah terbayangkan sebelumnya bila suatu saat ia harus meninggalkan bentuk kehidupan yang telah dirintisnya dan kembali ke kampung halaman untuk meneruskan kepemimpinan ayahnya di kasepuhan Sirna Resmi sampai kemudian datang seorang utusan dari kampung halamannya yang

menyampaikan pesan dari para sesepuh—setelah mereka mengadakan pertemuan tentang siapa yang melanjutkan kepemimpinan kasepuhan Sinar Resmi yang untuk sementara dijabat oleh kakak kandung Abah Ujat, bahwa Abah Asep harus melanjutkan kepemimpinan ayahnya yang sedang sakit keras. Sesuai dengan tradisi kasepuhan, pemimpin harus berasal dari anak lelaki keturunan dari pemimpin yang sudah ada dan dengan demikian sudah menjadi kewajiban bagi Abah Asep untuk melanjutkan posisi kepemimpinan di Sinar Resmi setelah ayahnya meninggal.



Gambar 12. Abah Asep Nugraha, pemimpin kasepuhan Sinar Resmi ke-10 (Dokumentasi Pribadi)

Sebelum menerima jabatan sebagai pemimpin kasepuhan, Abah Asep menuturkan ia perlu waktu untuk menerima posisi tersebut karena bagaimanapun bukan sebuah tugas mudah untuk memimpin kasepuhan disamping dalam beberapa

tahun terakhir hidupnya ia telah mulai terbiasa hidup di kota besar Jakarta. Pada akhirnya Abah Asep memutuskan menerima penunjukan dirinya dan memboyong serta seluruh keluarga untuk tinggal di kasepuhan sampai sekarang ini dan menjadi pemimpin generasi ke-10 dan menyandang sebutan Abah mendahului nama pribadinya.²

Sekarang ini Abah Asep menjalani kehidupan yang berbeda dengan masa muda sewaktu ia masih menjadi mahasiswa di Jakarta. Saat menerima tamu-tamu dari luar yang datang berkunjung, Abah Asep tampil dengan memakai ikat kepala dari kain batik dan pakaian hitam dengan logo kasepuhan Sinar Resmi yang terpampang di dadanya, memberikan penampilan mengesankan sebagai seorang pemimpin muda di dalam masyarakat yang menjaga kuat tradisi dan budaya masa lalu. Sisa-sisa masa lalu sebagai mahasiswa yang mungkin nampak adalah telepon genggam yang terus dipegang dan selalu sibuk dengan dering panggilan dari orang-orang yang ingin bertemu dengannya. Selain itu adalah kendaraan roda empat yang diparkir di halaman rumah dan sebuah motor sport merek Yamaha berwarna merah yang terkadang digunakan anak lelaki tertua Abah Asep yang saat ini menjadi siswa SMA di kota Bogor.

Secara sosial dan ekonomi, dalam bentuk gaya hidup yang diwakilinya, Abah Asep berada di atas rata-rata penduduk kasepuhan yang dipimpinnya. Rumah besar tempatnya tinggal, sekaligus berfungsi sebagai kantor lembaga adat kasepuhan Sinar Resmi, berdiri megah dan besar dibanding tempat tinggal penduduk kasepuhan tersebut. Di dalam rumah itu tinggal pula beberapa keluarga yang bertugas membantu Abah Asep dalam kesibukan rumah tangga sehari-hari. Sejumlah perempuan sibuk di dapur belakang yang cukup besar, dan jumlahnya akan lebih banyak apabila Abah Asep kedatangan tamu-tamu dalam rombongan besar yang datang berkunjung dan menginap di kasepuhan tersebut.

² Wawancara Abah Asep, Kasepuhan Sinar Resmi. April 2010.



Gambar 13. Imah Gede tempat Abah Asep tinggal yang sekaligus berfungsi sebagai kantor kasepuhan Sinar Resmi dalam menerima kunjungan para tamu atau untuk kegiatan-kegiatan pertemuan berkait dengan adat kasepuhan tersebut (Dokumentasi Pribadi)

Meskipun persinggungan dengan dunia modern cukup jelas dalam profil yang ditampilkan Abah Asep, baik dari pengalaman hidup maupun dari gaya hidup dan pergaulannya sekarang ini, terdapat satu gambaran menarik tentang pekerjaan rutin Abah Asep sekarang. Seorang pejabat BPN-RI—yang menjadi salah seorang tamu yang sering berkunjung dan menginap di kasepuhan tersebut—menuturkan bahwa Abah Asep adalah ‘orang pintar’ yang memiliki kekuatan spiritual yang diwarisi dari orang tuanya. ‘Kepintaran’ ini yang menyebabkan pejabat BPN tersebut menjadi tamu rutin yang mendapatkan ketenangan dan kedamaian dalam wejangan-wejangan dan doa-doa yang diberikan Abah Asep baginya. Pejabat itu telah membantu membuat sebuah kamar, yang khusus digunakan sebagai tempatnya menginap ketika berkunjung ke tempat Abah bersama istri, dan nampaknya memang telah menjadi kamar yang digunakan bagi tamu-tamu yang datang dan bertemu dengan Abah Asep ketika berkunjung ke kasepuhan tersebut. Selain ruang tempat menginap tamu, terdapat juga ruangan berukuran berukuran

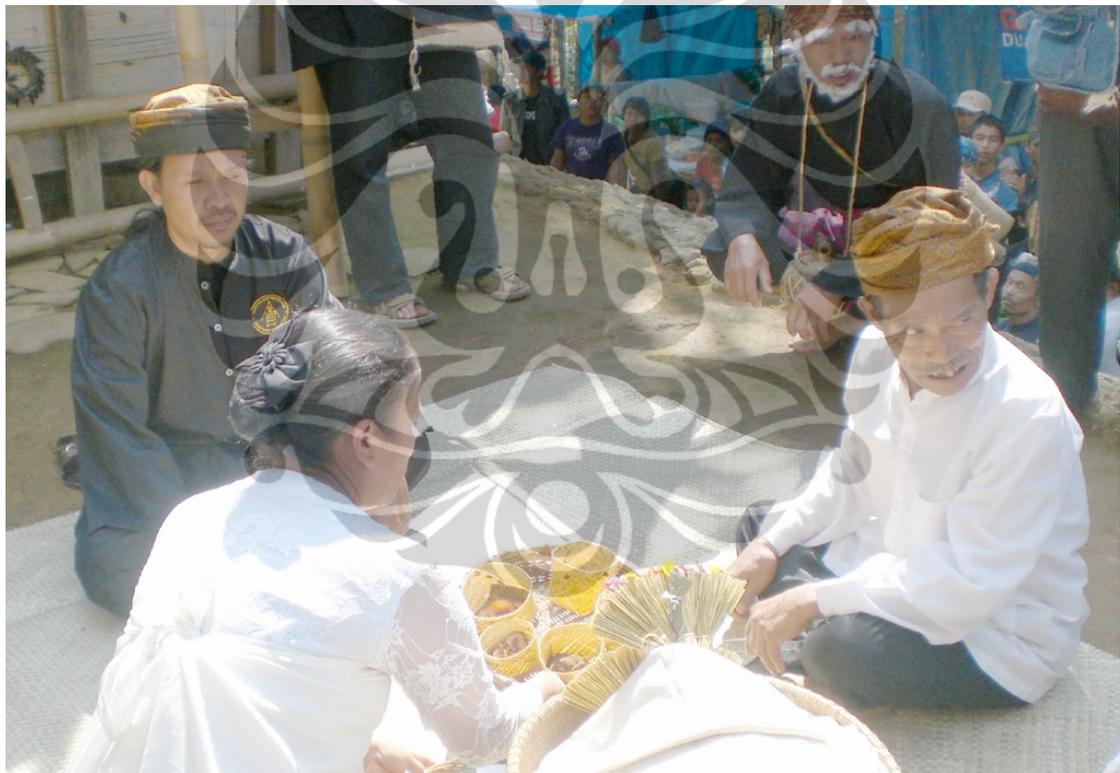
sekitar 3 x 4 meter, dengan dinding dilapisi kain berwarna merah sebagian. Layout ruangan disusun tanpa kursi dan meja, kecuali satu kursi rotan tanpa kaki yang mirip seperti singgasana sebagai tempat Abah Asep duduk menghadap tamu yang datang, dan sebuah keris yang dibalut dengan untaian bunga melati dengan aroma yang menyegarkan. Tata ruang seperti itu menciptakan sebuah ‘kesan spiritual’ bagi tamu yang hadir posisi sentral Abah Asep dalam menyampaikan wejangan-wejangan spiritual ataupun doa-doa yang dibacakan untuk tamu yang datang dengan berbagai tujuan.

Abah Asep muncul sebagai pemimpin ketika ruang gerak politik adat menjadi semakin terbuka, baik dalam tingkat nasional maupun artikulasinya di dunia internasional. Dalam kaitan ini, disamping jaringan lama yang diwarisi dari ayahnya, Abah Asep memiliki jaringan baru dalam hubungannya bersama kekuatan-kekuatan kelompok masyarakat sipil yang aktif dalam advokasi terhadap kelompok masyarakat adat. Ia terlibat aktif secara langsung dalam rangkaian pertemuan yang menghadirkan tokoh-tokoh masyarakat adat untuk berbicara dalam forum-forum advokasi. Pergaulan Abah Asep memasukan pula kalangan LSM yang aktif menyuarakan kepentingan masyarakat adat dan rajin hadir dalam momen-momen advokasi yang penting dalam kegiatan aktivis-aktivis LSM di Jakarta. Dalam sebuah acara memperingati hari agraria ke-50 di istana Bogor pada bulan September 2010, saya bertemu dengan Abah Asep yang hadir dalam acara tersebut. Ia duduk di jajaran depan bersama aktivis-aktivis LSM yang aktif menyuarakan isu-isu lingkungan dan masyarakat adat, lengkap dengan seragam hitam dan ikat kepala yang unik. Begitu pula dalam acara siaran pers AMAN tentang climate change dan kritik mereka terhadap skema kebijakan REDD di Jakarta, Abah Asep tampil sebagai sosok penting yang mengeluarkan pernyataan resmi kasepuhan yang dipimpinnya dalam melontarkan kritik terhadap kebijakan tersebut.

A.3. Menjaga Tradisi

Sebagai pemimpin, bagaimanapun Abah Asep memiliki banyak kewajiban untuk menjalankan peran tradisionalnya sebagai pemimpin. Dan sekian banyak ritus

tradisional yang dijalankan masyarakat kasepuhan tersebut, para pemimpin menempati posisi sentral di dalam pelaksanaan ritus. Sejak awal dimulainya siklus kegiatan pertanian, pemimpin adat dan para penasehatnya mengadakan pertemuan adat untuk menetapkan periode waktu dengan mengkaji *bintang kerti* yang menjadi penanda dimulainya kegiatan penebaran benih padi di sawah oleh penduduk. Pada masa panen, pemimpin adat memiliki peran sentral secara simbolik untuk pertama-tama memotong padi hasil panen dan kemudian menempatkannya dalam lumbung bersama dalam ritual *seren taun* yang sekaligus menjadi ritual terbesar dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut.



Gambar 14. Abah Asep dalam sebuah ritual sebelum memasukan padi ke dalam leuit si jimat dalam acara *seren taun* masyarakat kasepuhan Sinar Resmi. (Dokumentasi Sinar Resmi)

Dalam pekerjaannya, pemimpin kasepuhan dibantu oleh sekelompok *baris kaolotan* yang karena usia dan pengalaman mereka dianggap memiliki pengetahuan dan kebijaksanaan mengenai adat, dan menjadi semacam *dewan penasihat* bagi pemimpin adat dalam menyelesaikan atau menangani sebuah

perkara sesuai dengan aturan adat kasepuhan tersebut. Kedua adalah kelompok yang memiliki fungsi eksekutif yang dijalankan *Girang Seurat* dengan para pembantunya masing-masing seperti penghulu, penjaga hutan dan keamanan masyarakat, dukun otot, catur galur, nini paraji, bengkong dan ulu-ulu. Struktur seperti ini memberikan kesan bahwa pemukiman-pemukiman tersebut pada masa lampau telah memiliki sistem organisasi sosial dan politik yang berjalan secara otonom dalam mengatur kehidupan masyarakat mereka.

Diluar ritual-ritual tradisional dan struktur yang menegaskan posisi masing-masing pemimpin adat, dalam kehidupan sehari-hari pemimpin adat ‘mengurusi’ berbagai persoalan yang dalam beberapa hal sering menjadi hukum tidak tertulis yang menjadi panduan bagi warga kasepuhan untuk menjalankannya, termasuk toleransi dan diskresi apabila dalam hal-hal tertentu seorang warga tidak bisa memenuhi aturan adat. Misalnya, apabila kemudian seorang warga ingin menjual hasil panen mereka (dalam bentuk padi pocong yang masih terikat), dan karena menjual hasil panen padi secara prinsip tidak diperbolehkan berdasarkan aturan adat, maka ia harus meminta persetujuan pimpinan adat terlebih dahulu yang memberikan mereka toleransi dengan kompensasi tertentu sesuai dengan konteks persoalan yang dihadapi. Juga peran menengahi sengketa yang terjadi antara warga dalam hal perselisihan mengenai pengaturan air terhadap sawah mereka.

Pemimpin dalam pandangan setempat juga dianggap menjadi orang yang mampu membantu penduduk kasepuhan tersebut dalam menyelesaikan perkara-perkara yang dihadapi, mulai dari persoalan rumah tangga, pelaksanaan perkawinan, dan yang paling umum adalah memberikan bantuan kepada warga yang menghadapi kesulitan ekonomis, pemimpin kasepuhan ini diharapkan mampu memberikan jalan keluar bagi penduduk terhadap kesulitan-kesulitan yang mereka hadapi. Dalam kaitan ini, seorang pemimpin adat umumnya merupakan sosok individu yang memiliki kemampuan ekonomis untuk memberi bantuan dan dukungan kepada mereka yang membutuhkannya. Gambaran seperti ini mengingatkan kita pada sosok umum seorang patron dalam pola sosial budaya kehidupan agraris masyarakat perdesaan yang menjadi andalan bagi klien-klien dalam segala persoalan menyangkut kehidupan yang dialami dalam lingkungan kecil mereka.

Efektivitas kepemimpinan dan sosok ideal seorang pimpinan secara tidak langsung mewakili sebuah bentuk konsepsi tradisional tentang relasi patron-klien yang dengan kebijaksanaan, kekayaan, dan keahlian mereka dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang dirasakan penduduk yang menjadi klien-klien mereka.

Bagi masyarakat yang dipimpinnya, pemimpin masih merupakan panutan dan acuan dalam menjalankan kehidupan mereka sehari-hari sesuai dengan prinsip *tatali piranti karuhun* yang menjadikan mereka untuk tetap taat pada prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh leluhur mereka. Bahwa ucapan dan arahan-arahan pemimpin wajib dituruti ditetapkan oleh sebuah konsepsi adat setempat tentang *kabendon* yang akan menyebabkan hal-hal tidak baik buat seseorang bila mereka melanggar apa yang menjadi ketetapan dan arahan pimpinan mereka masing-masing.

A.4. Jaringan Hubungan Sosial

Di luar kerangka tradisional yang menempatkan para pemimpin dalam posisi penting di kehidupan kasepuhan tersebut, terdapat unsur lain yang juga penting bagi masing-masing pemimpin dalam menjalankan peran kepemimpinan mereka, yaitu dukungan dari orang-orang di luar masyarakat mereka. Dalam uraian sebelumnya, saya telah menyinggung tentang jaringan para aktivis LSM yang menjadi rekan-rekan Abah Asep yang terbangun dalam sebuah kerjasama melakukan advokasi terhadap hak-hak masyarakat adat dan sekaligus mengartikulasikan kepentingan masyarakat kasepuhan. Memang sulit melacak bagaimana luas dan bentuk jaringan yang dimiliki masing-masing pemimpin karena hubungan itu biasanya terjalin melalui ikatan-ikatan yang bersifat personal antara pemimpin kasepuhan dan jaringan sosial yang mereka miliki. Representasi tentang siapa saja yang pernah berhubungan dengan kasepuhan tersebut dalam beberapa hal bisa dicermati dari daftar buku tamu yang disediakan untuk para tamu dimana kita bisa melihat rentang mereka yang datang mulai dari para mahasiswa, akademisi dan peneliti di perguruan tinggi yang mempelajari kehidupan dan adat istiadat masyarakat, para pejabat pemerintahan. Tetapi sulit

mengukur dari informasi tersebut sejauh mana bobot bentuk hubungan yang tercipta. Terutama kita sulit mengetahui bagaimana masing-masing pihak dalam jaringan sosial yang dimiliki seorang pemimpin di kasepuhan tersebut memberikan kontribusi terhadap masyarakat, terutama pimpinannya.

Ilustrasi tentang pejabat BPN Jawa Barat setingkat eselon 3 yang menjadi tamu rutin Abah Asep dalam kaitan ini dapat menjadi salah satu bentuk yang mewakili pola jaringan sosial dan ‘bentuk pertukaran’ yang terjadi antara kedua pihak. Bagi pejabat BPN tersebut, Abah Asep menjadi orang yang dia mintakan nasehat-nasehat spiritual dan termasuk wejangan-wejangan tentang karir, masalah-masalah pribadi dan keluarga. Sebagai ‘imbalan’ atas hubungan tersebut, pejabat BPN itu kerap membantu Abah Asep untuk kebutuhan-kebutuhan bersifat pribadi dan termasuk pula memberikan referensi kepada pihak-pihak yang dapat membantu keperluan masyarakat kasepuhan maupun pemimpin mereka. Model hubungan seperti ini bagaimanapun bersifat informal dan sangat tergantung pada konteks tertentu dalam menilai sifat ‘saling-menguntungkan’ di dalam pola hubungan ini.

Selain jalinan hubungan bersifat informal ini, ada pula bentuk hubungan sosial yang kemudian dilembagakan sesuai dengan tradisi kasepuhan tersebut seperti ditunjukkan dalam kasus pengangkatan mantan gubernur DKI Jakarta, Sutiyoso, sebagai *kolot lembur* (sesepuh) kasepuhan Sinar Resmi. Pengangkatan Sutiyoso sebagai kolot lembur pada tahun 2009 sempat menjadi berita luas di media massa lokal di Sukabumi dan Banten. Pada saat itu Sutiyoso tengah berkampanye untuk turut serta menjadi kandidat presiden, dan sibuk bersafari ke daerah-daerah mencari dukungan dari masyarakat. Salah satunya adalah kelompok masyarakat kasepuhan yang tinggal di lingkungan Halimun Salak Banten. Dalam kesempatan bertemu dengan pengurus organisasi masyarakat adat Banten Kidul, Sutiyoso menjanjikan kepada mereka sebuah koperasi yang dapat menjadi lembaga yang mengurus kesejahteraan masyarakat kasepuhan. Di kasepuhan Sinar Resmi, kedatangan Sutiyoso disambut meriah dengan rangkaian upacara tradisional dan dilanjutkan dengan kunjungan Sutiyoso ke makam pendiri kasepuhan tersebut. Dalam kesempatan itu juga diadakan pertemuan pribadi antara Sutiyoso dan Abah

Asep di ruang kerjanya. Selesai pertemuan tersebut, selanjutnya diadakan sebuah upacara kecil dan pemimpin kasepuhan mengumumkan bahwa Sutiyoso diangkat sebagai kolot lembur masyarakat kasepuhan Sinar Resmi dan sekaligus menjadi incu-putu dari komunitas adat tersebut. Sekarang ini sosok keduanya berpose bersama tergantung di dinding ruang tamu tempat tinggal Abah Asep. Dalam percakapan, Abah Asep menuturkan bahwa kedatangan Sutiyoso ke kasepuhan tersebut sekaligus juga menjadi sebuah pernyataan dirinya untuk mencalonkan sebagai kandidat presiden RI dan memohon ‘restu’ Abah Asep sebagai pemimpin kasepuhan tersebut. Dan sebaliknya Abah Asep menyebutkan tentang kemungkinan ‘peluang’ bagi Sutiyoso untuk menjadi kandidat meski tidak menjadi jaminan terpilih dalam proses pemilihan.³

Inisiatif-inisiatif para pimpinan di lingkungan kasepuhan menciptakan peluang dan jaringan sosial politik yang menghubungkan mereka dengan ‘orang-orang kuat’ di luar masyarakat dalam kaitan ini pertama-tama menjadi petunjuk tentang peran krusial mereka sebagai ‘perantara’ yang menghubungkan komunitas kecil mereka dengan kekuatan-kekuatan besar di luar masyarakat. Kedua, tidak dapat disangkal bahwa manuver-manuver yang dilakukan menegaskan sosok mereka sebagai pelaku-pelaku utama dalam memberi bentuk pada arah dan orientasi kehidupan masyarakat kasepuhan, khususnya dalam aksi-aksi kolektif yang mereka lakukan dalam memperjuangkan klaim masyarakat terhadap sumber daya hutan dalam beberapa tahun terakhir ini. Ringkasnya, apabila dalam dua bab sebelumnya tesis ini memaparkan bagaimana kekuatan-kekuatan luar, seperti pasar dan negara, menjadi kekuatan yang mendorong rangkaian perubahan-perubahan di dalam lingkungan masyarakat kasepuhan tersebut, manuver-manuver politik para pimpinan seperti dalam uraian diatas menjadi bukti bahwa mereka bukan sekedar penonton pasif dari perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam masyarakat mereka.

³ Wawancara Abah Asep, Mei 2010, Kasepuhan Sinar Resmi.

B. Sebuah Persoalan dalam Seren Taun

Pada minggu-minggu pertama bulan Juli 2010, sepanjang jalan raya propinsi yang menghubungkan kota kabupaten Sukabumi, Pelabuhan Ratu, menuju kecamatan Cisolok tempat pemukiman kasepuhan Sinar Resmi menjadi lebih semarak. Sepanjang kanan kiri jalan terpasang umbul-umbul dan beberapa spanduk yang dipasang melintang di atas jalan, yang memberikan pengunjung informasi-informasi menarik mengenai pelaksanaan kegiatan seren taun di kasepuhan Sinar Resmi pada tanggal 12-13 Juli 2010. Informasi tentang acara dan jenis hiburan dan artis-artis lokal yang turut meramaikan perayaan ritual seren taun, tidak ketinggalan dibagian bawah umbul-umbul yang dipasang, terpampang logo produsen rokok jarum coklat sebagai salah satu sponsor penting upacara seren taun di kasepuhan Sinar Resmi. Seperti juga masyarakat kasepuhan lainnya, kegiatan seren taun menjadi sebuah ritual tradisional pasca-panen yang menyampaikan sebuah wujud syukur penduduk atas hasil tahunan yang diberikan sawah mereka. Departemen pariwisata Jawa Barat telah memasukan ritual seren taun ini sebagai salah satu peristiwa penting dalam kalender wisata budaya yang ada dalam lingkungan Jawa Barat, disamping berbagai ritual adat lainnya yang menjadi ciri unik kebudayaan masyarakat Sunda.

Kajian-kajian tentang pelaksanaan ritual seren taun telah diuraikan dalam banyak ulasan dengan tekanannya pada bagaimana ritual tersebut menjadi bagian dari ritus tradisional masyarakat yang lekat dengan budi-daya padi dalam kehidupan mereka. Secara sederhana, ritual seren taun adalah kegiatan perayaan puncak penduduk setelah mereka menyelesaikan panen tahunan seperti yang umum terjadi di desa-desa penghasil padi di wilayah perdesaan Jawa. Perbedaannya adalah terdapat ritus-ritus yang menjadikan suka-cita pasca-panen telah diisi dengan penghormatan dan rasa syukur penduduk dan penghargaan terhadap Dewi Pohaci atau Dewi Sri yang melambangkan sebuah kelanjutan tradisi lama dari budaya Hindu di dalam tradisi tersebut. Bahwa dalam perayaan tersebut beragam jenis penganan mulai dari kue-kue yang dibuat dari beras ketan dan buah-buahan menjadi petunjuk tentang bagaimana ritual itu lekat dengan kehidupan masyarakat petani dengan makanan sebagai pelengkap dari pelaksanaan ritual.

Para pemimpin kasepuhan dalam kaitan ini kemudian memainkan peran sentral dengan menjalankan beberapa upacara membaca doa-doa tradisional dan dilanjutkan dengan simbolisasi penyerahan hasil panen dari warga kepada pimpinan kasepuhan untuk kemudian disimpan di dalam lumbung utama kasepuhan yang berada dibawah pengawasan pimpinan mereka. Dan setiap kasepuhan memiliki perhitungan tersendiri kali keberapa mereka menjalankan ritual seren taun ini. Kasepuhan Sinar Resmi menyatakan bahwa ritual seren taun mereka telah dilakukan sebanyak 418 kali dalam hitungan pada pelaksanaan tahun 2010, sementara kasepuhan Cisitu menyatakan mereka merayakannya untuk ke 218 kali. Hitungan seperti ini menegaskan sebuah rentang waktu yang mengaitkan kehidupan kontemporer mereka dengan para leluhur yang telah memulai pelaksanaan ritual seren taun tersebut.

