

DDC: 303.4

**DRAMA PERAMPASAN YANG DIBAYANGKAN: MORALITAS  
TIMBAL-BALIK DAN PERSONIFIKASI RELASI-RELASI  
IMPERSONAL DALAM ARTIKULASI IDENTITAS ORANG ASLI  
PASCA-ORDE BARU**

***AN IMAGINED DRAMA OF DEPRIVATION:  
RECIPROCAL MORALITY AND PERSONIFICATION OF  
IMPERSONAL RELATIONS IN ARTICULATION OF INDIGENOUS  
IDENTITY IN POST NEW ORDER***

**Geger Riyanto**

Mahasiswa Ph.D. bidang Etnologi, Universitas Heidelberg, Jerman

*Email: geger255@gmail.com*

**ABSTRAK**

Periode pasca-Orde Baru menjadi saksi kebangkitan wacana identitas asli di berbagai lini kehidupan sosial di Indonesia. Seiring keaslian acap mendasari klaim, perjuangan, atau perlindungan kepemilikan sumber daya pusparagam kelompok, gagasan bahwa wacana identitas direkaptasi dan dimanipulasi demi menandakan kontrol atas sumber daya menjadi lazim kita jumpai. Namun, artikel ini hendak memperlihatkan, intuisi moral dan pengumpamaan juga mempunyai andil yang berarti dalam memungkinkan manuver-manuver identitas asli. Terlepas kesempatan-kesempatan mengamankan sumber daya tak bisa ditampik mendorong pihak-pihak untuk mengidentifikasi diri sebagai orang asli, narasi hak orang asli dirampas oleh orang luar senantiasa mengiringi retorika-retorika kelompok identitas asli. Dengan mempersonifikasi sekaligus menyederhanakan entitas impersonal seperti perusahaan, negara, pendatang menjadi insan khayali yang melanggar obligasi moralnya dengan merampas apa yang sejatinya dimiliki kelompok asli, yang sama-sama dibayangkan sebagai insan khayali, narasi kepemilikan primordial memiliki kekuatan menggugah, menyatukan para anggota maupun mengundang respons pihak-pihak lain. Lebih jauh, hal ini juga menjadi pijakan struktur yang mengikat dan menata tindakan-tindakan para insan yang terlibat di dalamnya. Aturan, lembaga, maupun manuver para aktor harus direalisasikan mematuhi logika diskursifnya.

**Kata kunci:** kepemilikan primordial, rekaptasi identitas, identitas asli, moralitas, timbal-balik

**ABSTRACT**

*The post-New Order period witnessed the resurgence of the discourse of indigenous identity in various lines of social life in Indonesia. As authenticity often underlies the claims, struggles, or protection of resource ownership in the diverse groups, the notion that the discourse of identity is recreated and manipulated in order to emphasize control over resources becomes commonplace. However, this article would like to show that moral intuition and supposition also have a meaningful contribution in enabling indigenous identity maneuvers. Regardless of the chance of securing resources, undeniably encouraged the parties to identify themselves as indigenous, the narratives of indigenous people's rights are usurped by outsiders that constantly accompanying the rhetoric of the original identity group. By personalizing and simplifying impersonal entities such as corporations, states, immigrants become fictional human beings who violate their moral obligations by depriving what the original group actually possesses. As imagined as fictional human beings, primordial possession narrative has an evocative power that unifies members and invitee's response of other parties. Furthermore, it also serves as a foothold of structures that bind and organize the actions of the human beings that involved. The rules, institutions, and maneuvers of actors must be realized to comply with their discursive logic.*

**Keywords:** *primordial ownership, identity recreated, indigenous identity, morality, reciprocal*

## PENDAHULUAN

Diskursus “orang asli” merupakan gagasan yang kini erat dengan manuver-manuver mobilisasi sosial maupun politik di Indonesia. Terlepas kekekatannya dengan “keotentikan,” “tradisionalitas,” serta “keselarasan,” keaslian menjadi sangat intim pula dengan “agresi,” “intimidasi,” dan “tuntutan keadilan.” Kerekatan-kerekatan ini tidak mengherankan. Dalam praktik yang merebak selepas Orde Baru, kita dapat melihat, identitas asli menjadi dalih kelompok lokal di mana-mana untuk memberdayakan diri. Ia dipakai sebagai dalih untuk memungut uang keamanan dari bisnis para pendatang (Bakker, 2016). Dalam momen-momen yang lebih heroik, identitas asli menjadi cara untuk membawakan diri ketika satu kelompok memperjuangkan haknya atas lahan lewat jalur hukum (Moniaga, 2007) atau terlibat bentrok klaim lahan dengan etnis lain (Bakker, 2015) atau perusahaan (Steinebach, 2013).