B.1. Persoalan Dana

Kemeriahan suasana seren taun seperti juga kemeriahan pesta-pesta pasca-panen di lingkungan-lingkungan pertanian memang mengesankan. Diluar kekhidmatan ritual upacara yang beragam sebelum pelaksanaan dan pada saat masa pelaksanaan seren taun, tidak dapat disangkal bahwa seren taun menampakan sebuah tradisi yang hidup di lingkungan masyarakat petani dengan keramaian yang biasa muncul setelah mereka melaksanakan kegiatan panen. Memasuki lingkungan kasepuhan Sinar Resmi sehari sebelum upacara puncak seren taun dilaksanakan, kemeriahan dan suasana suka-cita setelah panen nampak terlihat. Lapangan yang biasa menjadi tempat bermain bola anak-anak ketika sore telah dipenuhi stand-stand dagangan yang menggelar barang mulai dari pakaian, perlengkapan kebutuhan rumah, sampai mereka yang berjualan perangkat elektronik *handphone* dan aksesorisnya.

Tidak ketinggalan pula sebuah panggung tempat pegelaran pertunjukan musik pop dan dangdut yang menampilkan artis-artis lokal dari wilayah Sukabumi. *Imah Gede*, tempat kediaman Abah Asep dan pusat kasepuhan pun telah ramai ditempati panitia dari pihak sponsor yang menginap di lokasi kasepuhan, kerabat-

kerabat, para mahasiswa dan aktivis LSM, peneliti dan orang-orang asing yang ingin menyaksikan pelaksanaan ritual puncak masyarakat kasepuhan tersebut. Seiring dengan pelaksanaan ritual tradisional tahunan tersebut, wilayah kasepuhan Sinar Resmi menjadi salah satu tempat keramaian menarik yang berlangsung sampai tengah malam.



Gambar 15. Para pejabat pemerintah, aktivis-aktivis LSM turut hadir baik atas inisiatif pribadi ataupun undangan lembaga adat kasepuhan dalam acara seren taun. Dibelakang mereka adalah warung-warung kecil dari masyarakat kasepuhan yang berjualan barang-barang makanan dan kebutuhan sehari-hari (Dokumentasi Pribadi)

Dalam keriuhan dan keramaian seren taun di kasepuhan Sinar Resmi pada bulan Juli tersebut, saya ingin menyajikan kembali rangkaian percakapan dalam beberapa bulan sebelum kegiatan seren taun itu dijalankan, tepatnya pada bulan Februari 2010, yang menjadi petunjuk tentang bagaimana beban yang muncul bagi para pemimpin adat berkaitan dengan pelaksanaan ritual besar dalam kehidupan masyarakat mereka. Abah Asep berbicara tentang ragam tradisi yang dimiliki kasepuhan setempat, dan menyebutkan agenda seren taun sebagai ritus paling besar di dalam lingkup kasepuhan tersebut. Saat itu Abah Asep membanggakan

ritus tradisi seren taun sebagai ciri khas budaya tradisional masyarakat kasepuhan. Salah satu topik pembicaraan menyinggung pula persoalan bagaimana sikap pemerintah daerah setempat terhadap kegiatan seren taun. Abah Asep mengeluhkan ketidakpedulian pemerintah kabupaten Sukabumi terhadap keunikan tradisi budaya mereka. Keluhan tersebut berkait dengan tidak adanya sumbangan dalam bentuk dana yang diberikan pemerintah kabupaten setempat terhadap paling tidak pelaksanaan ritual seren taun yang menjadi warisan lama budaya Sunda dalam pandangan Abah Asep. Disini Abah Asep menuturkan bahwa pejabat bupati sekarang, yang merupakan wakil dari Partai Keadilan Sejahtera (PKS), nampaknya memiliki sikap tidak setuju pada unsur budaya lokal yang dianggap tidak sejalan dengan visi dan misi bupati sesuai dengan pandangan politiknya. Seren Taun dan kebudayaan kasepuhan tersebut dianggap adalah sebuah praktek lama yang non-Islami sehingga bupati tidak terlalu berkenan memberi dukungan, bahkan dalam masa jabatannya yang pertama, bupati tidak pernah sekalipun berkunjung ke wilayah kasepuhan dan hadir dalam acara perayaan Seren Taun.⁴

Persoalan pokok di sini adalah adanya kebutuhan dana yang harus ditanggung pimpinan kasepuhan tersebut menjalankan ritual tahunan mereka. Mereka harus membiayai masakan-masakan yang disediakan untuk tamu-tamu yang datang, seniman-seniman yang mengisi pertunjukan tradisional (biasanya wayang golek) dan kebutuhan-kebutuhan lain yang harus dibayar untuk membuat seren taun menjadi sebuah ritual yang meriah. Bahwa memang ada sumbangan-sumbangan yang diberikan warga kasepuhan tersebut dalam mendukung pelaksanaan upacara tradisional mereka dalam bentuk beras, sayuran, dan lauk-pauk. Dalam kaitan ini, sumbangan-sumbangan tersebut telah menjadi bagian dari ritus yang dijalankan dalam kegiatan seren taun dimana secara simbolis pimpinan adat kasepuhan menerima dari warganya sebagian kecil hasil panen, buah-buahan dan lauk-pauk

⁴ Sebuah studi tentang pelaksanaan kegiatan seren taun di Kabupaten Bogor menunjukkan penentangan para pemimpin agama Islam di lingkungan masyarakat Sirnagalih terhadap pelaksanaan ritual seren taun di wilayah tersebut yang dianggap sebagai praktek yang bertentangan dengan keyakinan agama, terutama dengan kegiatan penyembelihan kerbau dan penguburan kepala kerbau di dalam tanah. Penyembelihan kerbau sekarang ini tidak lagi dipraktikkan dalam kegiatan-kegiatan seren taun yang dilakukan di lingkungan Halimun-Salak.

seperti ikan dan ayam. Tetapi dalam uraian Abah sumbangan-sumbangan tersebut terlalu kecil untuk mencukupi kebutuhan pelaksanaan upacara tradisional mereka, khususnya berkaitan dengan pengeluaran dalam bentuk uang.



Gambar 16. Stand sponsor Jarum Coklat yang merupakan stand terbesar dalam kegiatan pelaksanaan seren taun kasepuhan Sinar Resmi pada tahun 2010. Dalam beberapa tahun terakhir, pabrik rokok tersebut telah menjadi salah satu sponsor penting yang turut meramaikan pelaksanaan upacara seren taun di kasepuhan tersebut (Dokumentasi Pribadi).

Keluhan Abah Asep dalam kaitan ini cukup mendasar dengan tidak adanya dukungan yang diberikan pemerintah setempat terhadap kegiatan tersebut. Bahwa selama ini ia tetap dapat menyelenggarakan kegiatan seren taun tidak lain karena dukungan yang diberikan pemerintah propinsi Jawa Barat sebagai bagian program pemerintah mengembangkan kekayaan budaya dan wisata. Setiap tahunnya Abah Asep harus membuat proposal pengajuan dana kepada pejabat departemen pariwisata dan sekaligus mengundang para pejabat pemerintahan terkait, seperti gubernur dan wakil gubernur. Bagaimanapun, menurut Abah Asep dana-dana yang tersedia terlalu terbatas dan tidak dapat mencukupi kebutuhan yang diperlukan untuk menjalankan kegiatan upacara tradisional tersebut. Dalam kaitan ini ia terpaksa meminta dukungan lain dari pihak swasta yang bersedia menjadi

sponsor pelaksanaan kegiatan seren taun di wilayah kasepuhan tersebut. Abah Asep sempat mengutarakan memang ada beberapa pihak dari rekan-rekan LSM-nya yang melontarkan kritik bahwa ritus tradisional yang seharusnya memiliki unsur khidmat dalam ‘mensyukuri’ berkah hasil panen tahunan pada akhirnya menjadi sebuah kegiatan komersial sebagai bagian dari prasyarat dukungan yang diberikan oleh perusahaan rokok tersebut. Tetapi Abah Asep menyatakan bahwa bagaimanapun langkah itu terpaksa dilakukannya karena perusahaan itu yang kemudian menanggung beban biaya keramaian pelaksanaan acara seren-taun.

B.2. Mencari Pendukung Dana

Pada sekitar bulan Mei, Abah Asep mengajak saya dalam sebuah pembicaraan khusus. Dari raut muka saat ajakan mengadakan pembicaraan dilakukan, terkesan kemungkinan isi pembicaraan yang sangat penting yang ingin disampaikan. Setelah tinggal kami berdua, Abah Asep menguraikan persoalannya bahwa sampai sekarang, ia masih tetap kekurangan pendanaan pelaksanaan dan meminta saya turut membantu mencari dana tambahan untuk pelaksanaan kegiatan seren taun pada bulan Juli nanti. Saya mencoba membantu dalam hal ini dan rupanya Abah Asep sudah mempersiapkan sebuah proposal yang berisi permohonan dukungan dengan sejumlah besar dana yang diajukan. Putra lelaki Abah Asep turut membantu proses pembuatan proposal tersebut yang disusun di komputer kamarnya yang penuh dengan barang-barang elektronik, termasuk perangkat laptop dan komputer meja.

Disini cukup jelas muncul gambaran tentang beban yang harus ditanggung seorang pemimpin di lingkungan kasepuhan yang harus bertanggungjawab untuk menyelenggarakan ritus tradisional mereka. Bahwa keberhasilan seorang pemimpin adalah juga keberhasilan menanggung beban ketika kebutuhan-kebutuhan kolektif dari masyarakat kasepuhan tersebut menjadi sebuah kewajiban yang harus dipenuhi. Kemeriahan pelaksanaan upacara seren taun, kedatangan tamu-tamu yang turut hadir mewakili pejabat-pejabat penting pemerintahan merupakan ukuran sederhana tentang seberapa besar kekuatan dan kehebatan

yang dimiliki oleh seorang pemimpin di dalam masyarakat mereka. Ringkasnya kemampuan memobilisasi sumberdaya yang ada, baik di dalam maupun diluar komunitas kasepuhan, adalah satu ukuran penting tentang sosok seorang pemimpin yang berhasil di lingkungan tersebut. Dan disini terlihat bagaimana pentingnya membangun jaringan dengan orang-orang berpengaruh di luar masyarakat mereka, baik secara ekonomi dan politik, yang harus dilakukan pemimpin kasepuhan tersebut.

Diluar penampakan sebuah ritual yang menjadi hiburan bagi mereka yang hadir dan menjadi wisatawan atas budaya unik masyarakat kasepuhan tersebut, terdapat beban besar yang harus dipikul oleh para pemimpin mencukupi kebutuhan-kebutuhan dana dalam pelaksanaan ritual seren taun mereka. Mencari dukungan dari orang-orang berpengaruh di luar masyarakat mereka adalah sebuah cara umum yang biasa dilakukan para pemimpin di lingkungan kasepuhan tersebut. Hubungan-hubungan yang terjalin antara pimpinan kasepuhan tersebut dengan para pejabat dari lingkungan pemerintahan di atas mereka dengan demikian menjadi unsur penting yang pada akhirnya diharapkan menjadi sandaran bagi masing-masing pemimpin menjalankan peran dan kewajiban sesuai tradisi yang berlaku. Dan apabila kemudian dukungan itu didapat dari kekuatan-kekuatan ekonomi bersifat komersial, seperti dalam kasus sponsor utama pabrik rokok Jarum Coklat dalam pengalaman kasepuhan Sinar Resmi, maka tidak dihindarkan bagaimana pelaksanaan ritual seren taun yang semakin mengkomodasi tuntutan-tuntutan komersial atas pelaksanaan tradisi tersebut.

C. Tantangan Membangun Sumberdaya

Sejarah masyarakat kasepuhan menunjukkan bagaimana perkembangan para peladang berpindah yang dalam perkembangan waktu—sebagian besar didorong oleh kebijakan negara—menjadi semakin menetap dalam pola pemukiman dan kegiatan pertanian mereka. Saya telah menguraikan bagaimana kebijakan konservasi yang berkembang sejak pemerintahan kolonial Belanda telah semakin membatasi ruang gerak mereka. Pemerintah, khususnya dinas kehutanan, terus

mendesakan kebijakan-kebijakan untuk semakin membatasi pertanian huma dan mendorong perkembangan budidaya padi yang semakin menetap dalam pola sawah teras dan sistem pengairan yang teratur. Demikian pula dengan pola pemukiman mereka yang semakin memudahkan para petugas sensus mengidentifikasi keluarga-keluarga pemukim di lingkungan Halimun Salak tersebut.

Para informan saya tidak dapat lagi bercerita lebih banyak tentang sejarah mereka dan apa yang mereka ketahui dari masa lalu melebihi tiga generasi ke belakang. Kita tiba-tiba saja dihadapkan pada sebuah patahan sejarah ketika ingin mengetahui bagaimana proses transformasi yang terjadi dari pertanian huma dengan mobilitas penduduk dan pemukiman yang lebih tinggi dengan kenyataan masa kini dari sebuah bentuk pemukiman dan organisasi pertanian yang tertata dalam teras-teras sawah dengan sebgai sistem irigasi modern seperti yang telah dikembangkan di lingkungan kasepuhan Cisu. Para pengamat luar hanya mendapatkan narasi-narasi dalam tradisi lisan mereka berkait dengan para leluhur dengan mobilitas pergerakan tinggi dalam lingkungan Halimun Salak untuk kemudian dihadapkan pada kehidupan masa kini yang telah menjadi ‘ciri khas’ kehidupan masyarakat kasepuhan.

Bagaimanapun bukan pada tempatnya disini kita melanjutkan pencarian ‘patahan’ sejarah tersebut. Pokok perhatian yang terpenting sekarang adalah menjawab pertanyaan bagaimana para pemimpin di kedua kasepuhan tersebut menjawab tantangan jaman ketika basis perekonomian tradisional yang mereka jalankan sekarang tidak lagi memadai menopang berjalannya adat tradisi kasepuhan yang menekankan arti penting budi-daya padi dalam ritus-ritus penting yang dimiliki masyarakat tersebut. Dengan klaim hak menguasai negara atas lahan hutan, sumberdaya-sumberdaya pendukung di luar tanah-tanah pertanian dan perkebunan masing-masing anggota kasepuhan guna mencukupi kehidupan sehari-hari, tidak ada lagi lahan-lahan yang tersedia untuk kepentingan masing-masing lembaga adat mereka. Goyahnya basis pendukung material bagi kelangsungan tatanan kelembagaan adat di lingkungan kasepuhan tersebut dapat ditunjukkan dengan lebih rinci melalui sebuah perbandingan dengan institusi desa yang menjadi

perwakilan pemerintah Republik Indonesia pada tingkat paling bawah sistem birokrasi nasional. Perbandingan ini menjadi dasar bagi analisis selanjutnya dalam bab ini tentang bagaimana para pemimpin di kasepuhan tersebut mengembangkan jaringan-jaringan sosial pendukung yang diharapkan dapat menopang keberlangsungan lembaga adat yang mereka pimpin. Tabel berikut memberikan pokok-pokok persoalan yang menjadi dasar perbandingan antara kedua institusi tersebut:

Tabel 10. Perbandingan Lembaga Adat Kasepuhan dan Lembaga Desa

No	Komponen Perbandingan	Lembaga Kasepuhan	Adat	Lembaga Desa	Pemerintahan
1	Asal-Usul Kelembagaan	Berkembang inisiatif para membuka wilayah (<i>babakan</i>) di lingkungan Halimun Salak dan semakin berkembangnya jumlah anggota masyarakat yang menjadi bagian dari pemukiman-pemukiman tersebut;	seiring perintis wilayah baru	Pada awalnya lahir dari proses yang hampir sama dengan perkembangan pemukiman-pemukiman petani, tetapi kemudian dimasukkan dalam kontrol kekuasaan pra-kolonial, kolonial dan pasca-kolonial dengan setting dan bentuk institusi yang berbeda;	
2	Dasar Hukum	Konsepsi <i>tilu sapamilu</i> yang mengacu pada <i>tatali paranti karuhun</i> yang berarti setia pada ajaran leluhur;		Diteguhkan sekarang ini berdasarkan UU No. 22/1999 dan/atau revisinya dalam UU No. 32/2004	
3	Fungsi dan Tugas	Mempertahankan dan mengembangkan kebiasaan adat sesuai ajaran leluhur	dan	Menjalankan fungsi pemerintahan nasional di tingkat paling bawah struktur birokrasi nasional	
4	Kepemimpinan	Bersifat turun-temurun berdasarkan garis keturunan generasi awal pemukiman kasepuhan		Dipilih secara langsung oleh penduduk desa setempat;	
5	Wilayah	Berdasarkan klaim historis yang disampaikan oleh para leluhur dalam tradisi lisan dengan batas-batas alamiah kondisi geografis sekitar;		Ditentukan berdasarkan pembagian wilayah administratif dalam peta pemerintahan supra-desa;	
6	Keanggotaan	<i>Incu-putu</i> yang tinggal di lingkungan kasepuhan		Semua penduduk yang berada di wilayah desa	

	dan mereka yang tinggal di luar kasepuhan. Para pendatang dapat menjadi anggota kasepuhan berdasarkan tempat tinggal dan hubungan perkawinan dengan penduduk setempat, atau ditetapkan secara adat oleh masing-masing kasepuhan;	maupun para pndatang
7	Sumberdaya ekonomi/keuangan	Berasal dari sumbangan penduduk dalam bentuk hasil panen yang disimpan dalam lumbung bersama (leuit) dan penyediaan sumberdaya lahan yang berada dalam klaim wewengkon adat kasepuhan. Berasal dari dana anggaran pemerintah (daerah) dan pemasukan-pemasukan daerah lainnya

Diadopsi dari Daddi Heryono Gunawan (paper yang belum diterbitkan) yang diolah dari Suartika, Gusti Ayu Made. *Vanishing Paradise, Planning and Conflict in Bali*. Thesis from Faculty of The Built Environment, University of New South Wales. New South Wales, Australia, 2005.

Tabel diatas menunjukkan sebuah perbedaan yang cukup jelas tentang sifat otonom lembaga adat kasepuhan tersebut dibanding institusi desa meski masing-masing lembaga telah berangkat dari sejarah yang sama yang menandai kelahiran desa-desa pra-kolonial dalam sejarah masyarakat Jawa. Tetapi, apabila desa-desa yang menjadi cikal bakal sistem pemerintahan desa Republik Indonesia sekarang terintegrasi dalam struktur kekuasaan negara, lembaga adat kasepuhan telah menjadi sebuah institusi yang tetap dapat mempertahankan derajat otonomi mereka berhadapan dengan agen-agen negara. Kajian Scott tentang sejarah politik masyarakat perdesaan di Asia Tenggara yang sepanjang sejarahnya senantiasa bergerak dalam proses tarik-ulur yang dinamis untuk menjaga otonomi mereka berhadapan dengan penetrasi dan pengaruh tekanan lembaga ‘supra-desa’ atau negara. Berbagai strategis yang dilakukan masyarakat perdesaan menjaga otonomi tersebut adalah dengan memilih untuk ‘mengasingkan diri’ dengan membangun pemukiman-pemukiman yang berada dalam lokasi geografis yang sulit dijangkau

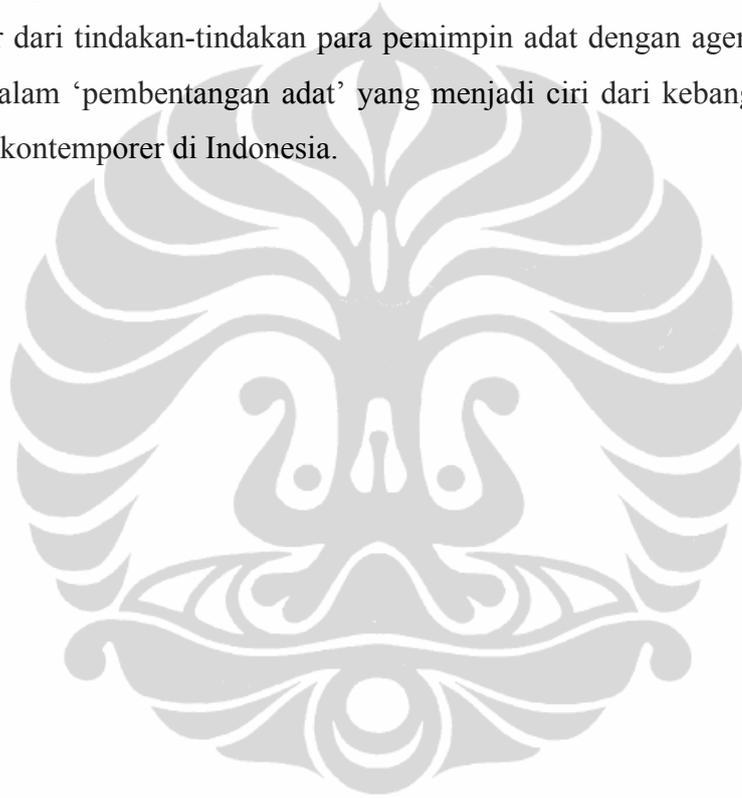
oleh agen-agen negara. Salah satu alasan mengapa otonomi ini penting untuk dijaga adalah berkait dengan upaya menghindarkan beban pajak dalam bentuk kerja wajib penduduk dan pungutan hasil sumberdaya pertanian mereka oleh negara (Scott, 2002).

Kemandirian atau otonomi ini dalam periode-periode lampau didukung oleh keberadaan sumberdaya agraria berupa lahan-lahan yang dicadangkan untuk kepentingan desa, atau wewengkon adat dalam masyarakat kasepuhan, yang penggunaannya dilakukan untuk menjalankan fungsi-fungsi lembaga adat kasepuhan disamping kontribusi yang diberikan oleh masing-masing warga kasepuhan dalam bentuk hasil panen dan peliharaan ternak mereka seperti diwakili dalam bentuk upacara seren-taun mereka. Persoalannya kemudian, dengan perkembangan rejim kolonial dan pasca-kolonial yang semakin meluaskan pengaruh dan klaim kekuasaan atas lahan-lahan hutan dan 'tak tergarap', lembaga adat kasepuhan semakin kehilangan unsur penopang penting kemandirian dan otonomi mereka yang berasal dari keberadaan tanah milik desa yang bukan dalam garapan penduduk masing-masing. Sejak periode kolonial ketika negara mulai menjalankan kontrol terhadap penduduk melalui penetrasi mereka terhadap sistem politik desa, dan mengintegrasikan desa sebagai bagian dari struktur kekuasaan pemerintah kolonial di bawah kendali korps pemerintahan pribumi (Sutherland, 1984), fungsi dan peran lembaga kasepuhan yang bersifat otonom dan mengatur kehidupan masyarakat secara langsung mulai kehilangan peran. Lembaga adat kehilangan fungsi dalam urusan-urusan formal berkait dengan kontrol terhadap penduduk melalui sistem registrasi kependudukan modern dan alokasi sumberdaya yang menopang kebutuhan hidup penduduk.⁵

Berkurangnya aset-aset yang dapat menopang sistem lembaga adat untuk terus bertahan dalam kaitan ini menjadi sebuah permasalahan besar yang menjadi dasar bagi para pemimpin adat memperjuangkan di kedua lingkup kasepuhan tersebut

⁵ Salah satu fungsi tradisional dalam ritual seren taun yang mengesankan 'peran pemerintahan' lembaga kasepuhan adalah ketika pemimpin adat melaporkan secara rinci jiwa usik atau populasi kasepuhan, jumlah hasil panen, ternak dan perkembangan-perkembangan yang terjadi dalam masyarakat kasepuhan selama periode waktu satu tahun dihadapan pejabat dan undangan yang hadir. Wawancara Abah Okri, Kasepuhan Cisitu. November 2010.

untuk mengajukan kembali klaim-klaim adat atas tanah-tanah milik adat kasepuhan tersebut sesuai dengan yang disampaikan leluhur mereka. Dan dalam kaitan ini lembaga adat kasepuhan lebih menempati fungsi-fungsi seremonial dalam kehidupan sehari-hari masyarakat kasepuhan tersebut dibanding desa sebagai lembaga negara yang memiliki otoritas mengendalikan sumber daya dan penduduk di dalamnya, disertai pula dukungan finansial negara dalam menjalankan fungsi-fungsi administrasi yang telah ditetapkan. Dengan memperhatikan persoalan ini, maka kita mendapatkan sebuah latar belakang yang menjadi dasar dari tindakan-tindakan para pemimpin adat dengan agenda-agenda politik adat dalam ‘pembentangan adat’ yang menjadi ciri dari kebangkitan adat dalam politik kontemporer di Indonesia.



BAB V

DUKUNGAN NEGARA DAN REPRODUKSI BUDAYA

‘Suara kita tidak membuat mereka menang dan tidak juga membuat mereka kalah’
(Abah Okri, Kasepuhan Cisitu)

A. Profil Pemimpin ‘Lama’

Sejak tahun 1988, Haji Mochamad Okri, atau Abah Okri menjadi pemimpin adat kasepuhan Cisitu generasi ke-8. Dalam usia yang mencapai 73 tahun, fisiknya masih segar dan sehat. Sehari-hari ia masih menyempatkan diri mengumpulkan kayu bakar di kebunnya untuk keperluan memasak di dapur. Kegiatan rutin ini mungkin memberinya kebugaran fisik dalam usia tua, meskipun model kegiatan ini sudah tidak lagi dilakukan oleh pemimpin-pemimpin kasepuhan yang muda seperti Abah Asep. Seperti pemimpin kasepuhan lainnya, Abah Okri pandai berbicara. Ia berbahasa Indonesia dengan lancar dan terampil mengutip kiasan-kiasan dalam bahasa Sunda. Dalam kutipan-kutipan itu makna filosofis sebuah masalah biasanya dituturkan dengan mudah. Kemahiran berbicara seperti ini dan pengetahuan terhadap kebijaksanaan tradisional nampaknya memang menjadi salah satu faktor penting bagi seorang pemimpin yang dituntut untuk selalu berbicara di muka umum dalam berbagai ritual-ritual kasepuhan.

Dibanding Abah Asep, pendidikan Abah Okri hanya setingkat Sekolah Rakyat (setingkat SD). Pengetahuan yang didapat dengan demikian lebih banyak digali dari pengalaman hidupnya sendiri. Sejak muda ia telah berkelana ke banyak tempat, belajar hal-hal penting dengan guru tarekat, bela diri dan sekaligus guru-guru agama yang terkemuka. ‘Seluruh pulau Jawa dari ujung ke ujung sudah diaprak (dikunjungi),’ demikian Abah Okri menuturkan. Semasa kanak-kanak, ia

sering mengikuti kakek yang mengajaknya pergi berkunjung ke wilayah Cimande, Sukabumi, tempat yang terkenal sebagai pusat ilmu bela diri silat di Jawa Barat. Cerita ini memang

Mengapa kemudian posisi pemimpin adat jatuh ke pundaknya Abah Okri hanya menjelaskan bahwa itu semua itu adalah ‘penilaian orang tua’. Ia menyatakan bahwa sampai sekarang ia tidak pernah tahu apa yang menjadi kriteria dalam penilaian yang diberikan orang tua kepadanya. Ia adalah anak ketiga dari delapan lelaki dan perempuan sekandung. Jadi, ada dua orang kakak lelaki yang lebih tua dibanding dirinya. Nampaknya pilihan orang tua Abah Okri tidak keliru. Dibanding kakak lelakinya, yang sempat hadir dalam beberapa pertemuan, Abah Okri memang lebih memiliki wibawa yang menjadi salah satu prasyarat penting bagi seorang pemimpin di dalam lingkup masyarakat tradisional. Gaya bicara, pengetahuan, kepercayaan diri dan ketrampilan menyampaikan pandangan-pandangan pribadi menunjukkan Abah Okri sebagai orang yang pantas menjadi penerus kepemimpinan di lingkungan kasepuhan tersebut melangkahi kakak lelakinya. Ia mengakui bahwa ia tidak pernah menduga bakal ‘katitipan’ adat yang diwariskan orang tua kepada dirinya. Kata ‘katitipan’ disini menegaskan sebuah makna bahwa memimpin kasepuhan tersebut berkait juga dengan sebuah tanggungjawab dan tugas yang harus dilaksanakan. Sejak memasuki usia dewasa ia lebih banyak tinggal di luar kasepuhan, bekerja sebagai mantri-polisi (atau polisi kehutanan) yang bertugas menjaga keamanan di lingkungan hutan dan juga pekerjaan yang pernah dilakukan ayahnya sebelum menjadi pemimpin kasepuhan tersebut.

Sosok pribadi Abah Okri sendiri cukup menarik. Meskipun sebagai pemimpin kasepuhan ia memiliki peluang-peluang membangun kekayaan pribadi, dalam kehidupan sehari-hari ia tetap menjalankan kehidupan yang sederhana. Rumah tempat tinggal Abah Okri sendiri tidak terlalu istimewa dan berbeda dengan tetangga-tetangga sekitarnya. Tidak ada simbol-simbol kekayaan yang menunjukkan dirinya sebagai seorang penting di lingkungan kasepuhan tersebut sesuai dengan pandangan tradisional tentang kedudukan yang lekat juga dengan kekayaan pribadi seseorang. Ia tidak memiliki kendaraan bermotor roda dua dan

roda empat, bahkan halaman rumahnya tidak memungkinkan untuk menjadi tempat parkir kendaraan. Gambaran ini cukup kontras dengan para pemimpin kasepuhan lain yang dapat mudah dikenali di lingkungan kasepuhan dengan kekayaan pribadi mereka.¹ Dalam istilah yang digunakan Abah Okri untuk menggambarkan bahwa dirinya adalah pemimpin kasepuhan yang mungkin hidup paling sederhana adalah ‘sepeda saja ia tidak punya’ sebagai jawaban terhadap tudingan bahwa ia telah memanfaatkan jabatan pimpinan kasepuhan untuk kepentingan pribadinya.²



Gambar 17. Abah Okri berbicara di ruang tamu rumah pribadinya yang sederhana (Dokumentasi Pribadi) .

Ditematnya yang sederhana, dengan bangunan semi-permanen seperti kebanyakan penduduk kasepuhan lainnya, dan interior ruang tamu yang juga tidak terlihat sebagai barang dalam kualitas yang mahal terdiri dari beberapa jejer bangku dan meja berukir biasa. Diruang tengah terdapat rak tempat televisi dan gantungan foto-foto keluarga, termasuk foto presiden pertama Ir. Sukarno dengan pose gagah menempel di dinding terbuat dari bambu yang terbalut kapur. Ia

¹ Abah Anom dari kasepuhan Cipta Gelar mungkin adalah pemimpin kasepuhan terkaya dengan 16 mobil yang dimilikinya. Salah satu kendaraan diberikan kepada Abah Asep yang masih keponakan (Rahmawati, 2005)

² Tudingan ini dilontarkan orang-orang yang menjadi lawannya di kasepuhan tersebut berkait dengan ketegangan yang terjadi dalam masalah penambangan emas. Pembahasan tema ini dapat dilihat dalam bab selanjutnya. Bagaimanapun, anak kedua Abah Okri yang dipersiapkan menjadi penggantinya adalah seorang yang dianggap kaya dalam standar kasepuhan dengan perusahaan dan usaha-usaha pribadinya.

tinggal bersama seorang istri dan seorang wanita yang membantu mengurus keperluan rumah tangga mereka berdua. Ketiga anaknya telah menikah dan tinggal terpisah dalam lingkungan kasepuhan tersebut. Anak pertama, Yoyo Yohanda, terkadang membantu untuk urusan-urusan adat diluar pekerjaansehari-hari. Anak keduanya, Yoyo Yohenda, atau sering dipanggil dengan sebutan Jaro Uta, bekerja sebagai wiraswasta dan mempunyai perusahaan sendiri. Dan terakhir adalah anak perempuan yang menikah dengan orang yang berasal dari Sumedang, Jawa Barat, dan bekerja sebagai kepala sekolah di SMP 1 Cisitu.

A.1. Kenangan Tentang Pembangunan Jalan

Seorang pemimpin di tingkat masyarakat seringkali dikenang atas prestasi-prestasi yang memberikan sumbangan perbaikan kondisi hidup lingkungan komunitas mereka berada. Dan atas kenangan-kenangan seperti itu masyarakat menilai kualitas pemimpin mereka (Antlov, 2002). Bagi orang-orang yang segenerasi dengannya, Abah Okri telah disebut memiliki jasa penting bagi penduduk di pemukiman kasepuhan tersebut, yaitu melalui pembangunan jalan aspal yang membuka isolasi geografis dan meningkatkan mobilitas penduduk di pemukiman untuk berjualan di pasar tradisional di persimpangan Pasir Kuray. Dalam kaitan ini Abah Okri dapat dilihat sebagai sosok pemimpin yang bertindak sesuai dengan harapan dari komunitasnya. Tetapi generasi yang lebih muda di kasepuhan tidak memiliki kenangan dan romantisme seperti ini dan mereka lebih melihat kondisi jalan yang sekarang dalam keadaan rusak.³

Berdasarkan ‘jasa’ yang diingat oleh sebagian generasi tua di kasepuhan tersebut, kita bisa mendapatkan sebuah petunjuk tentang pengalaman berbeda dalam kehidupan Abah Okri dibanding pemimpin kasepuhan Sinar Resmi yang masih muda. Abah Okri menjadi pemimpin kasepuhan dalam sebuah periode ketika pemerintahan Orde Baru telah membangun kontrol dan konsolidasi kekuasaan politik mereka sampai pelosok pedesaan pada dekade akhir 1980an dan awal

³ Wawancara Darjat (68 tahun), Kasepuhan Cisitu

1990an. Dan cerita pembangunan jalan ini menggambarkan bagaimana kesibukan Abah Okri berhubungan dengan orang-orang dari dinas PU (Pekerjaan Umum) sebelum jalan itu dibangun dan pada pelaksanaannya kemudian. Ringkasnya, terdapat jalinan hubungan sosial antara pemimpin kasepuhan tersebut dengan lembaga-lembaga diluar komunitas mereka yang memberikan proyek-proyek pembangunan dalam bentuk perbaikan infrastruktur jalan, proyek irigasi (seperti dalam penerapan irigasi teknis dalam pertanian sawah di kasepuhan tersebut) dan proyek-proyek pembangunan desa lainnya yang menjadi ciri dari gagasan pembangunan dan modernisasi pemerintahan Orde Baru dalam dekade tersebut (Antlov, 2002).

Dalam kaitan ini, pertemuan dengan Abah Okri sekarang terjadi ketika pemimpin kasepuhan tersebut sudah semakin tua mendekati waktu transisi kepemimpinan kepada mereka yang lebih muda. Ia sekarang sudah jarang berpergian kecuali beberapa pertemuan penting yang melibatkan para sesepuh lingkungan Halimun-Salak. Selebihnya ia telah mewakili pertemuan-pertemuan tersebut kepada anak keduanya. Keadaan ini berbeda ketika ia masih muda dan mulai memimpin kasepuhan tersebut. Ia dapat dikatakan cukup rajin menghadiri pertemuan-pertemuan yang melibatkan para pejabat negara di kecamatan dan kabupaten berkait dengan program-program pemerintah, menghadiri pidato-pidato pejabat yang datang ke propinsi tersebut dan mendengarkan sosialisasi mengenai bagaimana program pemerintah dijalankan. Disini terdapat perbedaan cukup signifikan antara pengalaman Abah Okri dan Abah Asep sekarang ini.

Abah Okri memimpin kasepuhan tersebut ketika pemerintahan Orde Baru masih merupakan sebuah kekuatan politik yang solid dengan kontrol kuat atas populasi di wilayah pedesaan. Dan sosok Abah Okri sebagai pemimpin kasepuhan, menjadi salah satu jalur komunikasi yang menghubungkan rejim tersebut dengan tokoh-tokoh penting dalam masyarakat, disamping aparat resmi desa didalam struktur formal birokrasi negara. Dengan posisinya sebagai pemimpin adat, bagi pemerintah Orde Baru Abah Okri mengakomodasi tuntutan utama rejim tersebut atas stabilitas politik, pengawasan ideologi dan pembangunan ekonomi sesuai dengan orientasi dan arahan rejim tersebut. Para pejabat supra-desa yang

menyalurkan dana-dana pembangunan publik biasa juga menggunakan jalur tidak resmi diluar struktur negara untuk memudahkan pelaksanaan proyek-proyek penting negara (bdk. Antlov, 221-258). Dan dari cerita-cerita yang disampaikan Abah Okri tentang masa mudanya, tidak dapat disangkal ia memiliki banyak hubungan dengan pejabat-pejabat ditingkat kecamatan dan kabupaten yang memandang sosok pimpinan adat ini sebagai partner mereka dalam menjalankan program-program pembangunan pemerintah.

Kedekatan-kedekatan ini juga seringkali menjadi unsur penting yang membantu mewujudkan agenda-agenda kerja para pemimpin kasepuhan dalam meningkatkan kehidupan masyarakat yang diwakilinya secara nyata. Memberikan hasil nyata bagi penduduk di lingkungan sekitarnya merupakan salah satu peran dan fungsi penting yang melekat dalam model kepemimpinan tradisional dalam budaya politik masyarakat Jawa pada umumnya. Melalui kedekatan dengan agen-agen negara di atas mereka, seorang pemimpin diharapkan dapat membawa peningkatan kualitas hidup masyarakatnya, atau paling tidak berkurangnya beban kehidupan anggota masyarakat.⁴ Kehilangan faktor seperti ini membuatnya cepat atau lambat kehilangan prestise lokal dan kehormatannya sebagai seorang pemimpin lambat laun memudar.

Peran dan fungsi kepemimpinan yang dijalankan Abah Okri dalam dekade 1990an dalam kaitan ini berjalan dalam arus pemikiran populer dalam pandangan tradisional masyarakat pedesaan Jawa pada umumnya berkaitan dengan sosok pemimpin yang ideal. Melalui kedekatan dengan agen-agen negara dan kekuasaan yang ada di luar lingkungan kecil mereka, pemimpin diharapkan dapat mendatangkan perbaikan-perbaikan dalam kondisi hidup melalui serangkaian proyek pembangunan yang secara otomatis menggerakkan kehidupan masyarakat

⁴ Tentang tema ini, kajian Onghokham tentang perubahan sosial di Madiun memberikan gambaran menarik tentang 'pesimisme' rakyat berhadapan dengan proyek-proyek pembangunan perkebunan pemerintah kolonial yang berarti bertambahnya beban kerja dan pajak petani. Dalam skema kultural patron-klien yang menghubungkan kekuasaan pusat dan penduduk di desa-desa, hubungan baik pemimpin dengan kekuasaan di atas mereka menjadi faktor utama terlepas apakah mereka kemudian memperkaya diri dalam pola hubungan yang terjadi. Lihat Onghokham. *The Residency of Madiun: Pryayi and Peasant in the Nineteenth Century*. Ph.D Dissertation. Yale University. 1975.

lokal. Sudah barang tentu pandangan seperti ini berangkat dari perspektif dan harapan dari penduduk pedesaan itu sendiri. Sedangkan bagi agen-agen negara, sosok pimpinan yang ditawarkan oleh Abah Okri memberikan jaminan tentang stabilitas politik dan saluran komunikasi yang menghubungkan tatanan kekuasaan pemerintahan Orde Baru dan penduduk pedesaan yang tinggal di wilayah pelosok.

Ringkasnya, pemimpin adat dalam periode tersebut, selain memiliki tanggungjawab mengurus pelaksanaan adat dan tradisi mereka, juga merupakan klien-klien negara yang memiliki loyalitas kepada agen-agen negara yang memberikan mereka sumberdaya pendukung yang menempatkan posisi dan peran para pemimpin di tingkat masyarakat dapat berjalan sesuai dengan yang diharapkan dari sosok pemimpin. Dukungan politik Abah Okri terhadap partai Golkar sampai sekarang ini merupakan cerminan dari pola hubungan lama yang mana orang-orang yang memiliki kedekatan dengan agen negara diharapkan mendukung juga agenda politik Golkar dalam bentuk mono-loyalitas politik rejim Orde Baru terhadap Golkar.

A.2. Regenerasi Kepemimpinan

Dalam tahun-tahun terakhir ini Abah Okri telah mempersiapkan regenerasi kepemimpinan kepada anak keduanya, Yoyo Yohenda, yang sekarang menjabat sebagai Girang Serat kasepuhan tersebut. Anak keduanya ini kerap mewakili Abah Okri dalam pertemuan-pertemuan dengan tokoh-tokoh penting yang mengunjungi kasepuhan tersebut, dan termasuk didalamnya membangun jaringan kerjasama bersama organisasi-organisasi LSM dalam melakukan advokasi terhadap hak-hak adat masyarakat kasepuhan tersebut.



Gambar 18. Yoyo Yohenda (37 tahun) anak kedua Abah Okri yang sekarang menjabat girang surat lembaga adat dan dipersiapkan menjadi calon pengganti pimpinan kasepuhan Cisitu (Arsip Kasepuhan Cisitu).

Dan disini pun terdapat perbedaan yang penting antara Abah Okri dan anak keduanya. Yoyo Yohenda dapat dikatakan sebagai calon pengganti yang memenuhi model kepemimpinan masyarakat kasepuhan di lingkungan kasepuhan Halimun-Salak sekarang. Ia hidup berkecukupan dan sibuk mengurus sebuah perusahaan yang mengelola jasa transportasi dan pengadaan barang-barang. Ia memiliki istri tiga. Satu istri tinggal di kasepuhan dan dua lainnya di kecamatan Cibeber sehingga Yoyo Yohenda jarang tinggal di lingkungan kasepuhan. Abah Okri membanggakan bahwa baginya beristri satu sudah cukup baginya. Ia tidak melontarkan keberatan atas pilihan beristri lebih dari satu yang dilakukan anak keduanya meskipun terdapat kesan bahwa pilihan itu diluar harapan idealnya.

Bagi Abah Okri sendiri, Yohenda memiliki ‘pengetahuan yang lebih luas’ tentang permasalahan-permasalahan kontemporer dibanding dirinya. Kepemimpinan Yohenda merupakan sebuah proses alamiah dari generasi baru kepemimpinan

yang berkembang dalam lingkungan politik pasca-reformasi dengan peluang dan jaringan yang lebih luas dibanding yang pernah dibangun Abah Okri selama tiga dekade kepemimpinan di bawah rejim Orde Baru. Dalam kaitan ini, persiapan seorang pemimpin baru telah dilakukan di kasepuhan tersebut. Dengan memberikan tugas-tugas memimpin kasepuhan tersebut kepada anak keduanya, Abah Okri tengah melanjutkan proses suksesi yang telah berjalan dalam hitungan dua abad geneologi kepemimpinan yang berkuasa di lingkungan kasepuhan tersebut. Abah Okri menyadari bahwa jaman telah berubah. Jaman baru ini juga sekaligus menuntut ketrampilan dan cara baru 'berpolitik' melindungi dan sekaligus peran menjadi perantara penting antara komunitas yang dipimpinnya dengan dunia luar. Abah Okri dengan demikian telah menjadi sosok pemimpin dalam sebuah periode transisi di dalam masyarakat kasepuhan tersebut. Ia dengan sadar menyerahkan urusan-urusan penting berkaitan dengan kasepuhan kepada anak keduanya yang semakin menjalankan peran besar dalam mewakili kepentingan-kepentingan kasepuhan tersebut di dunia luar dan lebih mengambil porsi yang memberi keputusan yang merupakan persetujuan langkah-langkah yang telah dilakukan Yohenda dalam mewakili segala urusan kasepuhan.

B. Sebuah Dukungan Bagi Gubernur

Ritual seren taun di lingkungan kasepuhan Cisitu pada tanggal 11 Juli 2010 menjadi peristiwa yang menarik dalam kehidupan politik lokal di propinsi Banten. Pejabat gubernur Ratu Atut Chosiyah dan bupati Lebak Mulyadi Jayabaya yang tengah mempersiapkan diri menjadi calon penantang pejabat gubernur dalam pemilihan gubernur periode 2012-2017 di propinsi Banten turut hadir menjadi tamu kehormatan dalam acara tersebut. Kehadiran mereka dalam kaitan ini berkaitan dengan dukungan pemerintah terhadap lembaga adat kasepuhan Cisitu berkaitan dengan keluarnya SK Bupati Lebak seminggu sebelumnya yang memberikan pengakuan resmi kepada kasepuhan Cisitu sebagai kelompok masyarakat adat di dalam lingkup pemerintahan daerah propinsi Banten. Tetapi lebih dari sekedar sebuah seremonial simbolik tentang pengakuan pemerintah daerah terhadap

kasepuhan Cisitu, ritual hari itu memiliki arti penting pula dalam kehidupan politik lokal di propinsi Banten.

Setelah rangkaian upacara-upacara tradisional, pemimpin adat kasepuhan Cisitu menyampaikan pidato penting yang kemudian menjadi perhatian media massa setempat. ‘Kami bersama masyarakat adat Cisitu siap mendukung Gubernur Ratu Atut Chosiyah untuk kembali menjadi Gubernur Banten periode berikutnya,’ demikian pernyataan Abah Okri dalam pidatonya seperti dikutip wartawan. Lebih lanjut ia menyatakan, ‘kepemimpinan Ratu Atut Chosiyah saat ini sudah menunjukkan keberhasilan pembangunan di berbagai bidang untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat Banten.’ Anak kedua Abah Okri, yang menjabat sebagai *girang seurat* kasepuhan, Yoyo Yohenda menambahkan pernyataan politik yang disampaikan ayahnya dengan menyatakan, ‘[k]ami ingin menyampaikan pesan dari sesepuh adat, [bahwa] sesepuh adat dan masyarakat siap mendukung Ibu Gubernur mencalonkan kembali menjadi Gubernur Banten.’ Yohenda juga menambahkan bahwa ‘masyarakat adat juga meminta gubernur Banten untuk memberikan perlindungan terhadap budaya dan komunitas masyarakat adat di Banten selatan sebagai aset budaya di Banten.’⁵

Dukungan politik pemimpin kasepuhan terhadap Ratu Atut Chosiyah dalam kesempatan itu pertama-tama menunjukkan keberhasilan pejabat gubernur sekarang mempertahankan dukungan dan simpati pemimpin lokal yang telah menjadi pendukungnya dalam pilkadal gubernur Banten tahun 2006. Dalam masa kampanye pertama pada tahun 2006, Ratu Atut telah membangun basis-basis pendukung di kalangan para pendekar, jawara dan tokoh-tokoh adat yang menjadi mesin politik secara efektif mengantarkannya sebagai pejabat gubernur. Mesin politik ini bekerja dibawah pimpinan H. Tb. Hassan sebagai tokoh terkemuka Banten yang memiliki jaringan pendukung di kalangan partai Golkar dan jalur tradisional, termasuk di dalamnya kelompok-kelompok masyarakat adat.

⁵ ‘Tokoh Adat Cisitu Dukung Atut Teruskan Pembangunan,’ dalam *Radar Banten*, 12/07/2010



Gambar 19. Abah Okri bersama istri dan pejabat gubernur Propinsi Banten R. Atut Chosiyah.(Dokumentasi Cisitu)

Kedua, dukungan itu memberi petunjuk tentang jaringan sosial pemimpin adat kasepuhan tersebut dengan kekuatan politik dan elite terkemuka di propinsi Banten. Dalam beberapa kali pemilu di tingkat lokal dan nasional, wilayah kasepuhan telah menjadi penyumbang kemenangan partai Golkar di lingkungan mereka. Dan Abah Okri menyatakan bahwa ia memiliki hubungan yang baik dengan H. Hassan sebagai elite terkemuka di propinsi Banten. Pola hubungan sosial seperti ini telah menempatkan kasepuhan tersebut menjadi pendukung utama pejabat gubernur sekarang. Haji Mohamad Kassar yang merupakan salah seorang terkaya di propinsi tersebut dan sekaligus ayah pejabat gubernur berkuasa Ratu Atut Chosiyah. Kedekatan Abah Okri dengan sosok H. Kassar telah terjalin lama sejak H. Kassar menempati posisi sebagai pelindung dari kelompok-kelompok jawara dan masyarakat adat di propinsi Banten. Bagi Abah Okri sendiri, kedekatannya dengan H. Kassar merupakan hal penting yang meningkatkan pula profil dan posisinya sebagai pemimpin di mata penduduk kasepuhan tersebut.

Dukungan terbuka bagi gubernur bagaimanapun hanya sekedar sebuah seremoni di hadapan publik yang menandai sebuah komitmen dan loyalitas para pimpinan lembaga adat kasepuhan terhadap kepemimpinan Ratu Atut sebagai pejabat

gubernur. Mereka menyadari bahwa dalam lingkup pemilihan kepala daerah langsung, yang dilakukan secara tertutup dan rahasia, adalah hal yang mustahil bahwa pernyataan mereka dalam ritual seren taun dapat menjadi jaminan sebuah dukungan politik yang bulat terhadap kepemimpinan Ratu Atut. Dan suara mereka sendiri bukan jaminan untuk kemenangan dan kekalahan kandidat gubernur yang mereka usulkan. Abah Okri dalam kaitan ini hanya menegaskan kembali sebuah loyalitas dari pimpinan lembaga adat kasepuhan di dalam arena politik lokal propinsi Banten. Bagi pimpinan kasepuhan, bagaimanapun dukungan mereka terhadap Ratu Atut bukan pekerjaan yang percuma. Mereka meyakini bahwa Ratu Atut merupakan pemimpin yang dapat mereka andalkan dalam menyelesaikan masalah-masalah yang mereka hadapi di lingkungan kasepuhan. Salah satu wujud kongkrit keuntungan yang sudah didapatkan masyarakat kasepuhan tersebut adalah pembangunan rumah adat yang menggunakan dana APBD propinsi Banten dan sebagian telah selesai pada akhir tahun 2009.⁶

Uraian seperti itu menunjukkan sebuah gambaran menarik tentang peran pimpinan adat memanfaatkan sumber dukungan yang mungkin diraih dalam mengartikulasikan kepentingan-kepentingan masyarakat kasepuhan yang dipimpinya, termasuk juga kepentingan-kepentingan pribadi para pimpinan. Dalam kaitan ini, membangun persekutuan politik dengan kelompok elit diluar komunitas sudah merupakan sebuah kebiasaan umum yang dilakukan para pemimpin di masing-masing kasepuhan. Salah satu tujuan pentingnya adalah memastikan bahwa mereka tetap memiliki saluran komunikasi yang dapat menyalurkan kepentingan-kepentingan mereka dan komunitas yang mereka wakili di dalam struktur kekuasaan yang lebih tinggi dan lebih berkuasa di luar masyarakat mereka.