Menghadapi kenyataan yang demikian, tak heran bila kajian-kajian terhadap “orang asli” lantas mempunyai kecenderungan untuk membingkainya sebagai diskursus yang bertumpu pada dinamika kepentingan sosial serta politik aktual. Lebih-lebih, dalam perkembangan termutakhirnya, kita tak sulit menjumpai kelompok-kelompok ini menjalin relasi dengan elite politik, baik yang menduduki jabatan di pemerintahan daerah maupun yang menguasai jaringan-jaringan yang lebih tak kasat mata (Hadiz, 2010). Mereka pun tak menutup-nutupi keberadaannya sebagai massa yang siap dikerahkan ketika diperlukan. Mereka mengembangkan strategi-strategi untuk menggerakkan diri secara efektif dan tampil mengintimidasi. Sebagian yang lain seperti halnya Brigadir Manguni dan Komando Pertahanan Adat Dayak bahkan didesain memang sebagai kelompok paramiliter (Bakker, 2016).

Realitas yang nyaris telanjang ini mendorong para pengkaji diskursus adat dan identitas asli untuk memperlakukan keaslian sebagai klaim atau rekaan alih-alih warisan tak lekang dari masa lampau. Meskipun memang ada serenteng simbol yang mengiringi artikulasi adat dan keaslian terinspirasi dari masa silam, anasir-anasir tersebut hanya diingat secara selektif dan disusun mengikuti proyeksi tertentu yang dituntun oleh tujuan-tujuan pragmatis masa kini. Artikulasi identitas asli hanya dapat dipahami secara bernas bukannya ketika kita terpaku pada

simbol-simbol lokal atau masa silam itu sendiri melainkan ketika kita memperlakukannya sebagai wahana kepentingan dalam perguliran serta pergesekan kepentingan di antara sejumlah aktor memperebutkan kedudukan atau sumber daya berharga (bandingkan Keesing, 1989; Li, 2000; Tyson, 2010).

Sayangnya, pandangan yang demikian acap mengabaikan efek dari gagasan “orang asli” serta “kepemilikan primordial” itu sendiri. Sebagian terpaku melihat identitas sebagai eksese dari persengketaan-persengketaan strategis, tabir asap dari dinamika yang “lebih riil” namun terselubung (Keesing, 1992), dan luput memperhatikan arti penting dari imajinasi yang dibangkitkannya. Padahal, bila kita bandingkan kelompok-kelompok identitas asli yang memanfaatkan mobilisasi massa, intimidasi, atau kekerasan sebagai cara menunaikan tujuannya, satu kesamaan yang segera akan kita dapati adalah rata-rata membawakan dirinya sebagai gerakan “memperjuangkan keadilan.” Baik gerakan masyarakat di pedalaman merebut lahan mereka dari perusahaan, yang mungkin lebih mudah mengundang simpati kita, maupun pemerasan-pemerasan terhadap pedagang kecil yang, sebaliknya, rentan menggusarkan kita, kelompok pelakunya acap menegaskan bahwa tindakan mereka sekadar mengambil kembali apa yang sejatinya mereka miliki. Mereka merupakan pemilik asli yang hak-haknya direnggut pihak luar, entah perusahaan, pendatang, atau neoliberalisme, sehingga apa yang mereka lakukan merupakan perampasan kembali yang bukan lagi tak terhindarkan melainkan juga imperatif moral.

Dalam paper ini, saya melihat, gagasan orang asli serta kepemilikan primordial menyediakan motivasi yang penting halnya untuk keberlangsungan manuver politik kelompok-kelompok identitas asli itu sendiri. Timbal-balik atau resiprositas, sebagaimana sudah ditunjukkan oleh berbagai kajian (Mauss, 1954; Levi-Strauss, 1969; Sahlins, 1972), merupakan salah satu modus mendasar kita dalam menjalankan kehidupan sosial. Pengetahuan, skema berpikir, serta cara satu insan memperlakukan dan menempatkan insan lain, saya percaya, bertumpu pada bentuk hubungan timbal-balik yang berlangsung di antara mereka. Dengan membawakan diri sebagai orang asli yang dirampas kepemilikannya, atau tak memperoleh timbal-balik yang seharusnya dari hubungannya dengan insan lain, insan-insan yang

melakukannya akan mempermudah orang-orang untuk mengidentifikasinya dalam kehidupan sosial. Hal ini sendiri akan memungkinkannya untuk memiliki identitas kolektif yang pejal dalam sebuah formasi sosial. Namun, lebih jauh, artikulasi ini pun punya daya menggugah orang-orang untuk bertindak mengembalikan apa yang seharusnya menjadi milik pihak yang dirampas haknya atau, setidaknya, memaksa mereka merekognisi keterenggutan kelompok yang melekatkan dirinya dengan simbol-simbol keaslian bersangkutan.