C. Siasat Kebudayaan Masyarakat Kasepuhan

Dalam banyak pembicaraan, terdapat diskusi-diskusi yang disampaikan Abah Okri bersinggungan dengan tema-tema tentang tradisi dan budaya unik kasepuhan

⁶ Wawancara Pemangku Adat Kasepuhan Cisitu Abah Okri 12-14 November 2010.

tersebut, termasuk juga pembicaraannya tentang nilai-nilai kearifan masyarakat kasepuhan dengan alam dan lingkungan sekitar mereka tinggal. Disini tidak dihindarkan sebuah bentuk persinggungan yang terjadi antara pemimpin kasepuhan tersebut dengan perkembangan wacana konservasionis dari para aktivis lingkungan dalam menjalankan adokasi hak-hak masyarakat adat. Termasuk dalam arus wacana ini adalah perhatian pemerintah daerah terhadap kebudayaan lokal dalam agenda wisata budaya dalam skema kerja pemerintah daerah propinsi Banten. Dalam uraian selanjutnya bagian ini, saya akan menguraikan tentang bagaimana para pemimpin di kasepuhan tersebut mendekati diri dalam arus wacana tersebut melalui berbagai agenda kebudayaan dan politik yang semakin menegaskan sosok masyarakat kasepuhan sebagai masyarakat adat yang layak untuk dilindungi hak-hak dan tradisi kebudayaan mereka.

C. 1. Proyek Rumah Adat

Di dalam pusat pemukiman kasepuhan Cisitu, berdiri satu kompleks bangunan seluas 4500 meter persegi yang terdiri dari sebuah mesjid yang dibangun secara permanen, pendopo, bangunan rumah adat dan lima bangunan rumah inap semi-permanen dengan bahan baku berlantai semen, dinding kayu dan atap ijuk aren. Keberadaan kompleks kecil tersebut menjadi begitu menonjol dengan gaya 'arsitektur tradisional' kasepuhan dibanding rumah-rumah semi-permanen penduduk yang tinggal dalam lingkungan tersebut. Pimpinan adat kasepuhan Cisitu memberikan keterangan menarik tentang asal-usul bangunan ini yang dibuat atas dukungan pemerintah daerah dengan menggunakan dana APBD tahun 2009 sebagai bagian dari realisasi proyek 'pelestarian adat' propinsi Banten.

Proses konstruksi rumah adat tersebut dilakukan sebuah perusahaan swasta yang ditunjuk Direktorat Jendral Pembangunan Umum (PU). Site-plan perencanaan pembangunannya telah memasukan pembangunan gerbang gapura kasepuhan, pagar, pengerasan jalan menuju kasepuhan dan tempat parkir. Tetapi dalam pelaksanaan, konstruksi rumah adat ini tidak dapat selesai seluruhnya sesuai dengan jadwal waktu yang telah direncanakan dan sekaligus menjadi sumber

kritik di media massa atas kinerja pemerintah daerah dalam pelaksanaan proyek tersebut. Cukup menarik bahwa dalam site plan ini, desain rancangan telah menyesuaikan layout kompleks adat sebagai pusat aktivitas masyarakat yang memasukan didalamnya fungsi lapangan olahraga sebagai halaman besar menyatu dengan bangunan rumah adat. Tambahan modern diluar layout tradisional pemukiman kasepuhan adalah rancangan berkait dengan pembangunan tempat parkir sebagai bagian dari rencana induk pembangunan rumah adat kasepuhan Cisitu.



Gambar 20. Kompleks bangunan rumah adat Kasepuhan Cisitu di atas lahan seluas 4500 meter persegi (Dokumentasi Pribadi).

Sekarang ini, sebuah catatan menarik tentang fungsi dan makna bangunan tersebut telah disusun oleh pemuka adat setempat. Rumah adat ini mewakili sebuah konsepsi adat yang menjadi dasar konsepsi sosio-budaya masyarakat kasepuhan tersebut, yaitu konsepsi *Tilu Sapamulu, Dua sakarupa, nu Hiji eta-eta keneh*. Konsep ini menerangkan sebuah posisi pandangan adat tentang ‘pola hidup harmonis dan sinergis antara adat, agama dan negara.’ Melalui rumah adat tersebut, konsep filosofis itu terwakili oleh wujud bangunan yang masing-masing mewakili inti dari sinergi ketiga prinsip tersebut.



Gambar 21. Bangunan masjid, rumah adat dan pendopo yang dianggap mewakili konsepsi sosial-budaya masyarakat kasepuhan Cisu (Dokumentasi Pribadi)

Tiga bangunan utama dalam kompleks tersebut dengan demikian adalah sebuah perwujudan fisik yang mewakili secara simbolik filosofi kehidupan kasepuhan. Pertama bangunan mesjid yang dibuat secara permanen dianggap mewakili simbol pengakuan atas pentingnya prinsip keagamaan, dalam hal ini Islam, yang menjadi kerangka acuan atas moral dan prinsip kehidupan individu dalam masyarakat. Perwujudan kedua adalah bangunan pendopo yang juga terbuat dari bahan permanen yang mencerminkan simbol kenegaraan. Sekarang ini, pendopo telah berfungsi sebagai tempat berlangsungnya musyawarah dan pertemuan berkaitan dengan persoalan adat kasepuhan. Dan ketiga adalah bangunan rumah adat yang dibuat dari bahan kayu dan bambu dengan arsitektur gaya tradisional sebagai bentuk perwakilan adat kasepuhan.

Selain tiga bangunan utama, terdapat lima bangunan semi-permanen lainnya dalam kompleks tersebut yang mewakili lima prinsip berkaitan dengan dasar agama (rukun Islam); dasar negara (Pancasila); dan dasar kepercayaan adat (lima prinsip adat yang menyatakan prinsip 5 N, terdiri dari Pangeran Sembaheun, Nabi Tuladeun, Karuhun Turuteun, Mahluk Binaeun, dan Negara Olaheun). Cukup menarik pula bahwa dalam catatan tersebut, dinyatakan bahwa perpaduan penggunaan material bangunan yang menyatukan bahan-bahan tradisional (kayu, bambu dan ijuk) dan bahan permanen seperti semen dan kaca, termasuk juga

bentuk arsitektur, mewakili sebuah ‘penerimaan masyarakat terhadap perubahan pola hidup tradisional dan permanen.’⁷

Dalam kaitan ini, cerita tentang bagaimana fasilitas bangunan adat ini hadir dalam pemukiman kasepuhan tersebut meninggalkan persoalan menarik. Pada satu sisi terdapat gambaran tentang bagaimana ‘adat’ kasepuhan tersebut menjadi salah satu ‘aset pemerintah daerah’ dalam upaya meningkatkan pendapatan asli daerah (PAD) melalui aktivitas eko-turisme yang marak dalam tahun-tahun terakhir ini. Namun disisi lain, konstruksi makna yang ‘diciptakan’ oleh para pemuka adat kasepuhan Cisitu berkait dengan rumah adat tersebut menunjukkan sebuah agenda penting dalam ‘artikulasi identitas’ masyarakat adat yang sekaligus menunjukkan ‘kapasitas untuk menunjukkan identitas budaya dan pengetahuan lokal dalam bentuk yang dapat dicerna oleh orang-orang luar’ (Li, 2000: 169).

Pembangunan proyek rumah adat dalam kaitan ini adalah sebuah gambaran menarik tentang bagaimana konsepsi ‘becoming indigenous’ tersebut terwujud dalam praktek. Terlepas agenda tersebut merupakan bagaian dari konstruksi adat sesuai dengan kepentingan mengembangkan unsur-unsur budaya lokal yang mencerminkan keragaman budaya Banten dan arti pentingnya dalam industri turisme di propinsi tersebut,⁸ penciptaan makna terhadap rumah adat memberikan petunjuk bahwa wakil-wakil masyarakat adat yang terlibat dalam proses pembangunan rumah adat tersebut bukan agen pasif yang menerima begitu saja pembentukan identitas dan budaya mereka dari pandangan aparat negara dan perwakilannya. Pemaknaan rumah adat oleh para pimpinan masyarakat kasepuhan tersebut menempatkan mereka menjadi agen-agen aktif dalam mengartikulasikan adat mereka dan termasuk ‘pesona’ kearifan lokal dalam bentuk harmoni hubungan negara, adat dan agama kepada pengunjung luar.

⁷ Pupuhu Adat Kasepuhan Cisitu. *Sejarah Singkat Wilayah (Wewengkon) Adat Kasepuhan Cisitu*. Cisitu, November 2007.

⁸ Pemerintah Propinsi Banten dalam kaitan ini telah mengembangkan strategi khusus berkait dengan rangkaian kegiatan wisata, termasuk wisata budaya dan tradisi masyarakat dalam lingkup propinsi tersebut yang berkait dengan keberadaan kelompok masyarakat kasepuhan. Lihat Instruksi Gubernur Banten No. 1/Tahun 2006. Tentang Kebijakan Pembangunan Kebudayaan Dan Pariwisata Provinsi Banten.

C. 2. Membuat Tubuh Geografis Baru

Ketika kita melawan orang yang dengan undang-undang, maka kita harus punya dasar yang kuat, sehingga saya menangkap bahwa untuk melawan UU perlu dasar yang kuat juga bukan hanya kata-kata. Misalnya kita sampai di pengadilan dibilang mengaku-ngaku. Bisa saja bapak mengaku-ngaku sehingga saya menangkap dari fasilitator kita petakan. Supaya ada data yang kuat. Ini bukan sekedar cerita, tapi ada peta. Posisi kami disini membantu menyusun petanya berdasarkan cerita dari bapak-bapak. Bukan keinginan kami tapi muncul dari bapak-bapak untuk memperjuangkan kepentingan bapak-bapak pula. Sehingga untuk pemetaan, apakah nanti bapak-bapak bersedia nanti kita jadi tim karena yang tahu batas-batas itu bapak-bapak sekalian. (Raden Jambianom, Dokumen Transkrip)

Saya sebenarnya, entah ini saatnya, saya dari dulu pengen sekali punya peta untuk bahan argumen kita baik di tingkat II [dan] tingkat I. Kelemahan kita, jujur saja, urang teh nyen [sic] bisa peta teh. Hanya sketsa. Ketika kami belum punya peta yang rinci, kami sudah menyampaikan kepada bupati, saya undang 8000 masyarakat peserta. Mau tidak bupati mengeluarkan SK atau perda pengakuan terhadap masyarakat. Bupati siap mengeluarkan SK, kelemahan kita adalah tidak ada bukti, nah harapan setelah serentetan kegiatan ini berlangsung, mohon dengan sangat kepada teman-teman, bagaimana caranya masyarakat Cisitua disini bisa punya peta. Intinya seperti itu..(Yoyo Yohenda, Dokumen Transkrip)

Kedua kutipan diatas dalam kaitan ini mewakili sebuah semangat kontemporer tentang bagaimana aktivis-aktivis lingkungan dan hak-hak masyarakat adat telah mengembangkan sebuah bahasa baru dalam memperjuangkan hak-hak masyarakat adat: pendokumentasian tradisi lisan kelompok-kelompok masyarakat adat berkaitan dengan batas teritorial berupa peta. Di lain pihak, terdapat juga ungkapan optimis yang disampaikan Yoyo Yohenda, tentang betapa pentingnya sebuah medium

baru berupa peta dalam memperjuangkan hak-hak masyarakatnya, terutama dalam upaya meraih pengakuan atas status masyarakat mereka sebagai ‘masyarakat adat’ oleh pemerintahan daerah setempat. Ringkasnya, peta dan upaya memetakan kembali klaim wilayah-wilayah adat dari kelompok-kelompok masyarakat adat di Indonesia telah menjadi agenda strategis yang diyakini sebagai perangkat efektif dalam perjuangan masyarakat kasepuhan Cisitu mendapatkan kembali hak-hak tradisional mereka. Dalam kaitan ini, menjadikan informasi-informasi yang terekam secara lisan dalam cerita-cerita tradisional masyarakat adat tentang bagaimana batas-batas wilayah mereka dalam bentuk perangkat peta modern diyakini menjadi satu langkah yang diyakini dapat memperkuat legitimasi masyarakat adat dalam mengajukan klaim tradisional vis a vis negara dengan konsepsi hukum positif mereka. Dengan metode partisipatifnya, pemetaan merupakan sebuah langkah membangun legitimasi klaim tradisional masyarakat adat bersangkutan dan dalam waktu sama merupakan ‘pemberdayaan’ anggota masyarakat terkait sesuai dengan penggunaan kata ‘partisipatif’ di dalam agenda tersebut.⁹

C. 3. Proyeksi dan Harapan dalam Pemetaan

Bagaimanapun pemetaan bukan sekedar sekedar penciptaan ‘instrumen teknis’ yang merepresentasikan dimensi spasial kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut dalam wujud visual dalam bentuk peta. Kegiatan pemetaan dan arti penting peta tersebut dalam konteks perjuangan masyarakat kasepuhan tersebut memperebutkan sumber daya kehidupan mereka dalam beberapa dekade terakhir memunculkan dimensi sosial dan politik yang cukup menarik terhadap bagaimana masyarakat kasepuhan dan para pimpinan adat mereka mendefinisikan kembali arah dan bentuk perjuangan mereka.

⁹ Salah satu organisasi yang secara khusus melakukan advokasi dan pemberdayaan masyarakat adat melalui peta modern, Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif (JKPP) telah mendokumentasikan sejauh ini sekitar 400.000 hektar tanah adat di seluruh Indonesia. Wawancara Staf Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif, 5 Januari 2011.

Inisiatif melakukan kegiatan ‘pelatihan pemetaan partisipatif’ di kasepuhan Cisitu datang dari kerjasama antara tiga organisasi masyarakat sipil yang aktif dalam melakukan advokasi hak-hak masyarakat adat, yaitu AMAN, Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif (JKPP) dan Forest Watch Indonesia (FWI). Kegiatan tersebut berlangsung selama dua minggu sejak tanggal 24 Januari sampai dengan 6 Februari 2010 dengan melibatkan narasumber dari organisasi-organisasi LSM di bidang agraria dan masyarakat adat dan wakil-wakil kelompok masyarakat adat dari berbagai tempat di Indonesia. Kegiatan pelatihan seperti itu mungkin merupakan aktivitas biasa bagi para aktivis-aktivis LSM yang mengusulkan pertemuan ini. Tetapi bagi masyarakat kasepuhan tersebut, kehadiran orang-orang yang mewakili kelompok masyarakat adat seperti mereka tetapi datang dari tempat-tempat yang jauh di Indonesia memiliki keistimewaan sendiri. Seberapa besar artinya kegiatan tersebut dapat dilihat dari bagaimana ulasan yang muncul di harian lokal Radar Banten yang menurunkan berita setelah pelaksanaan kegiatan itu selesai. Harian itu menyebutkan bahwa pemerintah daerah telah ‘kecolongan’ dengan pelaksanaan ‘kegiatan bertaraf nasional’ tanpa diketahui aparat pemerintah daerah setempat.

Ketika dikonfirmasi oleh wartawan, pejabat asisten daerah Kabupaten Lebak mengungkap sikap ‘menyayangkan’ dan menyatakan sebuah kalimat menarik bahwa ‘tanpa persetujuan Bupati Lebak Mulyadi Jayabaya, pembangunan rumah Kaolotan dan segala sarana dan prasarana yang ada tidak pernah akan terwujud di desa tersebut’ sambil menyalahkan aparat kecamatan yang ‘tidak melaporkan’ pelaksanaan kegiatan tersebut kepada pejabat atasannya, dalam hal ini bupati. Dengan menegaskan tentang jasa Bupati Lebak Mulyadi Jayabaya, tidak dapat disangkal dalam pernyataan tentang kesan ‘dilangkahinya’ aparat setempat berkaitan dengan bobot pelaksanaan kegiatan yang ‘nasional’ dan penting dalam pandangan setempat.¹⁰ Bagaimanapun, diluar persoalan tentang ‘miskomunikasi’ yang muncul antara pihak kasepuhan dan aparat daerah setempat, pelaksanaan kegiatan tetap berjalan seperti yang direncanakan. Abah Okri mengungkapkan rasa bangga

¹⁰ ‘Bupati Kecolongan’, Radar Banten. 15/02/2010, <http://www.radarbanten.com/mod.php?mod=publisher&op=viewarticle&artid=52103>

bahwa kegiatan pelatihan tersebut telah menjadi momen penting yang dapat dilaksanakan dalam lingkungan kasepuhan. Kegiatan itu juga sekaligus mengukuhkan prestise dirinya sebagai pemangku adat yang mengesankan tentang jaringan aktif bersama lembaga dan dan kelompok-kelompok masyarakat beragam di Indonesia yang memberikan kesan peristiwa skala ‘nasional’ yang terjadi di lingkungan kasepuhan itu.

Terdapat dua catatan penting yang menarik berkait dengan pelaksanaan kegiatan pelatihan pemetaan partisipatif tersebut. Pertama adalah proyeksi harapan yang muncul di antara para peserta, khususnya mereka yang berasal dari kasepuhan tersebut, tentang penyelesaian masalah paling mendesak di dalam kasepuhan itu berkait dengan persoalan status penambangan liar terhadap aktivitas penambangan yang dilakukan anggota masyarakat kasepuhan. Meskipun fasilitator kegiatan diskusi di dalam pelatihan itu sudah menegaskan bahwa kegiatan ini akan menghasilkan sebuah peta yang dapat menjadi ‘alat’ yang membantu masyarakat dalam perjuangan mereka, tetapi harapan itu bergerak jauh. Ujang, warga kasepuhan menyatakan pendapatnya:

Saya mau menjawab sedikit dari pertanyaan bapak tadi...potensi alam disini, alhamdulillah kalo dilihat ya pertanian. Cuma untuk kedepan kalau kita mengandalkan dari pertanian enggak cukup...kalau kita selamanya mengandalkan pertanian, untuk pembangunan masa kedepan nggak begitu cukup. Ada tambang, kalau kita bisa mengelola tambang, insya Allah 5 atau 10 tahun ke depan maju...(Ujang, Dokumen Transkrip)

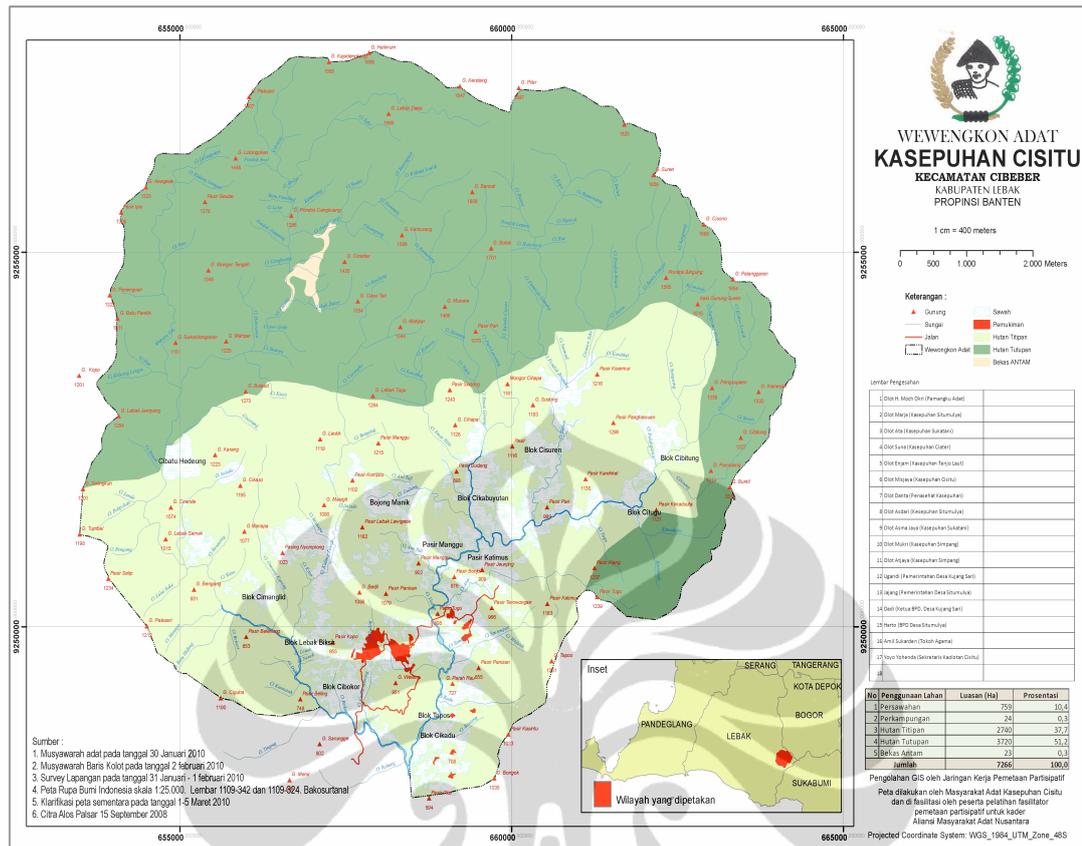
Dalam uraian tersebut, jelas bahwa dalam pandangan awal anggota masyarakat kasepuhan yang terlibat dalam kegiatan pelatihan tersebut, pemetaan sejak awal telah berada dalam proyeksi yang berkait dengan konflik dan ketegangan yang terjadi dalam masyarakat tersebut. Ringkasnya, bagaimana masyarakat seharusnya dapat menambang emas untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Dan makna kegiatan pelatihan pemetaan telah berada dalam spektrum pemikiran seperti ini.

Dalam bahasa yang lebih sederhana, seperti dikatakan anggota masyarakat yang lain ‘kami membutuhkan peta menunjukkan areal gunung (tempat lokasi penambangan liar sekarang ini). *Kami mengusulkan itu.* Harus dibikin peta secepat mungkin. Udah segitu aja!’ (Dokumen Transkrip) Dalam pernyataan terakhir itu, terlepas bagaimana secara teknis peta tersebut nantinya dibuat, sejak awal peta itu *seharusnya* memasukan lokasi wilayah penambangan dalam peta yang dibuat masyarakat. Ringkasnya, proyeksi harapan seperti ini sejak awal telah membayangi makna pembuatan peta masyarakat berkait dengan lingkup teritorial kasepuhan.

C. 4. Kasepuhan Cisitu dalam Peta Baru

Diluar kedua proyeksi ekspektasi awal berkait dengan agenda pemetaan tersebut, secara teknis diskusi-diskusi dalam forum itu telah memberi petunjuk tentang ‘apa saja yang berubah’ di dalam kehidupan masyarakat kasepuhan dalam dua dekade terakhir. Seperti yang disampaikan juga oleh Abah Okri dalam pertemuan diskusi tersebut, sesungguhnya inisiatif membuat peta masyarakat kasepuhan sebelumnya pernah dilakukan oleh pimpinan kasepuhan itu sendiri pada tahun 1976. Namun, berbeda dengan agenda penyusunan peta pada tahun 2010, penggambaran peta pada masa sebelumnya lebih menjawab kebutuhan pada masa itu tentang bagaimana wilayah kasepuhan tersebut dalam tata administrasi pedesaan seiring dengan langkah politik pemerintah Orde Baru saat itu membangun tatanan politik administrasi pedesaan yang baru.¹¹

¹¹ Pada dekade 1970an, pemerintah Orde Baru menyusun sebuah agenda penataan pemerintah desa yang langsung berada dibawah pengawasan pimpinan bupati (bdk. Antlov, 2004).



Peta Wewengkon Adat Kasepuhan Cisitu hasil pemetaan partisipatif. Sumber: Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif. 2010.

Dalam kaitan ini kita dapat melihat sebuah gambaran menarik tentang pergeseran sebuah paradigma yang melatarbelakangi dimensi teknis penyusunan peta wilayah kasepuhan tersebut. Dibandingkan dengan inisiatif pada tahun 1976, maka penyusunan peta pada tahun 2010 berada dalam sebuah gagasan dan semangat kasepuhan untuk menegaskan ‘batas kedaulatan’ yang mewakili sejauh mana hak-hak pengelolaan sumber daya bagi penduduk kasepuhan tersebut didefinisikan. Bahwa dalam waktu beberapa dekade telah lahir sebuah imajinasi tentang kehidupan sosial dan politik masyarakat kasepuhan yang terbentuk atas pengalaman mereka berbenturan dengan institusi-institusi negara seperti diwakili Balai Taman Nasional dan manajemen Pasca-Tambang. Gambaran seperti ini mengingatkan kita pada konsepsi tentang *geo-body* dalam ulasan Tongchai Winachakul mengenai proses dan dampak pembuatan peta modern dalam sejarah Thailand abad 19. Lebih dari sekedar bahasa teknis pemerintahan, pemetaan

modern dalam uraian Winichakul memberikan sebuah pengetahuan dan bahasa geografi baru tentang bagaimana pandangan mengenai kerajaan Siam dibayangkan dan dibicarakan.¹²

Seperti diuraikan sebelumnya, pemetaan kembali wilayah kasepuhan telah berada dalam sebuah proyeksi mengenai bagaimana seharusnya kedudukan anggota masyarakat adat tersebut dalam kaitan dengan hak-hak pengelolaan sumber daya alam yang mereka warisi dari para leluhur mereka jauh sebelum terbentuknya negara Republik Indonesia modern. Dan apabila kemudian negara modern Republik Indonesia mendefinisikan proyeksi tentang kedaulatan yang menegaskan warisan leluhur dan hak-hak penduduk di wilayah tersebut, maka pemetaan yang mereka buat sekarang adalah sebuah praktek menegaskan kembali posisi dan kedudukan mereka sebagai sebuah masyarakat dengan sejarah yang panjang dengan rentang waktu sampai pada pendiri awal kasepuhan melampaui rentang waktu negara modern yang kemudian menegaskan sejarah tersebut.

¹² Dalam uraian lengkapnya, disebutkan bahwa pembuatan peta baru Siam 'became in effect the language in which Siam was to be discussed. But since the reality did not yet exist, the new geography served as the vision for the geo-body of Siam still to be created. Its requisites the new kind of boundary, sovereignty, and margin were formed at various moments in time and place and in different fashions. When all parties involved became preoccupied by the new conception of a state, drafts and sketches of the limits of Siam were drawn even before an actual survey was carried out. Siam's geo-body was anticipated, and desired, by all parties. But the anticipated extent of the entity to be created was varied. The imperialist concept of the two European powers and the royal hegemonic ambition of Siam were in conflict. At that point, mapping was no longer merely a conceptual tool for spatial representation. It became a lethal instrument to concretize the projected desire on the earth's surface. Not only was mapping a necessary device for new administrative mechanisms and for military purposes functions that seemed modest and merely instrumental but indeed the discourse of mapping was the paradigm within which both administrative and military operations worked and served. In other words, mapping turned both operations into its mechanism to realize its projection, to concretize its enunciation. It transformed human beings of all nations, people whose actions were heroic or savage, honorable or demeaning, into its agents to make the mapped space come true. Siam was bounded. Its geo-body emerged. *Mapping created a new Siam a new entity whose geo-body had never existed before.*' [Cetak miring penulis]. Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. University of Hawaii Press, Hawaii. 1994.

Pemetaan pada akhirnya telah melahirkan tubuh geografis baru berdasarkan sebuah pengalaman kontemporer ketika anggota kasepuhan tersebut berhadapan dengan kekuatan-kekuatan negara. Atas dasar peta yang dibuat itu kemudian pembicaraan tentang dimana dan bagaimana sejarah kasepuhan tersebut bermula menjadi titik tolak wacana yang lahir dari kelompok masyarakat tersebut berhadapan dengan pihak-pihak diluar mereka. Dan hasil pemetaan telah memberikan mereka sebuah 'kepastian' matematis tentang luas wilayah kasepuhan yang mencakup 7200 hektar, melebihi perkiraan semula yang sebelumnya diperkirakan sekitar 5200 hektar, dari setiap titik koordinat yang berasal dari 'pesan leluhur' tentang batas-batas alam kasepuhan tersebut. Tidak lama setelah kegiatan selesai sejak akhir bulan Maret dan awal bulan April 2010 para pimpinan adat kasepuhan melakukan perjalanan keliling menemui lima pimpinan kasepuhan yang masing-masing adalah kasepuhan Sinar Resmi, Citorek, Urug, Cipta Gelar dan Cisungsang. Dalam setiap perjalanan, Abah Okri didampingi Olot Marja, Olot Ata dan Olot Suna yang masing-masing adalah pimpinan dari tiga kaolotan di wilayah kasepuhan Cisit. Dan dari hasil pertemuan tersebut masing-masing pimpinan kasepuhan menandatangani sebuah berita acara yang menegaskan batas-batas kasepuhan masing-masing seperti tertuang dalam tabel dibawah ini.

Tabel 11. Penegasan Penetapan Batas Wilayah Antara Lima Kasepuhan

Selatan	Utara	Barat	Timur
Berbatasan langsung dengan kasepuhan Sinar Resmi yang ditandai dengan Muara Sungai Cikidang	Berbatasan dengan kasepuhan Urug yang ditandai dengan Gunung Sanggabuana	Berbatasan dengan kasepuhan Cisungsang/Citorek yang ditandai dengan Gunung Tumal	Berbatasan dengan kasepuhan Cipta Gelar ditandai dengan Gunung Palasari

(Arsip Cisit, 2010)

BAB VI

PERSELISIHAN DAN KETEGANGAN DI KASEPUHAN

A. ‘Emas Adalah Sebuah Kutukan’

Pernyataan yang menjadi sub-judul ini muncul dalam percakapan dengan Suma, yang diluar pekerjaannya sehari-hari aktif membantu Abah Okri dalam urusan kegiatan adat. Suma mendengar istilah itu dilontarkan seorang aktivis asal Papua yang berkunjung dalam salah satu kegiatan di kasepuhan Cisitu. Bagaimanapun terdapat gambaran yang ironis dari pernyataan tersebut berkait dengan pengalaman masyarakat kasepuhan, dan termasuk Suma sendiri. Argumentasi ‘environmentalis’ mengenai bencana ekologis, sosial dan budaya yang ditimbulkan dari kegiatan penambangan emas, dihadapkan pada realitas uang cepat yang dihasilkan melalui kegiatan penambangan emas tradisional yang perputarannya jauh lebih cepat dalam memenuhi kebutuhan hidup anggota-anggota komunitas kasepuhan tersebut dibanding pendapatan dari pertanian dan perkebunan tradisional mereka. Suma seperti bimbang ketika ditanya apakah ia mendukung penambangan liar yang dilakukan orang-orang muda seusianya di lingkungan kasepuhan tersebut. Sebagai pembantu Abah Okri, ia sepertinya memahami bagaimana sikap pimpinan kasepuhan tersebut. Tetapi dihadapkan pada pengalamannya sebagai orang yang pernah bekerja sebagai penggali tambang dengan waktu kerja kurang lebih tiga bulan dengan penghasilan ‘cukup untuk memperbaiki rumah’, ia tidak bisa menyatakan bahwa kegiatan penambangan seharusnya dilarang di kasepuhan itu.¹

¹ Marieke Heemskerk dalam studinya mengenai para penambang tradisional di wilayah Amazon menunjukkan bahwa para penambang yang berasal dari kelompok masyarakat adat Njduka Maroons di Suriname, Amazon, menunjukan bahwa motivasi utama para penambang tradisional tersebut berangkat dari kebutuhan-kebutuhan ekonomi rumah tangga mereka yang tidak mereka dapat penuhi dari kegiatan berburu dan bertani di lingkungan mereka (Heemskerk, 2002).

Penghasilan uang cepat yang diciptakan kegiatan penambangan emas tradisional sejak ditutupnya operasi penambangan PT ANTAM di blok Cikidang pada tahun 2008, bukan cuma menarik para buruh tani dan penduduk miskin di kasepuhan tersebut berbondong-bondong membuka lubang galian tambang emas, tetapi juga melahirkan beragam aktivitas perekonomian baru di lingkungan kasepuhan Cisitu dalam beberapa tahun terakhir.



Gambar 22. Kegiatan pengolahan emas sebagai industri rumahan yang merebak di kasepuhan Cisitu dalam satu tahun terakhir ini. Salah satu materia kimia yang dianggap merusak kondisi lingkungan adalah penggunaan cairan air raksa yang mengikat biji-biji emas dan memisahkannya dari zat lainnya.

Karung-karung batuan galian dari lubang tambang sebelum diolah terlebih dahulu ditumbuk menjadi batuan kecil dengan diameter sekitar 1 sentimeter. Pekerjaan seperti ini umumnya dilakukan di halaman rumah dan melibatkan kaum perempuan. Setelah menjadi batuan kecil, bahan galian itu dimasukkan kedalam penggilingan, atau *gulundung*, untuk menjadi lempeng lumpur adat, atau *rental* dalam bahasa setempat, sebelum kemudian dipisahkan antara unsur emas dan perak dengan menggunakan cairan air raksa yang menjadi sumber persoalan bagi kerusakan lingkungan dari sudut pandang environmentalis.

Bab ini merupakan sebuah uraian yang mencoba melihat bagaimana dinamika menarik yang muncul di lingkungan kasepuhan Cisitu dengan munculnya peluang ekonomi baru yang lahir dari kegiatan penambangan emas. Fokus perhatian tertuju pada bagaimana para pimpinan adat di kasepuhan Cisitu mencoba menegaskan kembali posisi dan legitimasi adat atas praktek kegiatan pertambangan. Kenyataan bahwa kegiatan penambangan adalah sebuah bentuk pengelolaan sumberdaya baru yang sebelumnya tidak termasuk dalam kamus tradisi dan adat setempat, menjadi ruang baru yang memberikan tantangan kepada pimpinan adat setempat untuk mengartikulasikan kembali posisi dan konsepsi adat mereka dalam menjalankan kontrol tradisional atas praktek ekonomi dan bentuk pengelolaan sumberdaya yang baru dalam kehidupan masyarakat tersebut.

A.1. 'The Wild-West' di Halimun

Pada bulan Juni 1999, sekitar 2000 penambang emas tradisional, atau *gurandil*, dengan dipimpin para jawara asal Banten, mengamuk menyerang beberapa rumah penduduk di Kampung Cihiris dan Kampung Jangkar, Desa Cisarua, Kecamatan Nanggung, Kabupaten Bogor. Seorang warga tewas dalam penyerangan tersebut, puluhan rumah, warung, dan mobil terbakar, amuk jawara itu rententan dari peristiwa sebelumnya di akhir bulan Mei. Sebelumnya, penduduk kampung Cihiris membakar warung-warung milik pendatang, terutama dari Banten, yang menjamur di kawasan emas liar. Mereka terganggu oleh pelacuran dan kebiasaan minum-minuman keras yang dilakukan pendatang di warung-warung itu.

Peristiwa tersebut merupakan bagian dari persoalan yang terjadi di lingkungan Halimun seiring dengan menjamurnya kegiatan penambang emas liar (penambang emas tanpa ijin, PETI) dalam bahasa pejabat PT Antam, atau gurandil dalam bahasa setempat, di lingkungan eksploitasi emas yang dikelola PT Antam memasuki dekade akhir tahun 1990an.

Bagaimana kerimbunan ekosistem Halimun menghasilkan emas dan dalam dekade terakhir memunculkan riwayat kekerasan seperti terjadi dalam peristiwa penyerangan tersebut dapat ditelusuri kembali sejarahnya sejak dekade 1930an ketika pemerintah kolonial Belanda membuka penambangan emas di Cikotok pada tahun 1936. Setelah terbentuknya pemerintahan Republik, kegiatan penambangan emas terus berlangsung dan menjadi tanggung jawab Perusahaan Pembangunan Pertambangan dengan modal Bank Industri Niaga. Kegiatan penambangan dalam beberapa waktu sempat dihentikan dan baru dimulai kembali pada tahun 1957 dengan pembentukan PT Tambang Emas Cikotok dan kemudian menjadi Unit Pertambangan Emas Cikotok dibawah PT Aneka Tambang dan pada tahun 1974 menjadi PT Aneka Tambang (Persero).

Memasuki dekade 1980an, tingkat produksi penambangan emas di Cikotok mengalami penurunan dan PT Aneka Tambang mulai melakukan kegiatan eksplorasi geologi mencari endapan emas baru. Mereka melakukan eksplorasi di Gunung Ciawitali, G. Cikidang, G. Pongkor, G. Julang/Cisoka dan Ciberang. Hasil eksplorasi pada tahun 1987-1988 telah menemukan endapan emas bertipe endapan urat (epithermal) yang memudahkan penggalian pada titik-titik lubang tertentu dibanding endapan emas acak (disseminated) seperti dalam kegiatan penambangan emas PT Freeport di Papua. Temuan emas terbesar terdapat di wilayah Gunung Pongkor dengan kandungan emas yang diperkirakan mencapai sekitar 30-100 ton dalam bentuk elektorium (campuran kandungan emas dan perak) dengan kadar emas rata-rata 16,6 gram per ton dan kadar perak 245 gram per ton. Sejak tahun 1992, ijin kuasa pertambangan PT Antam di wilayah Gunung Pongkor ditetapkan di lahan seluas 4.058 hektar dan kemudian diperluas menjadi 6.047 hektar mencakup wilayah di dalam lingkungan Taman Nasional Gunung Halimun-Salak, Lahan Perhutani dan wilayah garapan masyarakat.

Apabila dalam periode awal eksploitasi emas kawasan penambangan merupakan wilayah tertutup dan aparat keamanan tidak segan menembak penduduk yang masuk ke dalam batas kawasan pertambangan, situasinya berubah memasuki periode tahun 1996 dan 1998 seiring dengan perubahan politik dan krisis finansial yang terjadi di Indonesia. Dalam catatan pejabat ANTAM, sebelum tahun 1996 jumlah gurandil ini berkisar sekitar ratusan orang. Tetapi memasuki tahun 1998-1999, terjadi ledakan jumlah gurandil yang mencapai sekitar 8000 orang. Alasan warga Cihiris yang merasa terganggu dengan kegiatan penambangan emas liar dan kehidupan para gurandil ini tidak berlebihan. Mayoritas penambang adalah orang luar desa. Mereka umumnya berasal dari propinsi Banten, seperti Rangkasbitung, Bayah, Malingping, Serang dan ada juga yang berasal dari Sukabumi, Tasikmalaya, Bandung, Lampung dan Bengkulu. Pemuka warga setempat mengatakan bahwa ‘warga asli sini jarang ikut bekerja di pertambangan resmi...’ dan ‘hanya sedikit juga yang berani jadi gurandil’.

Kehadiran para *gurandil* pada satu sisi tidak disangkal telah menghidupkan perekonomian lokal. Pekerjaan baru muncul seperti buruh angkut, pengasong, tukang ojek dan usaha penyewaan rumah, dan warung-warung yang menjual makanan dan minuman. Selain itu, desa tersebut menjadi semakin terbuka dengan dunia luar setelah penduduk dan pendatang secara swadaya membangun jalan yang diperkeras dengan batu selebar dua meter. Keuntungan dari kegiatan penambangan emas meliputi juga buruh angkut, pengasong, tukang ojek, dan usaha kontrakan rumah. Tetapi disisi lain terdapat persoalan yang mendorong penduduk desa Cihiris melakukan aksi pembakaran terhadap kompleks pemukiman gurandil. Dalam stereotipe setempat, para penambang digambarkan sebagai orang-orang yang ‘tidak berpendidikan dan berperangai kasar’. Ciri penampilan mereka juga unik. Selain menggunakan topi laken ala koboi dalam cerita film Hollywood, dipinggang mereka terselip golok untuk melindungi diri dan termasuk juga untuk memeras orang. Uraian tentang sosok gurandil itu memberikan gambaran tentang fenomena penambangan di wilayah itu yang lekat dengan tradisi kekerasan, termasuk juga merebaknya pelacuran dengan

kedatangan para pekerja seks yang bekerja di warung-warung semi-permanen di lokasi pemukiman para gurandil.

Bagi para gurandil sendiri fenomena kekerasan yang muncul dalam kegiatan penambangan nampak menjadi bagian telah menjadi bagian tak terhindarkan dari kegiatan mereka. 'Pongkor adalah tempat keras dan liar,' seperti dikatakan seorang gurandil, sekaligus juga menjadi alasan mengapa mereka merasa perlu mempersenjatai diri dalam bekerja dan hidup di wilayah penambangan. Bagaimanapun, mereka tetap menjadi obyek pemerasan dari para jawara dan oknum militer dan polisi setempat. Biasanya satu kelompok kerja gurandil, yang terdiri dari lima orang, membayar terlebih dahulu 'uang keamanan' yang berkisar sekitar Rp. 500.000 – 1.500.000 per kelompok. Untuk menghindari pemerasan, kelompok gurandil biasanya tinggal lebih lama dan menginap di dalam lubang-lubang penggalian. Mereka membawa pula perangkat masak seperti panci dan mie instan selain perlengkapan bekerja sederhana seperti pahat dan martil untuk bekerja dalam lubang penggalian.

Fenomena kekerasan seperti itu adalah salah satu resiko yang harus dihadapi para penambang selain terjadinya longsor, terutama pada akhir tahun ketika musim hujan turun dan cuaca buruk yang seringkali menyebabkan korban tewas dalam peristiwa tersebut. Kecuraman lereng bukit tempat penggalian lubang yang mencapai sekitar 90 derajat lebih mempersulit upaya penyelamatan terhadap mereka yang tertimbun longsor. Resiko tersebut bagaimanapun tidak mencegah para penambang untuk menjalankan pekerjaan mereka. Terdapat keyakinan bahwa semakin banyak korban tewas di satu lubang, semakin banyak pula emas dapat ditemukan di dalam lubang tersebut. Keyakinan agama juga mempengaruhi sikap para gurandil dalam menghadapi resiko kerja mereka. Dalam penuturan tokoh setempat, dikatakan bahwa 'Tuhan sengaja menciptakan gunung Pongkor sebagai gunung emas, tempat berkah dan hidayah Tuhan diberikan kepada umat manusia. Karenanya tak ada alasan bagi mereka meninggalkan tambang emas yang banyak menelan korban.' Seorang gurandil menuturkan pula bahwa ritus yang mereka jalankan sebelum bekerja sebagai penggali lubang tambang. 'Kami

puasa Daud, kami istikharah, dan Allah menjawab melalui mimpi, sehingga kami datang ke tempat ini. Disini, di Pongkor, hidup dan mati kami ditentukan.’² Sebagai gurandil aktivitas pekerjaan mereka digambarkan dalam sebuah ‘perjudian terus menerus’. Dalam aktivitasnya sebagai gurandil, secara berkelompok mereka terlebih dahulu mengeluarkan uang sebesar Rp. 500 ribu sampai 3 juta rupiah untuk ‘menyewa lubang’, tetapi tidak semua lubang bisa menghasilkan emas seperti yang diharapkan. Perjudian ini diiringi pula dengan kondisi lubang-lubang penggalian yang buruk dan membahayakan kesehatan. Lubang-lubang penggalian tambang mirip jalan satu arah sehingga jalan kembali satu-satunya adalah berjalan mundur. Sempitnya lubang juga mengharuskan mereka masuk dan keluar dari lubang penggalian dengan cara berjongkok. Dengan peralatan sederhana, mereka *pating gurandil* (bergelantungan) menempel di dinding dan memahat dinding yang kemungkinan menjadi dasar lahirnya istilah *gurandil* bagi para penambang.

A.2. Para Olot Bertindak

Seiring dengan penemuan emas di wilayah Pongkor, di wilayah Gunung Cikidang yang menjadi bagian dari wewengkon adat masyarakat kasepuhan Cisitu, PT Antam menemukan pula cadangan emas yang cukup signifikan. Secara resmi, PT ANTAM mulai melakukan kegiatan produksi penambangan emas di wilayah Gunung Cikidang pada tahun 1997. Dan sebelum PT Antam melakukan aktivitas produksi pasca eksplorasi penemuan cadangan emas di blok Cikidang pada tahun 1988, informasi tentang adanya kandungan emas di wilayah tersebut nampaknya telah menciptakan situasi ‘demam emas’ dengan berbondong-bondongnya PETI memasuki wilayah tersebut seperti yang terjadi di wilayah Gunung Pongkor. Dengan memanfaatkan jeda waktu antara kegiatan eksplorasi dan produksi, inisiatif ‘penambangan liar’ telah menjadikan blok Cikidang sebagai tempat penggalian tambang yang menguntungkan bagi mereka yang terlibat dalam kegiatan tersebut.

Mengenang kembali apa yang terjadi selama periode tiga tahun demam emas di wilayah, yaitu antara tahun 1989 sampai 1992, Abah Okri menuturkan tentang kehadiran ‘belasan ribu’ penambang dari berbagai propinsi di Indonesia mendatangi tempat tersebut.³ Abah Okri kemudian menjelaskan tentang reaksi awal dengan membanjirnya fenomena gurandil di lingkungan sekitar kasepuhan tersebut. ‘Olot mulai kewalahan untuk menjaga keamanan dan ketertiban dari banyaknya para pendatang karena *sering terjadi perbuatan amoral dan lain-lain, tidak sedikit warga olot yang mendapat musibah* akibat dari Penambangan Peti’. Uraian tentang perbuatan amoral seperti dituturkan Abah Okri dalam kaitan ini dapat dibandingkan dengan situasi yang terjadi di wilayah gunung Pongkor di bagian awal tulisan ini ketika wilayah tersebut menjadi tempat kegiatan para gurandil yang juga menjadi persoalan bagi warga desa setempat atas situasi yang berkembang di sekitar lokasi penambangan. Dalam kaitan ini kemudian Abah Okri bertindak. ‘Olot merasa punya kewajiban untuk segera mengambil langkah-langkah untuk menyelamatkan warisan yang diamanahkan para sesepuh terdahulu...’ (Abah Okri, Testimoni)

Apa yang dimaksud sebagai tindakan dalam uraian Abah Okri adalah koordinasi dengan unsur pejabat setempat, seperti camat, kapolsek dan koramil dalam menanggapi perkembangan penambangan liar. Dan selanjutnya, Abah Okri mengirim surat kepada pejabat di tingkat pusat, yaitu Sekretariat Negara RI, yang saat itu dijabat oleh Solihin GP. Pada bulan April 1993, surat yang disampaikan pimpinan kasepuhan mendapat tanggapan dari pejabat sekretariat negara yang langsung ditandatangani Solichin GP yang menjabat sebagai Sesdalopbang pada saat itu, dengan menyatakan bahwa ‘berdasarkan pengaduan dari para Olot-olot se-Banten Selatan’, pemerintah pusat meminta aparat daerah setempat melakukan pemeriksaan di lapangan apakah tambang emas liar di kompleks Cikidang, Cibodas, dan Ciawi Tali ‘betul-betul merusak lingkungan.’ Dan ‘bilamana betul-betul merusak lingkungan sebaiknya usaha tersebut ditutup, dilarang untuk

³ Uraian tentang ini terdapat dalam surat testimoni Abah Okri yang dikirimkan kepada Kapolres Lebak pada bulan Maret 2008. Testimoni ini selanjutnya menjadi dasar konstruksi cerita mengenai persoalan penambangan emas di wilayah Cikidang dan kaitannya dengan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat kasepuhan Cisitu.

dilanjutkan.⁴ Dalam surat pendek tersebut, tidak cukup jelas apakah yang dimaksud dalam lingkungan disini adalah perkembangan situasi ‘*amoral*’ yang disebutkan abah Okri seperti disampaikan kepada Kapolres Lebak, atau mengacu pada kerusakan lingkungan ekosistem di wilayah Cikidang. Tetapi yang jelas kegiatan ‘penambangan liar’ dengan cepat berhenti di wilayah tersebut.

Dari sini kemudian terjadi perkembangan menarik. Seperti yang diakui oleh Abah Okri dan diceritakan kembali oleh anaknya Jaro Uta, setelah penutupan penambangan liar di Cikidang pada tahun 1993, mereka mulai didatangi para pejabat Antam Cikotok untuk ‘melakukan koordinasi sekitar rencana Penambangan Permanen di Cikidang.’ Reaksi abah sebagai pimpinan adat setempat menyatakan bahwa ‘tanpa pikir panjang langsung menyatakan siap membantu dan mendukung karena otot tidak mau melanggar aturan Adat yang disebut “ngaula kapamerintah...”’

Tentang bagaimana bentuk ‘koordinasi’ itu dijelaskan Jaro Uta sebagai kegiatan membangun jalan dari Pasir Kurai menuju lokasi pertambangan di Cikidang sepanjang +/- 20 kilometer. Tawaran yang diberikan pihak Antam Cikotok dalam kaitan ini adalah menyediakan tenaga kerja proyek pembangunan jalan tersebut yang berlangsung selama satu tahun. Dalam perkembangan waktu, tanggungjawab pengerahan tenaga kerja dilembagakan dalam bentuk koperasi Tamas Makmur Cikotok dengan Jaro Uta sebagai pembantu umum koperasi yang berlangsung selama tiga tahun sampai dengan tahun 1997.