Klaim orang asli serta kepemilikan primordial dalam dinamika politik kontemporer, artinya, bukan sekadar dampak dari manuver kelompok-kelompok pengusungnya atau tatanan yang membuka keleluasaan serta memberikan insentif baginya (Kristiansen, 2003). Gagasan keaslian mempunyai efek mengkristalisasi identitas, memobilisasi simpati, menagih rekognisi, dan dampak-dampak khasnya ini menjadikannya pada titik tertentu harus senantiasa dihadirkan agar suatu manuver politik ampuh digulirkan di ruang-ruang sosial yang ada. Pada tingkatan lebih lanjut, ia membentuk batasan-batasan yang terasa konkret sejauh apa para pelaku ranah sosial bersangkutan dapat bertindak dan aturan, lembaga, maupun manuver para aktor harus dibangun di atas logika diskursifnya. Saya berharap, paper ini akan memberikan gambaran yang argumentatif dari pandangan yang saya ajukan ini.

## **BUKAN DALIH BELAKA**

Narasi orang asli yang direnggut hak kepemilikan asalnya sudah mengemuka di sejumlah lokalitas Indonesia sejak beberapa waktu. Namun, ekspresi ini baru merebak secara terbuka dan meluas sebagai bagian dari manuver-manuver dalam klaim sumber daya selepas Reformasi. Berdirinya Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) pada tahun 1999, dalam hal ini, acap dianggap sebagai salah satu tonggakunya. Pada kisaran kurun yang sama, di berbagai daerah bermunculan organisasi yang mengedepankan diri mewakili kelompok adat atau orang asli setempat. Di Kalimantan Barat, Dewan Adat Dayak dibentuk. Di Jakarta, Forum Betawi Rempug (FBR) serta Forum Kekerabatan Betawi (Forkabi) didirikan dan mengusung dirinya sebagai representasi orang-orang asli Jakarta. Di Bali, bahkan, milisi adat, yang akrab di daerah ini dengan nama

pecalang, dicetuskan dan diatur wewenangnya dengan Peraturan Daerah No. 3 Tahun 2001.

Saya bisa memahami anggapan bahwa AMAN beserta organisasi-organisasi adat lain mencuat dari kepentingan-kepentingan politik pada masanya yang diperkenankan realisasi serta artikulasinya oleh formasi sosial baru selepas kelengseran Orde Baru. Pecalang, dalam penelusuran yang lebih saksama, didahului oleh gugus tugas yang dibentuk guna menjaga keamanan konferensi PDIP pada 1998 di Bali dan memperoleh momentum seiring tergerusnya kekuasaan negara yang sebelumnya terpusat (Santikarma, 2004). Sementara itu, dalam syarat keanggotaan AMAN tertera gamblang bahwa anggotanya melingkupi:

Komunitas-komunitas yang hidup berdasarkan asal-usul leluhur secara turun-temurun di atas suatu wilayah adat, yang memiliki kedaulatan atas tanah dan kekayaan alam, kehidupan sosial budaya yang diatur oleh hukum adat, dan lembaga adat yang mengelola keberlangsungan kehidupan masyarakatnya.

Dengan penekanan yang sangat kentara pada “kedaulatan atas tanah” serta “kekayaan alam,” nampak bahwa apa yang menjadi perhatian utama mereka yang diekspektasikan menjadi anggota AMAN adalah sumber daya. Kehadiran kelompok-kelompok ini, artinya, bertautan erat dengan keberadaan sumber daya alam yang ada di daerah mereka, dan klaim keaslian menjadi sulit untuk tak dicurigai merupakan strategi untuk meyakinkan berbagai pihak, termasuk diri mereka sendiri, bahwa sumber daya tersebut merupakan hak asali mereka. Klaim yang mengisyaratkan tujuan pragmatis dari kelompok identitas asli ini sangat jamak kita temukan pada ekspresi-ekspresi mereka dalam merepresentasikan diri. Dalam selebaran yang disebar oleh Forkabi, mereka menandakan bahwa apa yang diinginkannya adalah memulihkan kedudukan orang-orang Betawi sebagai “the real owner of the island” (Brown & Wilson, 2007). Lantas, kala diwawancara oleh seorang peneliti, pimpinan Dewan Adat Dayak Kalimantan Timur memperkenalkan tanpa tedeng aling-aling kepada pewawancaranya bahwa “[k]ami adalah dewan adat komunitas Dayak asli ... Kami menentang eksploitasi tanah kami dan orang-orang kami oleh para elite di Jawa” (Bakker, 2015, 83).

Namun, terlepas klaim identitas asli serta kepemilikan primordial mencuat dari rekacipta dan

manipulasi simbol-simbol dengan kepentingannya yang relatif kasat mata, klaim semacam memiliki fungsi lebih dari sekadar sebagai selubung atau dalih. Apa yang mengukuhkan reputasi organisasi-organisasi berbasis identitas asli sekaligus menjadikannya diperhitungkan dalam kalkulasi politik adalah kapasitasnya memobilisasi massa untuk tindakan-tindakan yang tak selalu dianggap legal serta diakui sebagai kolektivitas yang utuh. Pengerahan massa dalam unjuk rasa pesanan elite lokal, partai, yang diakui oleh sejumlah perwakilan organisasi berbasis identitas asli memang mereka penuh (Laksana, 2008; Bakker, 2015), hanya dimungkinkan apabila mereka memiliki banyak anggota yang dapat digerakkan sewaktu-waktu. Demikian juga dengan kelihaiannya menarik uang dari pemilik-pemilik bisnis maupun “menawarkan diri” menjadi penjaga keamanan proyek-proyek instansi dan penjaga lahan-lahan parkir. Kecakapan-kecakapan yang vital untuk keberlangsungan organisasi-organisasi identitas lokal ini mensyaratkannya tampil mengintimidasi, siaga menggunakan kekerasan saat dibutuhkan, serta memiliki anggota yang dapat melakukannya

Untuk melakukan ini, narasi yang dikedepankan dalam praktik-praktik kelompok identitas asli ini memiliki faedah yang tak tergantikan. Ia menawarkan kepada mereka yang mau melibatkan diri dengannya perasaan heroik yang bermakna. Perasaan mulia, yang tak sering dianggap sama menentukannya dengan dinamika struktural yang lebih mendasar, pada praktiknya, menyumbang pada reproduksi tindakan-tindakan transgresif yang mengatasnamakan identitas asli maupun kelompok yang mengusungnya. Seorang anak muda yang tergabung dalam FBR, ambil saja, menegaskan bahwa FBR menyediakannya wadah untuk mempertahankan hak warga asli ibu kota (Brown & Wilson, 2007, 12). Lantas, di antara kawula belia di Bali, menjadi pecalang merupakan hal yang cukup didambakan. Menjadi pecalang, pasalnya, dianggap memberikan kepada mereka kekuasaan atas kelompok marginal yang kebanyakan merupakan pendatang dari luar Bali (Santikarma, 2004). Sementara itu, para patron dalam kelompok-kelompok semacam ini punya peluang untuk dianggap lebih dari sekadar pemegang otoritas di kelompok bersangkutan. Pendiri FBR, Kyai Fadlioli Muhi, di antara para pengagumnya adalah sosok jawara karena ia dianggap telah memperjuangkan nasib orang-

orang Betawi yang dipinggirkan di tanahnya sendiri (Fealy, 2008).