Apabila dalam periode sebelumnya telah ditunjukkan bagaimana peran pimpinan adat, dalam hal ini diwakili oleh Abah Okri dan keluarganya, untuk mengatasi masalah penambangan liar dalam kaitannya dengan ‘amoralitas’ kehidupan sosial yang muncul di dalam wilayah kasepuhan, maka dalam babak selanjutnya terdapat dinamika gejolak yang menarik yang membawa pertentangan antara pimpinan adat dan anggota masyarakat kasepuhan. Sebelum sampai pada ulasan tentang peristiwa-peristiwa yang menggambarkan dinamika gejolak yang terjadi dalam lingkungan kasepuhan pasca penutupan penambangan liar, dalam kaitan ini

⁴ Sekretariat Negara RI. B-331/Sekbang/4/1993 Perihal Penambangan Emas di Cikidang.

terlebih dahulu akan disinggung dua persoalan menarik yang patut untuk diperhatikan.

Pertama, bagi pemerintah pusat dan wakil-wakil birokrasi negara, keberadaan 'para otot' yang menyuarakan keresahan mereka berkait dengan praktek penambangan liar memberi legitimasi tentang alasan pemerintah untuk menghentikan kegiatan penambangan liar di blok Cikidang. Gambaran ini mewakili ulasan yang dilakukan Antlov di pedesaan Jawa Barat berkait dengan hubungan antara negara dan elit-elit desa pada masa Orde Baru. Seperti dikatakan Antlov, 'patronase negara terhadap elit desa memberikan kekuatan ganda: gabungan antara otoritas lokal para sesepuh yang dihormati dan yurisdiksi administratif dan politik dari jabatan-jabatan resmi.' Lebih lanjut Antlov mengatakan bahwa 'bila pemerintah dan pejabat-pejabat daerah memiliki otoritas administratif, sesepuh desa memiliki kemampuan mempengaruhi rakyat dengan mempergunakan otoritas yang mereka dapatkan dari pemerintah dan juga posisi kepemimpinan mereka yang berbasis masyarakat di dalam desa'

Dengan setting masyarakat yang berbeda seperti dalam analisa Antlov, khususnya berkait dengan norma dan kepercayaan adat dari masyarakat kasepuhan tersebut, gambaran tentang bagaimana bentuk patronase dan dukungan negara terhadap elit-elit lokal dalam kaitan ini diwakili dengan sangat menarik muncul dalam kombinasi sempurna antara Abah Okri sebagai pimpinan adat dan Jaro Uta yang sebelumnya menjabat sebagai kepala desa Kujang Sari di wilayah kasepuhan tersebut. Kombinasi kerja ayah dan anak sebagai elit desa, baik sebagai pemegang pimpinan administrasi lokal maupun sebagai tokoh sesepuh masyarakat, membuka peluang hubungan jalinan kerjasama dengan aparat-aparat setempat di tingkat kabupaten seperti diwakili oleh pihak Muspika sampai dengan pejabat-pejabat negara di tingkat pusat. Dan titik sentral dalam pola hubungan ini adalah bagaimana ketertiban masyarakat dapat berjalan. (Antlov, 250-251).

B. Perselisihan dan Ketegangan

Bagaimanakah persoalannya bila kemudian lembaga adat dan para pimpinan yang mewakilinya mendapat tantangan dari masyarakat kasepuhan tersebut? Pertanyaan ini muncul berkait dengan peristiwa yang terjadi di kasepuhan Cisitu satu minggu setelah perayaan lebaran tahun 2010 ketika sekitar ratusan penduduk kasepuhan berdemonstrasi dan melontarkan kemarahan terhadap lembaga adat dan pimpinan adat yang dianggap menjadi penghambat upaya mereka menggarap lahan emas di blok Cikidang yang masih menjadi bagian dari klaim tanah adat kasepuhan tersebut. Pemimpin adat kasepuhan menanggapi demonstrasi dan kemarahan penduduk sebagai wujud 'ketidaktahuan' mereka atas persoalan-persoalan yang terjadi di lingkungan kasepuhan dan kebijakan lembaga adat terhadap penambangan emas liar yang semakin marak di kasepuhan tersebut. Dan dalam tanggapan itu, demonstrasi dan kemarahan mereka yang berdemonstrasi di depan rumah adat kasepuhan adalah fenomena yang tampak dari perselisihan dan ketegangan antara pimpinan adat kasepuhan dengan pejabat kepala desa Kujangsari sekarang ini.

B.1. 'Pemimpin Adat Menjual Adat'

Riwayat perselisihan itu dapat kita telusuri kembali satu dekade ke belakang dalam sejarah kasepuhan tersebut. Memasuki periode tahun 1997, keseimbangan politik di kasepuhan mengalami pergeseran dengan munculnya kepala desa baru menggantikan Yoyo Yohenda sebagai kepala desa, yaitu Yogandi yang merupakan warga kasepuhan setempat.⁵ Yogandi, seperti dituturkan Abah Okri, masih terhitung kemenakan jauh dalam konsep kekerabatan lingkungan Kasepuhan yang ditarik dari garis keturunan para pendiri wilayah kasepuhan tersebut.⁶ Tentang siapa sosok Yogandi sehingga dapat menjadi kepala desa menggantikan posisi Jaro Uta, informan penulis menuturkan

⁵ Sampai tahun 2004, Yogandi terpilih kembali menjadi kepala desa untuk kedua kalinya. terpilih sebagai kepala desa pada tahun 1

⁶ Wawancara Pemangku Adat Kasepuhan Cisitu Abah Okri 12-14 November 2010.

bahwa dahulunya tidak lebih seorang pekerja kasir biasa di sebuah supermarket. Ringkasnya, informasi yang diberikan tidak menunjukkan sama sekali bahwa sebelumnya Yogandi adalah bagian dari elit lama warga kasepuhan tersebut.⁷

Beberapa bulan setelah terpilih sebagai kepala desa, dalam pandangan Abah Okri dan Jaro Uta, oposisi kepala desa yang baru terhadap mereka mulai menjadi semakin nyata. Tantangan yang muncul adalah desas-desus tentang 'keuntungan' yang diambil oleh Abah Okri dan keluarganya (termasuk Jaro Uta didalamnya) sebagai pimpinan adat setempat yang 'menjual tanah adat' kepada perusahaan tambang. Dalam kaitan ini penduduk kasepuhan terbelah dua, antara pendukung dan penentang terhadap pimpinan adat mereka. Situasi semakin memanas memasuki bulan kedelapan Yogandi memimpin sebagai kepala desa. Dalam tuduhan yang disampaikan oleh Abah Okri dan Jaro Uta dalam surat testimoni mereka, disebutkan bahwa Yogandi sebagai kepala desa telah memobilisasi penduduk untuk memusuhi mereka. Puncaknya terjadi ketika sekitar 2000 penduduk kasepuhan dari desa Situ Mulya, Kujangsari dan termasuk juga penduduk dari kasepuhan Cisungsang, melakukan demonstrasi dengan ancaman kekerasan terhadap anggota keluarga pimpinan adat mereka. Massa yang mayoritas adalah penduduk kasepuhan di bawah pimpinan Abah Okri mengancam akan membakar rumah kediaman Abah Okri dan Jaro Uta dan membunuh mereka.

Aksi ribuan massa ini tidak menjadi kekerasan yang fatal berkat tindakan cepat aparat keamanan melindungi keluarga pimpinan adat kasepuhan. Satuan keamanan dari Koramil dan Polsek Ciselok, tidak jauh dari lokasi tersebut, diturunkan untuk meredam amukan massa. Upaya menenangkan situasi yang semakin panas di lingkungan kasepuhan kemudian dilakukan keesokan harinya melalui pertemuan yang melibatkan pihak-pihak terkait seperti pimpinan adat, kepala desa, aparat keamanan, dan termasuk pula pihak pengelola pertambangan. Dalam forum pertemuan pihak pertambangan menjelaskan kepada massa yang

⁷ Informasi lain mengapa kemudian Yogandi berhasil terpilih sebagai kepala desa menggantikan Jaro Uta adalah dukungan dan hubungan yang diberikan oleh kasepuhan Cisungsang 'yang bisa mempengaruhi pilihan warga Cisit'. Wawancara Darman. Kasepuhan Cisit, 15 November 2010.

sudah marah bahwa tidak benar pimpinan adat mereka telah ‘menjual tanah adat’ kepada pihak pertambangan dan sekaligus memberikan penundaan atas desakan masyarakat agar pihak pertambangan mengizinkan masyarakat melakukan penambangan di blok Cikidang dengan alasan ‘harus menunggu ijin pimpinan pusat.’

Benturan antara pimpinan adat berhadapan dengan anggota masyarakat yang terjadi di lingkungan kasepuhan Cisitu dalam kaitan ini memberikan beberapa gambaran menarik. Pertama adalah gejolak yang terjadi di Cisitu berjalan seiring dengan kenyataan tentang mudurnya era kestabilan dan ketentraman politik pemerintahan Orde Baru yang mulai memasuki keruntuhan sampai dengan terjadinya era reformasi di Indonesia pada bulan Mei 1998. Dalam tahun-tahun tersebut, yang mencakup sepanjang era krisis finansial yang melanda Indonesia sejak tahun 1996 sampai dengan terjadinya perubahan pemerintahan, di berbagai tempat di Indonesia terjadi gelombang protes yang menjadikan pimpinan-pimpinan lokal, termasuk aparat desa, menjadi sasaran kemarahan warga desa. Penduduk desa menuntut diadakannya pemilihan ulang kepala-kepala desa dan beberapa peristiwa menunjukkan bagaimana aksi tersebut sampai pada pendudukan kantor-kantor desa oleh penduduk yang menjadikan kerja aparat pemerintahan menjadi tidak efektif. Gejolak yang terjadi di kasepuhan Cisitu nampaknya memiliki sebuah perkembangan yang hampir sama di berbagai tempat di Indonesia. Keruntuhan rejim Orde Baru menciptakan ruang bagi terjadinya penataan ulang tentang posisi elit dalam masyarakat. Keresahan dan amukan massa yang menjadi eskalasi kekerasan melawan pimpinan adat mereka dibawah pimpinan kepala desa yang baru menunjukan pola yang hampir sama dengan yang rangkaian peristiwa yang terjadi di Indonesia dalam memasuki periode keruntuhan pemerintahan Orde Baru. Legitimasi kepemimpinan adat dibawah pimpinan Abah Okri dan keluarganya menjadi goyah dibawah tantangan pemimpin baru yang menduduki jabatan kepala desa di kasepuhan tersebut.

Kedua, tidak dapat disangkal bahwa tuntutan ekonomis mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari menjadi latar belakang yang turut membentuk sikap dukungan penduduk kasepuhan tersebut, meskipun sikap tersebut membawa mereka dalam

posisi mempertanyakan kedudukan dan peran Abah Okri sebagai pimpinan adat kasepuhan. Bahwa ‘penambangan emas liar’ bagaimanapun memberikan keuntungan bagi keluarga-keluarga miskin di lingkungan kasepuhan yang mendapat rejekinya sebagai kuli angkut karung-karung tanah galian, penggali lubang tambang, supir angkutan dan para pemilik rental yang mengusahakan penggilingan batuan galian menjadi emas. Seorang kuli panggul bisa mendapatkan rata-rata pendapatan sekitar Rp. 15.000/jam dan pengusaha yang menyewakan penggilingan emas dapat mengkalkulasikan pendapatan sekitar Rp. 50.000/hari. Dipertentangkan dengan gambaran ini, sikap pimpinan adat mereka yang menggulirkan upaya penghentian ‘penambangan liar’ dengan alasan kerusakan moral yang merajalela di lokasi pertambangan dan sekaligus kerusakan lingkungan menjadi dasar bagi mudarnya dukungan terhadap pimpinan adat mereka sendiri.

Terlebih lagi dengan adanya kedekatan jalinan hubungan antara pimpinan adat mereka dan perusahaan pertambangan. Meskipun jelas tuduhan bahwa pimpinan adat mereka telah menjual tanah adat kepada perusahaan tambang telah ditepis, namun kecurigaan tentang keuntungan yang diterima keluarga pimpinan adat mereka tidak begitu saja mudah dihentikan. Kenyataan bahwa anak ketiga pimpinan mereka, Yoyo Yohanda, menjadi pemegang kontrak pengadaan tenaga kerja dengan pihak pertambangan dan posisi saudara laki-lakinya yang bekerja untuk perusahaan tambang dalam kaitan ini menjadi bahan pembenaran tentang desas-desus dan kecurigaan penduduk tentang keuntungan pribadi pimpinan adat mereka berkait dengan kebijakan menghentikan penambangan liar di kasepuhan tersebut.⁸

Konsepsi tentang erosi patron-klien di dalam masyarakat yang mengandalkan perekonomian subsistensi seperti dianalisis dengan menarik oleh James C. Scott di wilayah pedesaan Malaysia menjadi relevan dalam melihat munculnya perlawanan anggota masyarakat adat kasepuhan menghadapi pimpinan adat

⁸ Abah Okri dalam wawancara menuturkan bahwa dirinya menerima pendapatan sekitar Rp. 300.000 perbulan dari kegiatan penambangan oleh PT Antam. Wawancara Abah Okri, Kasepuhan Cisitu. November 2010.

mereka. ‘Perang kata-kata’ antara wacana yang dikeluarkan oleh pimpinan adat tentang merosotnya moralitas penduduk akibat kegiatan penambangan liar dan tuduhan penduduk tentang ‘penjualan tanah adat’ oleh pimpinan adat mereka merupakan gambaran yang muncul dari konflik yang terjadi di wilayah kasepuhan tersebut ketika dalam pertarungan merebut akses pengelolaan penambangan emas. Konflik yang menempatkan pimpinan adat kasepuhan cisitu berhadapan dengan warga masyarakatnya bagaimanapun telah bergerak melebihi ‘perang kata-kata’ dan sudah melibatkan aksi-aksi terbuka antara penduduk yang mendukung kegiatan penambangan liar dengan mereka yang sejalan dengan visi para pimpinan kasepuhan mengenai penambangan di blok emas Cikidang.⁹

Seperti ditunjukkan dalam perkembangan yang terjadi setelah munculnya kepala desa baru di kasepuhan tersebut pada tahun 1997, aksi-aksi kolektif yang terbuka menentang posisi pimpinan adat dalam kaitan bagaimana rejeki emas itu dikelola tidak berhenti pada saat musyawarah pada tahun 1997. Peristiwa serupa terjadi memasuki akhir periode pertama Jaro Iyo sebagai kepala desa di kasepuhan Cisitu memasuki tahun 2007 dengan skala yang lebih menegangkan. Aksi melibatkan ribuan massa kasepuhan yang semakin marah dan mengancam pejabat kecamatan yang sedang berkunjung ke wilayah kasepuhan tersebut. Mereka tidak puas dengan sikap dan kebijakan pemerintah setempat yang menghalangi warga kasepuhan menambang emas di wilayah wewengkon adat mereka. Dan ketidakpuasan mereka juga ditujukan kepada pimpinan kasepuhan dan keluarganya yang dianggap lebih mementingkan kepentingan mereka sendiri dibanding penduduk setempat.

B.2. Kesepakatan-Kesepakatan Semu

⁹ Dalam kaitan ini pula kita mendapatkan gambaran menarik tentang berkembangnya imajinasi dalam masyarakat yang dalam beberapa hal berkait dengan kemungkinan berkembangnya kesadaran mereka tentang dunia diluar –disampaikan melalui medium televisi—yang sekaligus menggoyahkan kungkungan adat dan legitimasinya dalam kesadaran orang-orang yang terlibat dalam aksi-aksi melawan para pemimpin adat mereka.

Abah Okri dalam berbagai diskusi dengan saya menuturkan bahwa ia sama sekali tidak bermaksud menghalangi kehendak warga kasepuhan untuk mengelola wilayah tambang yang telah ditinggalkan PT Antam dengan habisnya masa kontrak penambangan perusahaan tersebut. Apa yang diinginkan Abah Okri adalah kegiatan penambangan emas oleh masyarakat harus dilakukan dengan mendapatkan persetujuan hukum dari pemerintah. Pandangan seperti itu telah menjadi kebijakan yang konsisten dari para pemimpin adat kasepuhan Cisitu. Dan dalam beberapa tahun terakhir, lembaga adat kasepuhan telah disibukan dengan upaya-upaya mendapatkan persetujuan legal atas pengajuan Ijin Penambangan Rakyat (IPR) yang diajukan secara resmi oleh lembaga kasepuhan tersebut.

Dokumentasi kegiatan yang dimiliki lembaga kasepuhan Cisitu memang membuktikan bahwa Abah Okri cukup konsisten dengan pandangan-pandangannya. Lembar-lembar dokumen dalam arsip mereka menggambarkan tentang upaya panjang yang telah dilakukan wakil-wakil pimpinan adat berhubungan dengan aparat-aparat pemerintahan setempat, termasuk juga pihak pengelola Taman Nasional yang mengeluarkan larangan atas kegiatan penambangan liar di lingkungan wewengkon adat kasepuhan. Dan dalam rangkaian ini lembaga adat telah melakukan berbagai pertemuan dengan seluruh warga kasepuhan, melibatkan pula kepala desa yang menjadi pihak oposisi terhadap pemimpin adat kasepuhan.

Pertemuan terbesar dalam agenda tersebut terjadi pada bulan Juli 2009. Seluruh tokoh masyarakat hadir diundang hadir dalam pertemuan atas inisiatif lembaga adat kasepuhan Cisitu. Dua kepala desa yang masuk dalam wilayah kasepuhan turut hadir, disamping tokoh-tokoh masyarakat dari masing-masing kaolotan dan mereka yang bekerja di lingkungan pemerintahan desa. Pertemuan tersebut akhirnya melahirkan sebuah kesepakatan menarik. Masyarakat kasepuhan sepakat untuk membentuk sebuah badan pengelola yang dapat menjamin kegiatan penambangan berjalan dengan teratur. Pertama, badan pengelola ini mempunyai tugas untuk menjamin bahwa masyarakat akan membayar prosentase keuntungan kepada pemerintah daerah setempat dari hasil kegiatan mereka menambang. Dan badan itu juga menjamin bahwa kegiatan penambangan akan tetap berlangsung

dengan memperhatikan kondisi lingkungan ekosistem Halimun-Salak. Gambaran yang paling menarik adalah wakil-wakil dari pihak yang berselisih, yaitu kepala desa Kujangsari dan wakil lembaga adat, dalam hal ini diwakili oleh Yoyo Yohenda, ditunjuk sebagai pengurus badan pengelola yang mereka bentuk. Disini sepertinya kesepakatan tersebut dimaksud sekaligus meredakan ketegangan yang terjadi antara penduduk kasepuhan. Penegasan ini dikukuhkan melalui sebuah pernyataan bersama yang dikeluarkan dan ditandatangani kedua pihak yang ditunjuk sebagai pengurus badan pengelola bahwa ‘tidak benar ada pertentangan di dalam masyarakat kasepuhan’ berkait dengan soal penambangan emas di wilayah Cikidang.

Bagaimanapun, seperti terjadi dalam demonstrasi pada pertengahan tahun 2010, kesepakatan diantara kedua belah pihak untuk tidak saling menciptakan ketegangan lebih merupakan sebuah seremoni yang ditujukan kepada pihak luar, khususnya Taman Nasional, bahwa masyarakat kasepuhan tetap merupakan sebuah kesatuan yang solid dalam tuntutan terhadap penambangan emas di wewengkon adat mereka. Dan Abah Okri dalam setiap percakapan tetap menganggap bahwa kepala desa Kujangsari bukan orang yang dapat diajak bekerjasama dalam menyelesaikan masalah. Menurut Abah, ada kepentingan tertentu dibalik sikapnya yang selalu menentang keputusan dan kesepakatan-kesepakatan yang telah dibangun di dalam masyarakat kasepuhan tersebut. Bahwa urusannya berkait dengan *dana pembangunan pribadi* kepala desa. Dan sampai sekarang belum ada jalan keluar yang memuaskan kedua belah pihak berkait dengan perselisihan internal yang terjadi di dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut.

B.3. Sebuah Alasan Menempuh Jalur Legal

Pertanyaannya kemudian mengapa para pimpinan kasepuhan di Cisitua tetap kukuh dengan posisi dan pandangan mereka bahwa penambangan emas oleh masyarakat kasepuhan harus dilakukan dengan cara legal sesuai dengan prosedur yang berlaku dalam tatanan hukum yang ada? Kekukuhan terhadap pandangan seperti

ini tidak dapat dihindarkan menjadi pintu terbuka untuk serangan dan kritik terhadap lembaga adat dari anggota masyarakat kasepuhan yang melihat dari kegiatan penambangan masyarakat sebuah peluang mendapatkan mata pencaharian baru di luar pertanian yang seringkali tidak mencukupi kebutuhan hidup mereka.

Bagaimanapun, kekukuhan sikap yang menjunjung legalitas seperti diserukan lembaga adat dalam tinjauan ekonomi-politik yang lebih luas memiliki sebuah alasan yang logis. Pertama, kegiatan penambangan emas yang merupakan sebuah bentuk ekonomi baru dalam kehidupan masyarakat kasepuhan, bergerak dalam sebuah siklus di luar konstruksi adat yang memberikannya tempat dan legitimasi tradisional atas sumber ekonomi baru yang muncul dalam masyarakat. Berbeda dengan pola pertanian dan perkebunan tradisional mereka, tidak ada konsepsi-konsepsi adat yang mengatur bagaimana eksploitasi emas oleh masyarakat seharusnya dilakukan seperti ditunjukkan dalam beragam ritual terkait dengan kegiatan pertanian di dalam masyarakat kasepuhan tersebut. Penambangan emas adalah sebuah bentuk kegiatan perekonomian dengan pertimbangan 'menanggung resiko' dalam ekonomi modern dengan kerugian yang langsung ditanggung para pelaku kegiatan ekonomi tersebut. Siapa yang memiliki modal untuk menggali lobang dan kemampuan membangun jaringan pasar dan pendukung bagi kegiatan penambangan tersebut tampil sebagai kekuatan baru yang cukup menentukan di dalam kehidupan masyarakat kasepuhan dibanding sebuah kegiatan ekonomi dengan karakter subsisten di sektor pertanian dan perkebunan.

Apabila kemudian lembaga adat memperjuangkan legalitas penambangan dengan gigih, lembaga pertama yang paling diuntungkan dari legalitas yang mungkin didapat dalam kegiatan penambangan di lahan adat akan menempatkan kembali lembaga adat sebagai institusi penting di dalam kasepuhan tersebut. Kenyataan bahwa lokasi pertambangan yang berada dalam wilayah wewengkon adat telah memberikan peluang baru bagi kepemimpinan adat di kasepuhan Cisu untuk menempatkan status adat terhadap aktivitas ekonomi baru yang menguntungkan tersebut. Upaya mendapatkan legalitas dalam kaitan ini akan memberikan legitimasi bagi lembaga adat sebagai salah satu pihak dalam proses negosiasi

dengan pemerintah—atau dengan perusahaan swasta—dalam mengelola bagaimana lahan pertambangan bekas PT Antam dapat dimanfaatkan.

Di sini terdapat petunjuk bahwa ditangan para pemimpin adat kasepuhan itu sekarang ini, ‘monumen adat’ tersebut tidak begitu saja secara otomatis menyerah kalah menghadapi gelombang kekuatan ekonomi baru yang dampaknya telah muncul melalui erosi otoritas tradisional para pemimpin adat dalam beberapa peristiwa di tahun-tahun terakhir ini. Sepanjang dua tahun terakhir ini, energi terbesar yang dilakukan para pimpinan adat di wilayah kasepuhan tersebut adalah bagaimana mengajukan secara resmi kegiatan penambangan masyarakat atas dasar klaim historis mereka terhadap wilayah dalam lingkup adat mereka, termasuk ungkapan tentang kearifan tradisional yang dapat mereka berikan seperti dalam pengelolaan sumberdaya lain seperti pertanian dan perkebunan di dalam masyarakat kasepuhan tersebut.

Dalam dekade 1980an dan awal tahun 1990an, ketika kontrol kekuasaan rejim Orde Baru masih merupakan kekuatan yang solid, lembaga adat dibawah pimpinan Abah Okri masih memiliki kekuatan untuk menegakan otoritas mereka melalui dukungan yang diberikan negara terhadap tokoh adat dan lembaga-lembaga adat di lingkungan kasepuhan. Tetapi perubahan politik di tingkat nasional telah membawa pula perubahan di dalam kehidupan politik dalam komunitas kecil tersebut. Tantangan baru muncul terhadap otoritas adat dengan munculnya pimpinan baru yang menduduki otoritas administratif—meminjam ungkapan Antlov—yang berasal dari orang biasa di dalam masyarakat. Dukungan pimpinan baru ini terhadap kegiatan penambangan emas yang dilakukan anggota masyarakat kasepuhan tersebut telah menggeser lebih jauh peta keseimbangan politik komunitas dan beralihnya dukungan anggota masyarakat terhadap sosok pimpinan baru tersebut.