Narasi merenggut kembali hak milik asli ini memudahkan kelompok semacam hadir dalam pikiran publik maupun tampak memikat di antara mereka yang bersimpati dan berpotensi menjadi bagian darinya. Lebih jauh, di lingkup dalam kelompok bersangkutan wacana ini pun tak sebatas dihadirkan sebagai dalih. Ia menjadi narasi yang senantiasa dirujuk para anggotanya ketika mereka harus meyakinkan diri dengan kebernilaian dan kebenaran dari tindakan atau kelompoknya, terlebih dengan reputasi dari kelompoknya yang rekat dengan transgresi-transgresi dan mudah dipertanyakan legitimasinya. Anak muda FBR yang diwawancara Brown dan Wilson sempat menyampaikan bahwa bila mereka tak melakoni tindakan-tindakan mereka yang dikecam, komunitas etnisnya dapat hilang ditelan zaman. Mereka akan tergusur oleh orang-orang luar yang berdatangan. Menariknya, wawancara yang dilakukan dalam penelitian lain menuai tanggapan serupa. Sejumlah anggota FBR yang diwawancara pada waktu itu menegaskan bahwa mereka tak punya pilihan selain bergabung dengan FBR agar bisa hidup lebih layak di atas tanahnya sendiri yang dikuasai para pendatang (Laksana 2008). Apa yang ditandakan pimpinan Dewan Adat Dayak terkait cara-cara mereka untuk menegakkan tujuannya juga masih menggaungkan pandangan serupa. Negara, menurutnya, tak menjalankan kewajibannya untuk menyejahterakan masyarakat. Mereka harus turun tangan sendiri untuk memastikan orang-orang asli memperoleh haknya (Bakker, 2015).

Satu manfaat lagi yang boleh jadi paling krusial dari narasi kepemilikan primordial ini adalah ia menyediakan identitas bersama yang gamblang dengan menyederhanakan sedemikian rupa kenyataan aktual yang dihadapi para pelaku. Marjinalisasi, yang dianggap erat mendorong mobilisasi etnisitas dalam dinamika politik (misal Tasanaldy, 2012), saya kira, tidak dengan sendirinya mematri identitas di antara kelompok etnis yang lantas dengannya melakukan manuver-manuver untuk memberdayakan diri mereka. Marjinalisasi, pasalnya, adalah proses rumit yang melibatkan pusparagam aktor serta perguliran sejarah yang tak sebentar. Namun, dengan membayangkan bahwa kerentanan yang mereka alami dikarenakan adanya timbal-balik

yang tidak setara, bahwa kondisi mereka bukanlah dampak dari proses historis yang ruwet melainkan dampak dari tindakan-tindakan tidak bertanggung jawab segelintir agensi jahat, kompleksitas tersebut menjadi bukan hanya dapat dicerap melainkan juga mendorong tindakan-tindakan untuk memulihkan “ketidakadilan” yang terjadi.

Potret yang diperoleh Grace Tjandra Laksana (2008) dari percakapannya dengan sejumlah anak muda anggota FBR dapat menegaskan poin saya ini. Rudy, salah seorang dari mereka, bercerita bahwa rumah keluarganya dibeli oleh satu perusahaan sewaktu ia masih duduk di kelas tiga SD. Para pemukim setuju menjual rumahnya karena perusahaan menjanjikan mereka dapat bekerja di perusahaan nantinya. Hal tersebut tidak pernah terjadi. Perusahaan tersebut dianggap menyalahi janjinya. Terlepas masyarakat Kampung Lio yang diambil alih lahannya oleh perusahaan terdiri dari beragam kelompok etnis, rekan-rekan Rudy kala itu kontan menimpali dan menganggapnya sebagai ilustrasi keterpinggiran yang dialami orang-orang Betawi. Mereka merasa perusahaan dapat mengeruk keuntungan sebesar-besarnya sementara mereka hanya mendapati kampung halamannya tercemar. Dede, salah seorang kawan Rudy, bahkan langsung merasa cerita tersebut menegaskan nyatanya dominasi pendatang atas orang asli. “Bagaimana ceritanya orang asli kalah dengan pendatang?” tandasnya.

Kebetawian, dalam ilustrasi di atas, tidak serta-merta mengemuka kala orang-orang dari etnis bersangkutan termelaratkan secara ekonomi. Ia muncul ketika para pemuda, yang lantas tergabung dalam FBR, membayangkan kondisi mereka sebagai dampak dari keberadaan orang-orang luar yang secara maruk memperkaya diri di tanah mereka dan menyingkirkan mereka dari kampungnya sendiri. Batasan etnis itu sendiri, bahkan, nampak baru mengemuka ketika para pelaku membayangkan adanya pendatang-pendatang culas yang merampas hak mereka untuk hidup layak. Dengan abstraksi yang demikian, para pelaku dunia sosial nan beranekaragam susut menjadi tak lebih dari dua pihak. Yang menyingkirkan dan yang disingkirkan, yang merenggut dan direnggut. Ia menyelimuti kenyataan bahwa keterpurukan “kelompok asli” bersangkutan tak selamanya bersumber dari maksud buruk pihak-pihak asing melainkan dinamika sistemik yang tak digerakkan oleh satu-dua pihak belaka. Akan tetapi, logika

ini yang memungkinkan satu konsepsi diri yang pejal dan berorientasi untuk memulihkan kesetimpalan hubungan timbal-balik rampung. Situasi ini, saya percaya, tak hanya berlaku pada kasus FBR yang diteliti Laksana (Couteau, 2002; Davidson, 2008).

Dengan demikian, saya kira, kita tak bisa menampik arti dari klaim identitas asli dan kepemilikan primordial dalam mengonstitusi manuver-manuver kelompok identitas asli. Tentu saja, kita tak akan pernah bisa mengesampingkan perubahan tatanan yang mengizinkan munculnya ekspresi-ekspresi ini. Keberadaan kelompok semacam secara jelas diuntungkan dengan membeludaknya populasi muda yang tak terjamin secara sosial serta rentan kehidupannya dan desentralisasi yang membuka peluang aktor-aktor lokal untuk brebut penghidupan, jabatan, serta sumber daya (Kristiansen, 2003; Yasih, 2017). Kendati demikian, menyitir Foucault (1988), sebuah teknologi pengaturan yang mengorientasikan para pelaku dari dalam diri juga dibutuhkan seiring perubahan pada konstelasi eksternal tersebut. Narasi kepemilikan primordial, dalam hal ini, menyediakan dorongan moral dan perasaan keberartian yang diperlukan untuk keberlangsungan kelompok semacam serta membakukan batasan etnis sebagai kenyataan yang meyakinkan.

### **MORALITAS TIMBAL-BALIK DAN PERSONIFIKASI RELASI-RELASI IMPERSONAL**

Kita sudah melihat bagaimana ekspektasi moralistis akan adanya timbal-balik yang setara merupakan pemikat sekaligus pendorong bertindak yang kuat, dan memungkinkan politik identitas asli serta kepemilikan primordial memiliki bentuk sebagaimana yang kita jumpai hari-hari ini. Pertanyaan yang mungkin muncul pada titik ini adalah bagaimanakah asas timbal-balik ini pada dasarnya bekerja? Lantas, apakah asas timbal-balik yang menyangga manuver-manuver identitas asli berlaku sama dengan asas timbal-balik dalam kehidupan sosial lainnya?

Pertanyaan pertama, saya kira, dapat dijawab dengan merujuk tak lain pada kajian-kajian klasik dalam antropologi. Kajian paling diingat dalam bidang ini yang dilakukan dengan membandingkan pusparagam temuan dari masyarakat-masyarakat suku memperlihatkan bahwa kita senantiasa memiliki obligasi untuk mengembalikan apa

yang telah dihadiahkan kepada kita (Mauss, 1954, 4). Pemberian, bertentangan dengan pengertiannya sendiri, tak pernah benar-benar diberikan kepada penerimanya (Weiner 1992). Ia mempunyai kekuatan menagih orang untuk selalu mengembalikannya. Kajian-kajian perbandingan lebih jauh memperlihatkan bahwa asas ini mendikte kehidupan sosial secara meluas (Levi-Strauss, 1969; Sahlins, 1972). Dampak-dampaknya, khususnya bagaimana ia menentukan kedudukan sang pemberi dan sang penerima (Bourdieu, 1977; Parry, 1986; Munn, 1992), juga sangat menentukan dalam dinamika-dinamika kehidupan bersama.

Apa yang terjadi ketika obligasi ini tidak dijalankan atau dilanggar, pertanyaannya? Ketika sesuatu yang seharusnya merupakan milik seseorang justru direnggut dari pemilikinya? Keseimbangan akan dianggap terganggu (Rosaldo, 1977). Pihak yang tidak menerima apa-apa atau menjadi korban perampasan akan terdorong untuk memperoleh timbal-balik atas apa yang terlepas dari kepemilikannya (Sahlins, 1972). Pada beberapa tradisi masyarakat suku, ia bahkan memperoleh hak atau pembenaran untuk merenggutnya kembali (Hoskins 1987), termasuk dari pihak ketiga yang tak terlibat dalam dinamika timbal-balik bersangkutan (Barnes 1989).