Bagaimanapun pimpinan adat kasepuhan masih memiliki satu kekuatan, dan termasuk diuntungkan dalam wacana politik ‘masyarakat adat’ yang disuarakan oleh kalangan masyarakat sipil di Indonesia, dalam menempatkan posisi mereka dalam masyarakat dengan mengartikulasikan kembali legitimasi adat atas praktek ekonomi baru tersebut melalui klaim historis atas wewengkon adat kasepuhan

tersebut. Meski belum terbukti bahwa klaim historis tersebut dapat memberikan mereka jalan kemenangan atas kontrol adat terhadap praktek sumberdaya ekonomi baru, artikulasi adat dan termasuk konsepsi 'kearifan' yang mereka tawarkan dalam menangani masalah penambangan emas di lingkungan adat mereka telah menempatkan posisi mereka sebagai kekuatan yang diperhitungkan dalam perselisihan dan persaingan yang terjadi di dalam lingkup komunitas mereka, dan juga antara kasepuhan tersebut dengan institusi-institusi di luar mereka seperti Taman Nasional dan PT Antam.

C. Perseteruan dengan Taman Nasional

Di luar perselisihan yang terjadi di dalam masyarakat kasepuhan, bagaimanapun konflik yang paling menonjol dan menyatukan warga kasepuhan menghadapi 'musuh bersama' Untuk memudahkan uraian tentang bagaimana perkembangan yang terjadi di wilayah tersebut dalam rentang waktu lima tahun terakhir ini, bagian ini terlebih dahulu akan memaparkan sebuah matriks sederhana yang berisi posisi dan tindakan para pihak untuk kemudian menjadi dasar uraian dan analisis yang lebih rinci dalam penjelasannya. Bagaimanapun matriks ini hanya menekankan sebuah garis besar posisi dan tindakan dalam interpretasi penulis dan bukan mewakili seluruh spektrum gagasan dan tindakan yang membentuk posisi masing-masing pihak berkait dengan konflik yang terjadi.

Tabel 11. Matriks Para Pihak dalam Isu Pengelolaan Tambang Emas

Para Pihak	Posisi dalam Konflik	Tindakan
Balai Taman Nasional Gunung Halimun	Menjadikan wilayah yang termasuk lokasi penambangan sebagai Taman Nasional sesuai dengan keputusan Menteri Kehutanan pada tahun 2003.	Surat edaran peringatan terhadap pimpinan kasepuhan dan pihak-pihak terkait tentang larangan penambangan di lokasi taman nasional

PT Aneka Tambang	Menyerahkan kuasa pengelolaan pertambangan kepada anak perusahaan, Aneka Resourcindo setelah habis masa pengelolaan kuasa tambang pada tahun 2005.	Menetapkan PT ARI sebagai pelaksana mandat kuasa pertambangan yang mengelola kegiatan penambangan pasca-tambang.
Pemangku Kasepuhan Cisitu	Adat Masyarakat adat memiliki hak untuk mengelola pertambangan rakyat berdasarkan payung hukum kesepakatan yang diberikan oleh pihak TNGH	Mengajukan permohonan resmi pengelolaan lahan tambang di wilayah wewengkon adat kasepuhan Cisitu pasca-eksploitasi penambangan
Masyarakat Penambang	Dibukanya akses penambangan emas bagi masyarakat kasepuhan	Unjuk rasa terhadap pemangku adat kasepuhan tentang sikap adat yang 'menghalangi' rakyat menambang emas; Penambangan 'liar' di lokasi Cikidang dan pengolahan emas di wilayah kasepuhan
Kepolisian Resort Lebak	Penertiban terhadap penambangan 'liar' di wilayah blok Cikidang	Penangkapan pelaku-pelaku penambangan liar di wilayah blok emas Cikidang;
Pemerintah Daerah Lebak, diwakili oleh Dinas Pertambangan & Energi Kabupaten Lebak	Mendukung inisiatif penambangan rakyat melalui pembukaan wilayah cadangan seluas 5 HA di dalam wilayah yang termasuk wewengkon adat Cisitu.	Surat pemberitahuan kepada pengelola pasca-tambang tentang perlunya melakukan penyelidikan kemungkinan penambangan masyarakat di dalam lingkup wewengkon adat kasepuhan.
DPRD Lebak	Mendukung permohonan Pemangku Adat Kasepuhan Cisitu atas pengelolaan galian emas di wilayah wewengkon adat Cisitu;	Pernyataan terbuka dukungan DPRD Lebak terhadap permohonan pemangku adat kasepuhan Cisitu

Dua kolom pertama matriks ini menjelaskan tentang bagaimana peran dua institusi negara yang secara langsung bersinggungan dengan posisi para

pemangku adat kasepuhan dan anggota masyarakat kasepuhan dalam periode waktu yang cukup panjang. Berkait dengan posisi Balai Taman Nasional Gunung Halimun-Salak, sejak dikeluarkannya keputusan Menteri Kehutanan yang menyatakan wilayah-wilayah tercakup dalam lingkungan gunung Halimun-Salak pada tahun 2003, persoalan bagaimana menjadikan kawasan yang diakui kedudukan dan fungsinya oleh masyarakat sekitar yang masuk dalam kawasan tersebut menjadi prioritas penting landasan kebijakan para pengelola taman nasional tersebut sejak pembentukannya. Seperti disebutkan dalam rancangan lima tahun agenda kerja mereka, 'lemahnya pengakuan masyarakat terhadap eksistensi batas kawasan TNGHS di lapangan, serta belum selesainya proses tata batas dan zonasi TNGHS merupakan kendala bagi pengelola untuk mempertahankan kemantapan kawasan hutan dan menjalankan fungsi penegakan hukum yang dapat diterima para pihak.'¹⁰

Disamping persoalan pengakuan terhadap zonasi kawasan TNGHS, persoalan penting yang menjadi perhatian dari pihak pengelola adalah 'degradasi sumber daya alam dan lingkungan' yang laju kerusakannya rata-rata pertahun diperkirakan mencapai 1,3% . Dan faktor penyebab dari degradasi sumber daya alam dan lingkungan itu disebutkan pula terdiri dari tiga pokok persoalan, yaitu penebangan hutan produksi, kegiatan haram (illegal) dan bencana alam. Cukup menarik bahwa apa yang disebut kegiatan haram itu mencakup 'penambangan emas tanpa ijin, penebangan liar, perburuan satwa liar dan eksploitasi flora yang bernilai ekonomi tinggi, serta perambahan—khususnya perluasan pemanfaatan lahan untuk pemukiman, lahan pertanian, dan kebutuhan lainnya (TNHS, 2008: 15).

Dalam kaitan ini, tidak dapat dihindari bahwa sejak pertama dibentuk, TNGHS telah berada dalam posisi yang 'bertentangan' dalam beberapa segi dengan penduduk yang tinggal sekitar kawasan, khususnya masyarakat kasepuhan yang sejak lama telah bermukim dalam kawasan tersebut. Dan dalam kaitan ini, dua

¹⁰ Direktorat Jenderal Perlindungan Hutan dan Konservasi Departemen Kehutanan. Rencana Pengelolaan Lima Tahunan (Jangka Menengah) Taman Nasional Gunung Halimun Salak Tahun 2007-2011. Balai Taman Nasional Gunung Halimun Salak, Kabandungan. 2008. Hal. 11-12. Peta zonasi wilayah TNGHS lihat dalam lampiran.

jenis pertentangan lahir dari sikap tersebut. Pertama adalah soal ‘pengakuan’ terhadap zonasi kawasan taman nasional yang pada satu sisi harus berhadapan dengan keberadaan de facto masyarakat yang telah menjadi penghuni kawasan tersebut. Dalam kasus kasepuhan Cisitu, seperti diuraikan dalam bab awal tulisan ini, pengakuan tersebut berbenturan dengan pengakuan atas hak milik dan penguasaan lahan dari penduduk kasepuhan, dan termasuk pengakuan atas konsepsi penguasaan sumber daya alam hutan yang masuk dalam wewengkon adat kasepuhan Cisitu.¹¹ Kedua berkait dengan persoalan ‘kegiatan haram’ berupa penambangan liar yang sejak lama menjadi benturan konflik bahkan di dalam hubungan-hubungan internal masyarakat kasepuhan itu sendiri. Satu tahun sebelum penyusunan Rencana Jangka Menengah, pihak pengelola Balai Taman Nasional Gunung Halimun Salak telah mengeluarkan sebuah surat edaran yang ditujukan kepada para pihak, khususnya pemangku adat di kasepuhan Cisitu yang memberikan ultimatum penghentian aktivitas penambangan emas dalam waktu satu minggu setelah keluarnya surat edaran tersebut.¹²

Selain Taman Nasional, pihak lain yang memiliki kepentingan langsung dengan pengelolaan atas sumber daya di wilayah gunung Halimun adalah PT Antam Tbk yang telah beroperasi di wilayah itu sejak tahun 1997. Cukup menarik bahwa pada saat awal mereka memulai kegiatan eksploitasi emas di wilayah yang termasuk kasepuhan Cisitu, dalam beberapa hal PT Antam dapat membangun kerjasama dengan melakukan ‘kooptasi’ pimpinan adat melalui tawaran kerjasama dalam penyediaan tenaga kerja dalam pembangunan jalan menuju lokasi pertambangan. Persoalan mulai muncul ketika masa berlaku ijin kuasa pertambangan PT Antam telah habis memasuki pada tahun 2004. Setelah selesainya masa kontrak karya penambangan, PT Antam telah menunjuk anak perusahaan mereka, PT Aneka Resourcindo (PT ARI) dalam pengelolaan pasca-tambang. Dalam surat yang ditujukan kepada PT ARI, lingkup wewenang pasca-tambang itu menyebutkan bahwa PT ARI akan mengambil alih tanggungjawab

¹¹ Lihat bab sebelumnya dalam tesis ini, khususnya bagian penguasaan sumber daya alam masyarakat kasepuhan Cisitu.

¹² Balai Taman Nasional Gunung Halimun Salak. Surat Edaran. SE.64/IV-T-13/SPTN I/LIN/2007, 26 Mei 2007.

pengelolaan aset pendukung penambangan seperti perumahan, rumah sakit, PLTA dan rencana pengembangan Geowisata setelah dilakukan ‘kajian yang komprehensif’ terhadap situasi pertambangan.¹³ Dan seperti yang dilakukan pendahulunya, PT ARI juga telah melanjutkan tradisi ‘kooptasi’ tokoh-tokoh lokal seperti penempatan anak pimpinan pemangku adat sebagai pegawai di perusahaan tersebut. Bagaimanapun perkembangan situasi menunjukkan arahan lain. Penduduk kasepuhan, menyadari habisnya batas waktu ijin pengelolaan pertambangan PT Antam melalui pembentukan Manajemen Pasca-Tambang (selanjutnya Pasca-Tambang), mulai kembali membuka lubang-lubang galian emas di blok emas Cikidang. Upaya menghentikan secara persuasif kegiatan penambangan tidak berhasil mencegah aktivitas penambangan rakyat yang sampai sekarang terus berjalan di wilayah kasepuhan Cisitu.

Dan dalam perkembangan-perkembangan seperti ini maka kita bisa melihat sebuah dinamika menarik yang terjadi di lingkungan kasepuhan tersebut. Para pemangku adat kasepuhan, menyusul habisnya masa kuasa pertambangan PT Antam yang kemudian dilanjutkan oleh PT ARI, telah menyatakan minat yang sama untuk turut serta bisa mengolah secara langsung lubang tambang yang berada dalam wewengkon adat kasepuhan. Sejak awal tahun 2007 sampai akhir tahun, para pemangku adat cukup bersemangat mengajukan permohonan tersebut dan disampaikan secara formal kepada pihak-pihak yang berwenang di lingkungan kabupaten Lebak. Secara berturut-turut mereka mengirimkan surat permohonan pengelolaan dua lubang tambang di lahan seluas lima (5) hektar yang termasuk dalam lingkup wilayah wewengkon adat kasepuhan.

Dalam kaitan ini, dukungan langsung dari Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten Lebak telah muncul yang menyerukan secara terbuka melalui media massa dan surat-menyurat kepada instansi terkait agar permohonan pengelolaan

¹³ Dalam surat tersebut, disebutkan pula bahwa PT ARI harus menunggu terlebih dahulu persoalan bagaimana pengelolaan pertambangan dilakukan. Sementara wewenang lain, seperti ‘pengelolaan bahan peledak, limbah dan lingkungan, serta pengawasan kesehatan & keselamatan kerja tetap menjadi tanggung jawab PT Antam setelah selesainya masa kuasa pertambangan.

tambang oleh masyarakat dapat diijinkan.¹⁴ Dukungan dari instansi pemerintah daerah muncul dari Departemen Pertambangan dan Energi Kab. Lebak yang turut menyurati pihak Taman Nasional dan Manajemen Pasca-Tambang mengenai permohonan penduduk kasepuhan yang diwakili para pemangku adat.¹⁵ Sementara pengelola Manajemen Pasca-Tambang menetapkan bahwa sesungguhnya permohonan pengelolaan tersebut tidak dapat diberikan dengan alasan bahwa wilayah penambangan saat ini masih dalam proses rehabilitasi dan menunggu putusan dari pimpinan pusat di Jakarta.¹⁶

Berbeda dengan periode sebelumnya, bahwa dinamika pasca-tambang telah menempatkan para pemangku adat dalam posisi bertentangan dengan manajemen pengelola pasca-tambang. Pernyataan pihak manajemen untuk menghentikan kegiatan penambangan liar yang menjadi perhatian mereka dibalas oleh dua pernyataan dalam bentuk surat yang ditujukan kepada pihak manajemen bahwa, 'masyarakat akan tetap melakukan kegiatan penambangan sambil menunggu proses administrasi dari instansi-instansi terkait', dan termasuk juga pernyataan dalam bentuk permohonan agar manajemen pasca tambang 'tidak melarang kegiatan penambangan masyarakat Incu Putu Kasepuhan dan sekitarnya.'¹⁷ Dan perbedaan yang cukup signifikan adalah pernyataan-pernyataan yang dikeluarkan pemangku adat kasepuhan Cisitu yang mencantumkan pula nama-nama anggota masyarakat dan termasuk para tokoh lokal seperti Kepala Desa Situmulya, Kepala Desa Kujangjaya dan termasuk di dalamnya Kepala Desa Kujangsari yang

¹⁴ DPRD Kab. Lebak telah mengirimkan surat secara resmi kepada PT ARI sebagai pihak pengelola pasca-tambang agar masyarakat dapat diijinkan turut mengelola lahan pertambangan. Surat DPRD Kab. Lebak. 170/442-DPRD/2007, 10 April 2007. Sementara pengajuan formal Permohonan Surat Izin Pertambangan Rakyat (SIPR) Bahan Galian Emas (DMP) yang diwakili oleh Yoyo Yohenda sebagai sekretaris Pemangku Adat. Lahan galian yang dimohonkan seluas 5 HA dengan perkiraan jumlah produksi 720 ton/tahun dan modal bersama sebesar Rp. 150.000.000 telah diajukan kepada Bupati Lebak. Surat ini dilengkapi oleh fotokopi penduduk, rekomendasi dprd lebak, dukungan pimpinan masyarakat dan peta lokasi. Surat Pemangku Adat No. 123/KSA-CBK/XI/2007, 14 November 2007.

¹⁵ Surat Dinas Pertambangan & Energi Kab. Lebak. No 540/608-Distamben/2007, 19 September 2007.

¹⁶ Manajemen Pasca Tambang. Surat No. 347/241/GOT/2007, 12 April 2007.

¹⁷ Surat Masyarakat Adat 123/KSA-CB/2007, 30 September 2007 dan 121/KSA-CBK/X/07, 22 Oktober 2007.

berseberangan posisinya terhadap Abah Okri dalam periode-periode sebelumnya.¹⁸

Dalam matriks yang ditampilkan sebelumnya, terdapat juga pihak yang mewakili posisi negara, yaitu kepolisian resort setempat yang mulai terlibat dalam persoalan konflik yang terjadi antara penduduk di wilayah kasepuhan dengan pengelola tambang emas pasca-tambang dan pihak taman nasional. Campur tangan mereka dalam ‘menjaga ketertiban’ bagaimanapun telah diserukan oleh anggota DPRD Lebak dengan munculnya peristiwa-peristiwa kecelakaan yang menewaskan para penggali lubang tambang dalam kegiatan ‘penambangan liar’ yang dilakukan masyarakat. Namun yurisdiksi hukum mereka terhadap kegiatan penambangan liar ini tidak dapat bergerak lebih banyak selain melakukan investigasi dan penangkapan kepada pemilik lubang tambang dengan tuduhan ‘kelalaian’ yang menyebabkan hilangnya nyawa seseorang. Meskipun sulit dibuktikan, bagaimanapun terdapat nada sumbang berkait dengan peran dan tindakan kepolisian setempat berkait dengan persoalan penambangan liar. Dugaan dan tuduhan bahwa kepolisian setempat turut mendapatkan ‘keuntungan’ dari pungutan-pungutan terhadap kegiatan penambangan liar muncul dalam beberapa pembicaraan penulis dengan anggota masyarakat kasepuhan di Cisit. ¹⁹

D. Hutan Punya Siapa?

Dinamika aksi-aksi kolektif yang terjadi di lingkungan kasepuhan selama lima tahun terakhir memberikan kita sebuah peta permasalahan menarik tentang sosok masyarakat yang tinggal di lingkungan ekosistem Halimun-Salak dan persoalan yang mereka hadapi. Pertama, keluarnya keputusan Menteri Kehutanan pada tahun 2003 yang menetapkan kelompok hutan lindung, hutan produksi tetap, dan hutan produksi terbatas dalam lingkup Gunung Halimun dan Gunung Salak seluas 113,357 HA sebagai Taman Nasional Gunung Halimun adalah landasan pertama yang menyebabkan masyarakat kasepuhan tersebut berada dalam posisi

¹⁸ Surat Masyarakat Adat tertanggal 13 November 2007.

¹⁹ Wawancara Darman, Kasepuhan Cisit, November 2010.

bertentangan dengan pihak pengelola. Keputusan tersebut secara otomatis menjadikan wilayah-wilayah yang dihuni kasepuhan menjadi bagian dari yurisdiksi Taman Nasional dan pada saat yang sama mengabaikan keberadaan masyarakat yang memiliki ikatan sejarah panjang dengan lingkungan mereka tinggal.²⁰

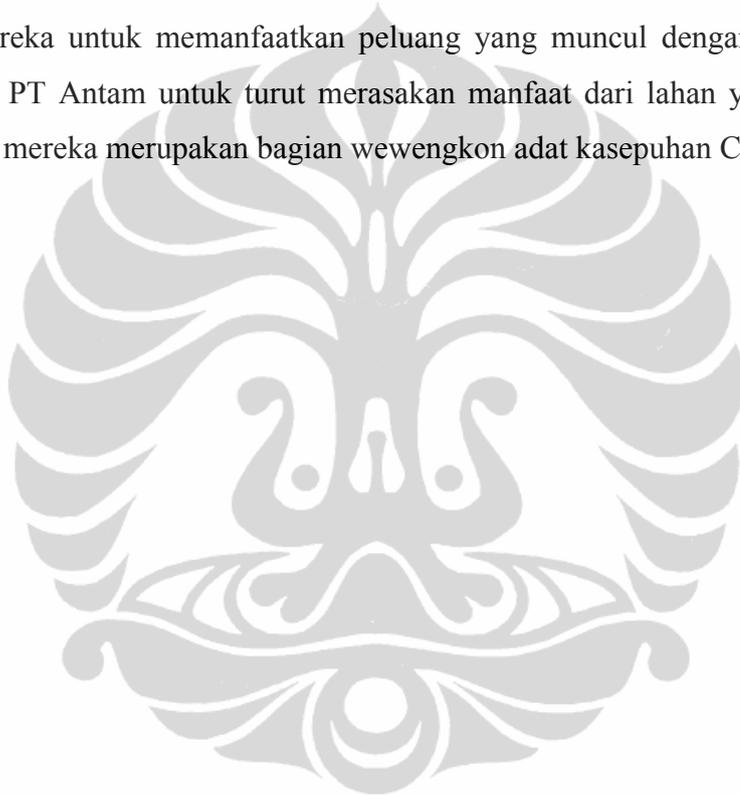
Kedua adalah masalah yang muncul dengan habisnya masa ijin kuasa pertambangan PT Antam Tbk. Persoalan timbul ketika perusahaan tersebut tanpa konsultasi dengan masyarakat sekitar mereka mengalihkan wewenang masa transisi kegiatan penambangan emas kepada anak perusahaan PT Antam, yaitu PT Antam Resourcindo (PT ARI).²¹ Dan PT ARI ternyata tidak sekedar mengurus masa peralihan penambangan, tetapi juga meneruskan kegiatan penambangan yang dilakukan PT Antam menjadi persoalan baru yang memunculkan protes keberatan dari pihak kasepuhan terhadap keberadaan PT ARI di lingkungan tanah adat mereka.

Disini jelas bahwa peraturan Menteri Kehutanan tentang lingkup wilayah konservasi telah memicu konflik dengan komunitas-komunitas kasepuhan di lingkungan yang berada dalam klaim konservasi Taman Nasional. Bahwa penetapan klaim wilayah konservasi oleh Departemen Kehutanan tanpa memperhatikan keberadaan penduduk yang tinggal di wilayah ekosistem Halimun-Salak menegaskan sebuah pandangan tentang sebuah tatanan hukum nasional yang membenarkan klaim Departemen Kehutanan secara legal. Undang-Undang Kehutanan yang berlaku sekarang ini memang memberikan wewenang dan legalitas terhadap klaim Departemen Kehutanan atas penguasaan lahan hutan dan wilayah-wilayah yang dianggap masuk sebagai wilayah hutan.

²⁰ Keputusan Menteri Kehutanan Nomor: 175/Kpts-II/2003 Tentang Penunjukan Kawasan Taman Nasional Gunung Halimun dan Perubahan Fungsi Kawasan Hutan Lindung, Hutan Produksi Tetap, Hutan Produksi Terbatas Pada Kelompok Hutan Gunung Halimun dan Kelompok Hutan Gunung Salak Seluas +/- 113.357 Hektar di Provinsi Jawa Barat dan Provinsi Banten Menjadi Taman Nasional Gunung Halimun-Salak.

²¹ Setelah habisnya masa ijin kuasa pertambangan pada tahun 2004, PT Antam Tbk., membuat sebuah Perjanjian Jasa Penambangan dengan anak perusahaannya, PT Anta Resourcindo tertanggal 7 Januari 2004. Surat. No. 3966/296/OAT/2005 perihal Pengelolaan Operasional Tambang Cikidang-Cikotok, 30 Desember 2005.

Persoalannya menjadi lebih rumit ketika pada satu sisi Taman Nasional mengajukan perluasan klaim wilayah hutan dalam wewenang mereka atas dasar konservasi demi mencegah kerusakan lingkungan lebih lanjut di wilayah ekosistem Halimun Salak, di sisi lain terdapat kerjasama antara pengelola dengan perusahaan pertambangan yang memberikan andil besar terhadap kerusakan lingkungan yang terjadi di dalam wilayah ekosistem tersebut. Ambiguitas seperti ini yang menjadi celah bagi masyarakat kasepuhan di lingkungan tersebut untuk mempertanyakan keabsahan keputusan Menteri Kehutanan, dan sekaligus juga keinginan mereka untuk memanfaatkan peluang yang muncul dengan habisnya masa kontrak PT Antam untuk turut merasakan manfaat dari lahan yang dalam klaim historis mereka merupakan bagian wewengkon adat kasepuhan Cisitu.



BAB VII

NEGARA, MASYARAKAT ADAT dan POLITIK BUDAYA

Saya telah memulai penelitian ini dengan harapan dapat memberikan sebuah jalan keluar atas kebuntuan dalam menempatkan posisi masyarakat adat dan pengaturan terhadap hak-hak mereka atas tanah sesuai dengan optimisme yang terkandung dalam kebijakan agraria sekarang ini.¹ Pertemuan dan diskusi dengan pimpinan-pimpinan adat kasepuhan di wilayah ekosistem Halimun-Salak dalam kaitan ini telah menempatkan saya dalam sebuah persimpangan dan membawa putaran balik untuk terlebih dahulu memperhatikan sosok-sosok pemimpin adat yang membangkitkan rasa ingin tahu lebih dalam terhadap peran dan fungsi mereka dalam serangkaian aksi-aksi kolektif masyarakat tersebut memperjuangkan klaim historis mereka atas lahan dan kehidupan di dalam ekosistem Halimun-Salak.