Sejauh dari apa yang sudah terpapar dalam paper ini, nampak bahwa klaim-klaim kepemilikan primordial yang diajukan kelompok identitas asli memang dimungkinkan karena keberlakuan asas timbal-balik ini. Keakraban kita dengan bentuk pertukaran yang demikian melanggengkan pada diri kita kecenderungan untuk menyederhanakan relasi-relasi sosial yang bergulir sebagai hubungan timbal-balik antara dua pihak, dan klaim terenggutnya hak milik asli, yang memungkinkan para pelaku membedakan antara pihak perampas dan korban serta bertindak atas nama orang asli yang dizalimi, tak lain, merupakan penyederhanaan terhadap kompleksitas tatanan sosial yang dimungkinkan oleh kecenderungan kita tersebut. Hanya saja, ada satu kejanggalan yang tak sebaiknya luput dari perhatian kita. Pada fenomena-fenomena yang menyita perhatian para antropolog, logika ini melingkupi hubungan di antara insan individual. Namun, pada manuver-manuver kelompok identitas asli, kita melihat asas ini diberlakukan oleh para aktornya di antara anasir-anasir abstrak. Perusahaan, negara, maupun pendatang yang

sebenarnya sangat majemuk acap diperlakukan bak satu insan individual. Diri, yang tak selalu menjadi subjek langsung dari perlakuan timbal-balik yang tidak sepadan, juga diperlakukan seolah ia satu individu yang sama dengan mereka mengalaminya langsung.

Dalam tajuk salah satu artikel *Kalimantan Review*, sebuah majalah yang terbit sejak 1992 dan dikenal sebagai media alternatif yang menyuarakan perlawanan serta pergerakan masyarakat Dayak (Davidson, 2008), misalnya. Artikel bersangkutan mengulas kekecewaan warga Kampung Rasuk terhadap perusahaan sawit yang beroperasi di wilayah mereka. Apakah bunyi tajuknya? “Perusahaan Tertawa, Rakyat Terjerat.” Perusahaan di sini diperlakukan seakan manusia yang dapat merespons secara sentimental kejadian emosional yang dilandakannya kepada insan lainnya, dan kita jelas dapat mengatakannya tak lebih dari sebuah pengumpamaan. Personifikasi semacam sangat lazim kita jumpai pada majalah ini. Jabatan seperti “spekulan” dan “elite” maupun institusi serta tempat seperti “negara” dan “perkebunan,” kendati jelas-jelas tak merujuk kepada individu manusia tertentu, diperlakukan tak ada bedanya dengan manusia. Pihak subjek yang dirampas pun, terlepas dari keberagaman identitasnya, dibayangkan dengan satu citra menggeneralisasi bahwa mereka semua insan kelahiran daerah setempat yang melarat akibat kehilangan tanah yang sejatinya milik mereka. Lahan mereka direbut oleh kekuatan asing dari luar daerah dengan cara-cara culus.

Kendati demikian, penyederhanaan ini memiliki dampak yang tidak bisa disederhanakan. Pengumpamaan-pengumpamaan antropomorfis tersebut adalah yang memungkinkan advokasi hak-hak masyarakat Dayak dilakukan melalui *Kalimantan Review*. Ia memungkinkan baik penulis maupun pembacanya merasa tersentuh serta geram dengan membentangkan imajinasi adanya insan yang secara licik meraup kenikmatan di atas penderitaan insan lainnya. Ia menjelmakan kerentanan-kerentanan sosial yang dipantik oleh kemelut-kemelut struktural dan historis menjadi ketidakadilan dalam relasi timbal-balik di antara dua pihak. Jejaring ruwet hubungan di antara para aktor, institusi, serta aturan menjadi terabaikan, tetapi, pada saat yang sama, kenestapaan yang dialami pihak diri menjadi sesuatu yang bisa diselesaikan sekaligus harus disikapi. Untuk memulihkan kedudukan asli yang berdaulat

dari kelompok asli sekaligus keseimbangan asali dari hubungan sosial yang ada, apa yang mesti dilakukan para pelaku adalah menagih pertanggungjawaban kepada pihak yang telah merampas hak miliknya.