Percakapan dengan para pemimpin kasepuhan dalam banyak pertemuan memberikan saya inspirasi untuk menempatkan sosok pemimpin adat ini sebagai titik tolak dalam memahami beragam masalah yang muncul dalam pengalaman aksi-aksi kolektif mereka. Apabila dalam banyak uraian kepustakaan telah menempatkan posisi mereka sebagai semata-mata korban dari sebuah struktur ekonomi dan politik yang menekan, percakapan-percakapan dengan para pemimpin adat kedua kasepuhan yang menjadi perhatian ini memberikan gambaran bahwa mereka bukan sekedar korban tak berdaya dari perkembangan yang terjadi di lingkungan sekitar mereka, tetapi juga merupakan aktor-aktor kreatif dalam menciptakan peluang-peluang baru dalam serangkaian aksi kolektif yang mereka lakukan dalam tahun-tahun terakhir ini. Dalam bagian akhir

¹ Bahwa penelitian saya telah dimulai dengan sebuah agenda kerja merumuskan posisi kebijakan yang dapat diterapkan terhadap sosok masyarakat adat dalam kerangka kebijakan reforma agraria yang sekarang ini tengah digulirkan Badan Pertanahan Nasional Republik Indonesia (BPN-RI). Rangkaian kegiatan penelitian ini telah dilakukan bersama tim Sosiologi Perdesaan FISIP UI sejak bulan April sampai dengan November 2010. Salah satu persoalan mendasar dalam kaitan ini adalah saling tumpang tindihnya peraturan yang ada berkait dengan masalah agraria di Indonesia yang menjadikan masing-masing produk kebijakan antara departemen yang berbeda memiliki pula konsekuensi penafsiran hukum yang saling bertentangan.

penulisan tesis ini, saya mencoba mengemukakan beberapa persoalan penting yang muncul mengenai perkembangan-perkembangan yang terjadi di kasepuhan Cisitu dan Sinar Resmi sesuai dengan pertanyaan pokok yang saya ajukan dalam bagian awal bab pertama tesis ini dan sekaligus menawarkan peluang-peluang penelitian lanjutan terhadap lubang-lubang pengetahuan yang masih terbuka untuk digali lebih lanjut.

A. Pengakuan Setengah Hati

Pada tanggal 7 Juli 2010, Bupati Kabupaten Lebak mengeluarkan sebuah Surat Keputusan yang penyerahannya dilakukan pada beberapa hari kemudian dalam kegiatan upacara ritual seren taun kasepuhan Cisitu. Penegasan di dalam pengakuan tersebut adalah:

1. Mengakui keberadaan Masyarakat adat Cisitu sebagai komunitas Masyarakat Adat yang menghuni kawasan/wilayah (wewengkon) adat yang memegang teguh 3 (tiga) Falsafah Hukum yaitu Hukum Adat, Hukum Agama dan Hukum Negara dalam suatu kelembagaan adat yang bernama Kesatuan Sesepeuh Adat Cisitu Banten Kidul dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.
2. Selain memegang teguh Hukum Adat dan Hukum Agama, Masyarakat Adat Cisitu harus mematuhi dan menjalankan Hukum Negara yang diselenggarakan oleh baik pemerintah, Pemerintah Daerah dan/atau Pemerintah Desa;
3. Garis Keturunan Masyarakat Adat Cisitu berasal dari Leluhur Mbah Eyang Maharaja/Uyut Janggot) yang melaksanakan Adat Istiadat secara bersama-sama dan turun-temurun dengan mengutamakan Falsafah Adat serta Tata Nilai yang mengandung Kearifan Lokal;
4. Kelembagaan Masyarakat Adat Cisitu bernama Kesatuan Sesepeuh Adat Cisitu Banten Kidul memiliki struktur dan sistem adat yang khas serta berjenjang yaitu:
 - a. Pemangku Adat;
 - b. Olot Kasepuhan yang berjumlah 5 (lima) orang;
 - c. Girang Serat (Sekretaris)
 - d. Petugas Penyimpanan barang-barang;
 - e. Pengurus Adat yang berjumlah 9 (sembilan) yang membidangi suatu urusan ada tertentu yang meliputi Panghulu, Ngamumule Jeung Ngembangkeun Ka Ayaan, Ngajaga Ngariksa Bumi, Ngajaga Ngariksa Leuweung, Dukung Kolot, Catur Galur, Nini Paraji dan Ulu-Ulu.

Memperhatikan bagaimana bunyi dari pengakuan formal pemerintah kabupaten Lebak terhadap kasepuhan Cisitu sebagai masyarakat adat, kita tidak mendapatkan satu pun butir pemikiran yang menyebutkan pembahasan tentang batas teritorial dan hak-hak yang terkandung dalam batas teritorial tersebut. Selain tentang menyebutkan falsafah hukum kasepuhan dalam bingkai negara kesatuan Republik Indonesia, warisan kearifan lokal dan struktur organisasi kasepuhan tersebut, surat keputusan tersebut sepertinya menjadi kehilangan kekuatan yang utama yang justru menjadi dasar perjuangan masyarakat adat tersebut, yaitu hak teritorial atas wewengkon adat di wilayah mereka bermukim. Dalam kaitan ini, pengakuan dalam bentuk SK dan bukan Perda sesungguhnya menjadi jalan aman bagi bupati untuk tetap menunjukkan simpatinya—dan sekaligus harapan dukungan atas pencalonannya sebagai kandidat gubernur—terhadap persoalan kasepuhan Cisitu.² Melalui SK tersebut pejabat bupati Lebak juga dapat melepaskan diri dari tanggungjawab atas penetapan klaim wilayah penambangan rakyat di dalam lingkungan tanah adat yang memiliki konsekuensi ekonomi-politik yang jauh lebih rumit dibanding sekedar pengakuan atas struktur dan status masyarakat adat kasepuhan Cisitu.

Dibanding sebuah penegasan tentang sosok masyarakat adat yang dalam salah satu aspeknya memiliki klaim atas sumberdaya tempat mereka tinggal dan mencari mata pencaharian di lahan mereka tinggal, pengakuan formal yang keluar lebih menjadikan posisi kasepuhan tersebut sebagai ‘ornamen warisan budaya masa lalu’ yang layak untuk dipertahankan tanpa memiliki kaitan dengan unsur terpenting yang dibutuhkan masyarakat tersebut untuk tetap dapat bertahan, yaitu pengakuan terhadap sumber daya mereka. Proses yang terjadi memang menunjukkan bagaimana tatanan politik setempat secara halus telah ‘menjinakan’ dan ‘meredam’ bibit radikalisme yang mungkin muncul atas kontestasi kelompok masyarakat kasepuhan berhadapan dengan negara berkaitan dengan klaim atas sumberdaya mereka melalui rangkaian proses kelembagaan dan peraturan yang halus. Disisi lain, tuntutan atas sumberdaya dan konsepsi adat dalam klaim

² Wawancara Abah Okri, Kasepuhan Cisitu. November 2010.

mereka terhadap sumberdaya yang ada seperti dalam upaya memetakan hak-hak adat dan sekaligus mendapatkan pengakuan pemerintah daerah dalam kaitan ini tetap terabaikan. Konsekuensi *displacement* seperti dikhawatirkan Fraser dalam ulasannya tentang politik pengakuan muncul dalam pengalaman masyarakat kasepuhan tersebut. Bagaimanapun, ‘kegagalan’ mendapatkan bentuk pengakuan yang dapat memberikan peluang bagi masyarakat kasepuhan tersebut mendapatkan akses terhadap sumberdaya yang tidak menjadikan inisiatif dan inovasi-inovasi yang lahir dalam lingkup aksi-aksi kolektif yang sejak lama telah menjadi bagian perjuangan masyarakat kasepuhan kehilangan makna pentingnya.

B. Mengukuhkan Kembali Adat

Bagaimanapun, dalam pandangan pimpinan kasepuhan dan aktivis-aktivis LSM yang menjalankan upaya mendapatkan pengakuan atas hak adat kasepuhan Cisu, keluarnya SK Bupati adalah sebuah langkah yang cukup realistis dalam situasi yang dihadapi masyarakat itu sekarang ini.³ Dalam rentang politik lokal yang terjadi, paling tidak pengakuan tersebut telah memberikan masyarakat kasepuhan tersebut sebuah bentuk identitas politik yang memungkinkan langkah-langkah selanjutnya dalam agenda politik adat dapat dilakukan.

Meskipun lingkungan pemukiman kasepuhan telah berada dalam lingkup geografis yang menempatkan mereka dalam keterpencilan dari dunia luar, tetapi kasepuhan itu bukanlah sebuah entitas yang sama sekali terisolasi dan tidak pernah berubah. Bahkan jauh sebelumnya sejak periode kolonial pada awal abad 20, indikasi perubahan besar telah nampak melalui peralihan perekonomian huma—yang menjadi dasar dari pola produksi lama yang mereka warisi—menjadi pertanian sawah irigasi yang menetap dalam pemukiman mereka sekarang. Dalam kondisi mereka sekarang, kebutuhan akan uang kas dan pengeluaran rutin rumah

³ Berbeda dengan pengakuan Pemerintah Daerah Kabupaten Lebak terhadap masyarakat adat Baduy yang diberikan lewat Peraturan Daerah (Perda), pengakuan bagi kasepuhan Cisu masih sebatas pada Surat Keputusan Bupati yang dalam tatanan administrasi hukum pemerintahan masih berada dibawah Perda. Wawancara Pemangku Adat Kasepuhan Cisu Abah Okri 12-14 November 2010. & Jaringan Kerja Pemetaan Partisipatif. Januari 2011. .

tangga yang semakin berkembang telah membawa mereka, paling tidak keluarga-keluarga miskin di kasepuhan tersebut, untuk bergabung dalam arus migrasi musiman yang mengalir ke kota-kota besar, termasuk ibukota Jakarta, dalam upaya mendapatkan uang kas. Begitu pun produksi pertanian subsisten yang dalam beberapa hal mulai terintegrasi dalam ekonomi pasar dengan pilihan pada penanaman tanaman keras, dan termasuk juga jual-beli padi dan tanah sawah di antara penduduk di pemukiman tersebut atau juga dengan pihak pendatang.

Gambaran tentang masyarakat kasepuhan sebagai masyarakat adat yang hidup dengan cara tersendiri yang berbeda dengan masyarakat di luar mereka—dengan kecukupan produksi subsisten yang menjamin kebutuhan pangan penduduk secara mandiri—menjadi semakin jauh dengan basis empiris dalam kehidupan sehari-hari masyarakat kasepuhan tersebut. Dinamika sosial ekonomi masyarakat kasepuhan dalam kondisi sekarang menunjukkan sebuah integrasi yang semakin kuat basis ekonomi pertanian subsisten mereka dengan pasar. Bagi keluarga-keluarga miskin dengan tanah sempit—akibat pola warisan yang terus mendorong parselisasi tanah—menjual padi mereka untuk mendapatkan uang kas lebih merupakan pilihan rasional dibanding menyimpan dalam lumbung tradisional (*leuit*) yang dianggap simbol nyata kearifan tradisional tentang ketahanan pangan dalam kehidupan masyarakat kasepuhan tersebut. Ketika sebuah sumberdaya baru muncul melalui penemuan emas di wilayah Cikidang, menanamkan investasi membuka lubang emas yang cukup beresiko di kalangan penduduk kaya dan membuka rental-rental pengolahan emas dengan spekulasi harga dan keuntungan yang masih belum pasti menunjukkan bagaimana rasionalitas ekonomi modern menjadi pilihan logis dari perkembangan yang terjadi di dalam masyarakat kasepuhan tersebut.

Pertanyaannya kemudian mengapa para pimpinan adat kasepuhan tersebut—seperti diwakili oleh kedua pemimpin kasepuhan—tetap bersikeras untuk ‘mempertahankan’ adat dan tradisi masyarakat kasepuhan tersebut ditengah perubahan besar-besaran yang terjadi di dalam lingkungan komunitas tersebut? Jawaban terhadap pertanyaan ini tidak mudah. Dalam dua bab terakhir tulisan ini, telah diuraikan sebuah gambaran tentang bagaimana ‘mempertahankan’ tradisi

dan adat memiliki kaitan langsung dengan upaya mengatur perkembangan basis ekonomi dan politik baru sejak pertambangan emas menjadi sumber ekonomi penting bagi anggota masyarakat kasepuhan tersebut. Kegiatan penambangan emas ‘liar’ tidak disangkal telah memunculkan elit-elit baru yang mendapat keuntungan besar dari kegiatan perekonomian tersebut. Dan dalam lapangan ekonomi baru ini, tidak ada ritual adat yang mengatur bagaimana seharusnya kegiatan produktif tersebut dijalankan seperti layaknya ritual-ritual terkait dengan aktivitas pertanian di dalam masyarakat kasepuhan tersebut.

Sikap dan pandangan Abah Okri sebagai pemimpin kasepuhan Cisitu berkait dengan kegiatan penambangan emas ini menarik. Ia sama sekali tidak menolak penambangan emas oleh anggota masyarakatnya. Bahkan secara aktif pengurus kasepuhan telah mengusulkan ‘secara resmi’ penambangan emas rakyat melalui rangkaian pertemuan dengan aparat pemerintahan setempat. Pokok persoalan utama bagi Abah Okri adalah ‘status resmi’ penambangan emas yang dalam hal ini ‘diwakili’ melalui kesepakatan yang dibangun organisasi adat kasepuhan tersebut dengan pihak-pihak terkait seperti pemerintah daerah setempat, dan termasuk pengelola Taman Nasional. Dalam kaitan ini jelas terlihat langkah strategis yang cerdas dari Abah Okri sebagai pimpinan adat setempat untuk mengukuhkan posisi penting organisasi adat kasepuhan tersebut dalam pengelolaan tambang emas sebagai sumber ekonomi baru di kasepuhan tersebut. Apabila memang kemudian lahir sebuah keputusan yang memberi tempat bagi lembaga adat melalui pengakuan resmi dan formal dari pemerintah, tidak dapat disangkal dalam kaitan ini adalah menguatnya kembali peran dan fungsi lembaga adat di lingkungan kasepuhan tersebut.

Dalam kaitan ini pula kita mendapatkan gambaran inovasi yang kreatif sekaligus menunjukkan sosok aktif keagenan pimpinan adat kasepuhan tersebut berkait dengan penciptaan *rules* (ijin formal penambangan rakyat) terhadap *resources* (tambang emas) dalam kerangka teori strukturasi Giddens dalam tataran empiris dari apa yang terjadi di lingkungan masyarakat kasepuhan tersebut. Di sini terdapat kenyataan yang menunjukkan bahwa agen bukanlah sebagai pelaksana pasif struktur yang ada, tetapi berkembang dalam relasi dinamis dengan struktur

dan menciptakan peluang-peluang baru yang memberi kesempatan bagi sosok agen menempatkan diri dalam kondisi baru yang mereka hadapi. Kerangka teori strukturasi Giddens dalam kaitan ini memberi sebuah petunjuk teoritis dalam memahami kenyataan empirik yang sekarang terjadi di kasepuhan Cisitu.

C. Reproduksi Adat dalam Masyarakat Adat

Dalam *field* produksi kultural yang menurut Pierre Bourdieu adalah sebuah *indeterminate sites* dalam struktur sosial (Bourdieu, 1993) yang memberi agen-agen peluang terbuka untuk mendefinisikan dan menciptakannya, kita pun mendapatkan gambaran menarik tentang bagaimana dimensi kreatif muncul seperti ditunjukkan dalam kasus pembangunan rumah adat dan penafsiran kultural yang diciptakan kemudian. Bahwa pengembang proyek pembangunan rumah adat dan pelaksanaan ritual rutin tahunan *seren taun* dalam satu sisi merupakan sebuah produksi visi pemerintah daerah setempat tentang kekayaan budaya Banten dalam industri pariwisata daerah, di tangan pemimpin adat kasepuhan tersebut keberadaan rumah adat memberikan sebuah legitimasi yang semakin kukuh tentang bagaimana visi dan kearifan adat kasepuhan tersebut melalui representasi harmonis antara negara, adat dan agama.

Seperti diamati Kahn tentang ‘kulturalisasi dataran tinggi’ dalam kajiannya tentang reproduksi adat masyarakat dataran tinggi Minangkabau oleh kalangan elitnya dalam menghadapi perkembangan sosial ekonomi modern, gambaran yang sama dapat kita temukan dalam lingkungan kasepuhan tersebut. Apabila dalam kehidupan sehari-hari bangunan arsitektur penduduk di pemukiman kasepuhan semakin mengadopsi gaya arsitektur masyarakat urban, keberadaan rumah adat seperti menjadi kekuatan baru yang menghidupkan kembali apa yang dimaksud sebagai adat di dalam lingkungan kasepuhan tersebut. Dengan keberadaan rumah adat di lingkungan kasepuhan tersebut, gagasan-gagasan abstrak berkaitan dengan filosofi hidup masyarakat adat kasepuhan Cisitu sekarang ini mendapatkan perwujudan kongkritnya di tengah-tengah masyarakat tersebut.

Keprihatinan tentang fosilisasi makna adat seperti dituliskan Li dalam uraiannya di Sulawesi Tengah dan kemungkinan konsepsi adat menjauhi cita-cita keadilan yang menjadi pokok persoalan utama perjuangan masyarakat adat seperti diharapkan Sangiaji ketika komunitas-komunitas terpencil dilepaskan hak dan posisi mereka terhadap sumberdaya tradisional mereka memang menjadi tantangan besar bagi para akademisi dan aktivis gerakan masyarakat adat dalam menangkap dinamika kehidupan masyarakat yang mereka kaji dan perjuangkan. Pandangan Li tentang bagaimana kita ‘menanggapi wacana adat’ sebagai ‘akses puluhan juta penduduk perdesaan Indonesia kepada tanah dan sumber daya alam’ dan ‘hak-hak adat’ sebagai ‘hak atas tanah yang tidak tertulis, tetapi diakui masyarakat setempat dan dihormati’ (Li, 2010: 405) merupakan usulan menarik dan layak diperhatikan. Dan bahwa ‘kecintaan terhadap alam adalah kepentingan kaum perkotaan dan perlindungan keragaman hayati merupakan sebuah keprihatinan yang diimpor dari luar’ (Li, 2010: 388) mendapatkan bandingan empirisnya dalam pengalaman yang terjadi di lingkungan kasepuhan Cisu.

Tetapi yang perlu diperhatikan dalam kaitan ini—yang saya harapkan menjadi sumbangan dalam tesis ini—adalah kenyataan bahwa aktor-aktor yang bergerak dalam wacana adat ini ‘menyadari’ bahwa pengakuan dan penghormatan atas hak-hak adat mereka tidak berjalan dalam garis linear yang mengandaikan hubungan langsung antara sumberdaya dan rules yang memberikan pengakuan dan penghormatan terhadap hak-hak adat mereka. Dalam tataran empiris, seperti yang menjadi pengalaman pimpinan kasepuhan tersebut, terdapat rentang masalah yang rumit berkait dengan kepentingan ekonomi politik dengan melibatkan beragam aktor di tingkat lokal dan nasional yang menjadikan tuntutan atas ‘hak yang tidak tertulis’ tersebut membutuhkan langkah-langkah strategis yang dapat meraih dukungan dan simpati audiens yang luas, termasuk di dalamnya para akademisi, pecinta lingkungan, aktivis masyarakat adat dan juga pemerintahan daerah yang membutuhkan alasan tepat untuk bertindak dalam cara dan pemikiran yang mereka pahami. Adopsi gagasan konservasi dan reproduksi adat yang menempatkan mereka menjadi semakin unik dan berbeda secara historis dan budaya dalam kaitan ini dapat dilihat sebagai bagian praktek para agen untuk ‘lebih didengar’ dengan audiens dan ruang politik yang lebih luas dalam

memperjuangkan hak-hak adat mereka. Dan label adat dalam gerakan dan aksi-aksi kolektif lebih memiliki peluang untuk melakukan perubahan terhadap rules yang ada berkait dengan resources yang tersedia di lingkungan ekosistem Halimun-Salak.

D. Membangun Dukungan

Pengalaman Abah Asep dalam kasus kasepuhan Sinar Resmi dalam kaitan ini menjadi petunjuk penting bagaimana tatanan sosial ekonomi tradisional masyarakat kasepuhan tersebut tidak dapat diandalkan lagi untuk menopang berjalannya lembaga adat seperti yang sudah diwariskan dalam tradisi mereka. Rangkaian ritual yang dijalankan masyarakat tersebut menuntut konsekuensi pembiayaan yang dalam jaman modern sekarang tidak dapat lagi dapat dicukupi melalui basis perekonomian subsisten masyarakat tersebut. Ada makanan yang harus disiapkan untuk menjamu para tamu yang hadir, ada dalang dan penari yang harus dibayar untuk membangun kemeriahan suasana perayaan tradisional mereka. Sumbangan-sumbangan masyarakat dalam bentuk barang hasil panen dan kebun serta tenaga mereka tidak lagi mencukupi biaya yang harus dikeluarkan dalam pelaksanaan ritual penting masyarakat tersebut.

Dalam kondisi seperti ini, dukungan yang diberikan pemerintah berkait dengan lensa wisata budaya yang semakin digalakan dan jaringan sosial mereka di luar kasepuhan menjadi semakin penting bagi para pemimpin tersebut. Jaringan hubungan sosial yang dikembangkan Abah Asep dalam kaitan ini memiliki arti bagaimana sumberdaya baru dapat dibangun melalui pola patronase dan kerjasama dengan aktivis-aktivis di dunia luar. Memanfaatkan dana yang diberikan sponsor komersial dalam pelaksanaan perayaan ritual tradisional kasepuhan adalah salah satu bentuk yang dukungan yang saat ini tersedia, terlepas bahwa terdapat kritik terhadap langkah ‘komodifikasi’ budaya tradisional masyarakat kasepuhan seperti dihadapi pemimpin kasepuhan tersebut.

Dimensi lain dari ukungan para aktivis LSM dalam menyuarakan kepentingan kasepuhan tersebut mendapatkan klaim atas lahan warisan leluhur dalam kaitan

ini dapat dipandang sebagai peluang bagi para pemimpin kasepuhan menghidupkan kembali arti penting lembaga adat di dalam masyarakat mereka. Para pemimpin kasepuhan Cisitu telah menjadikan agenda tuntutan ini sebagai bagian dari upaya mereka membangun peluang memanfaatkan ekonomi baru yang diciptakan dari kegiatan penambangan emas, meski dalam praktek kegiatan penambangan emas berjalan dalam arah berlawanan dengan wacana lensa hijau tentang masyarakat tersebut seperti disuarakan para aktivis-aktivis LSM yang menjadi pendukung mereka.

‘Menghidupkan kembali adat’ dalam berbagai bentuk dan inisiatif yang digulirkan oleh para pemimpin kasepuhan yang menjadi perhatian penulisan tesis ini pada akhirnya menjadi bagian penting yang tak terhindarkan dalam membangun ‘koneksi’, meminjam istilah Li (2000), dari kehidupan yang ada dalam lingkungan kasepuhan tersebut dengan dunia luar mereka. Tetapi apabila Li hanya menegaskan artikulasi dan koneksi tersebut sebagai sebuah legitimasi dari politik adat yang muncul dari gerakan masyarakat adat kontemporer di Indonesia, pengalaman yang ditunjukkan dari masyarakat kasepuhan di lingkungan Halimun-Salak memberikan petunjuk bahwa artikulasi tersebut menjadi bagian dari proses membangun kekuatan ekonomi-politik lembaga adat kasepuhan untuk tetap bertahan hidup di dalam lingkungan kehidupan modern sekarang ini. Bahwa para pemimpin adat di masing-masing kasepuhan telah berhadapan dengan struktur yang menyingkirkan basis sosial ekonomi yang penting bagi kelangsungan lembaga adat, seperti pembatasan terhadap akses sumberdaya mereka dalam kebijakan konservasi, menuntut mereka untuk menciptakan ‘inovasi-inovasi’ dalam langkah politik lembaga adat masing-masing kasepuhan untuk keberlangsungan lembaga tersebut, terlepas apakah inovasi-inovasi tersebut dalam beberapa hal menyimpang dari pakem lensa hijau dan kearifan tradisional seperti diimajinasikan para pendukung mereka di luar kasepuhan tersebut.

Di luar agen-agen negara, bagaimanapun terdapat kekuatan besar yang dalam beberapa dekade telah membentuk dan mempengaruhi arah dan orientasi politik budaya masyarakat kasepuhan tersebut, yaitu pasar. Dibanding agen-agen negara, kekuatan pasar membawa masyarakat tersebut dalam perubahan yang lebih cepat

tanpa masing-masing aktor perubahan, seperti pimpinan kasepuhan tersebut, dapat mengatasi dan membangun siasat serta strateginya. Dalam titik ini sesungguhnya pasar menjadi sebuah kekuatan besar yang dalam waktu belakangan ini menjadi semakin penting namun perhatian terhadap persoalan ini masih sedikit berkembang, baik dalam praktek siasat dan politik budaya masyarakat kasepuhan tersebut, maupun dalam kepustakaan mengenai kehidupan masyarakat kasepuhan di lingkungan Halimun-Salak sekarang ini.