Keampuan dari pengumpamaan relasi-relasi impersonal dengan moralitas interpersonal ini, setidaknya dalam memancing sentimen, rekognisi, serta tindakan para pelaku yang terlibat, menjadikannya sesuatu yang secara wajar akan kita jumpai dalam artikulasi-artikulasi kelompok-kelompok identitas asli. Kita akan menemukannya diperformakan melalui manuver-manuver kelompok identitas asli yang sudah kita singgung. Kini, mari kita cermati pernyataan petinggi adat suku Dayak yang dicatat Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM) terkait perlakuan militer kepada mereka pada masa Orde Baru:

saya selalu bertanya kepada Tuhan dalam pikiran dan doa-doa saya setiap hari. Mengapa Tuhan menciptakan gunung-gunung batu, tanah yang subur dan hutan yang indah di daerah suku Dayak? Apakah karena gunung-gunung batu, tanah yang subur, hutan yang indah yang kaya dengan sumber mineral itu yang menarik perusahaan, ABRI, pemerintah dan orang-orang luar datang ke sini dan mengambilnya demi kepentingan mereka dan membiarkan kami menderita? Dan karena itu, kami orang-orang Dayak harus ditekan, ditangkap, dan dibunuh tanpa alasan? Jika alasan itu yang kamu maksudkan lebih baik musnahkan kami, enyahkan kami agar kalian bisa mengambil dan menguasai semua yang kami miliki. (Kasim, 1998, vii)

Dalam pernyataan tersebut, sang tetua adat menyederhanakan pusparagam aktor yang meliputi perusahaan, ABRI, pemerintah, para migran, serta orang-orang Dayak menjadi dua kelompok. Orang asli setempat yang dieksploitasi dan orang-orang luar yang menikmati penderitaan mereka. Tindakan, skema, serta intrik “para perampas” pun alih-alih terpapar secara aktual dan terperinci sekadar tergambar sebagai “perenggutan.” Menariknya, inilah artikulasi yang mempunyai daya untuk memobilisasi simpati sekaligus menggerakkan aktor-aktor untuk memulihkan hak asali warga Dayak. Fakta bahwa pernyataan bersangkutan dicatat dan diketengahkan dalam publikasi sebuah lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang cukup mempunyai nama di bidang advokasi, saya kira, membenarkan poin ini dengan sendirinya. Pun

bila kita periksa lebih saksama ekspresi-ekspresi LSM yang bergelut memperjuangkan masyarakat adat, bukan hal yang sulit untuk menemukan bahwa perhatian serta advokasi mereka berpijak tak lain pada gambaran penduduk asli sebagai pihak yang termarginalisasi dalam pembangunan (Sangaji 2007).

## **DARI PENGUMPAMAAN MENJADI TATANAN**

Konsekuensi lebih jauh dari pengumpamaan ini adalah para aktor lantas akan menyesuaikan dan menata kompleksitas kehidupan sosialnya dengan relasi yang dibayangkan seharusnya bergulir di antara personifikasi-personifikasi “kelompok asli” dan “kelompok perampas” tersebut. Pada saat ia diterima oleh para aktor, insan khayali, yang mewakili sekaligus menyederhanakan kelompok-kelompok yang terlibat, akan menduduki pikiran kala hubungan di antara mereka dibayangkan dan para aktor harus bertindak berdasarkan imajinasi ini. Betapapun mereka dirugikan dengan diskursus bersangkutan, pihak-pihak yang dianggap “insan perampas” tak bisa mengabaikan tuntutan-tuntutan insan asli serta para advokatnya. Mereka yang dianggap merupakan insan asli, betapapun pada awalnya mereka tak merasakan marginalisasi dari sang perampas, akan terpicat untuk membawakan dirinya sebagai orang asli yang tersingkirkan karena dengan mengaktualisasikan diskursus tersebut melalui lelakunya mereka akan memperoleh kesempatan untuk pengakuan-pengakuan sosial yang berarti. Hubungan, aturan, serta dinamika sosial menjadi digulirkan dalam keterpautannya dengan batasan-batasan yang disediakan oleh diskursus ini.

Gambaran dari apa yang saya sampaikan ini mengemuka dengan kentara pada studi Laure d’Hondt (2011) di Kao-Malifut, Halmahera, Maluku Utara tahun 2009. Wilayah ini merupakan daerah eksploitasi sebuah perusahaan tambang, Nusa Halmahera Minerals (NHM). Konflik mengemuka dan berlarut-larut di Kao-Malifut ini sejak NHM memulai operasi mereka pada 1990-an. Kendati demikian, konflik yang mengemuka sebelum tahun 2003 berkisar di persoalan alokasi pekerjaan yang tak imbang antara dua etnis dominan yang bermukim di daerah ini. Pada tahun 2002, LSM mendatangi orang-orang setempat dan menyadarkan mereka bahwa mereka memiliki hak adat atas tanah yang ditempati oleh NHM. Semenjak 2003, tuntutan masyarakat terhadap

perusahaan untuk kompensasi selalu diiringi dengan klaim tanah yang ditempati merupakan tanah adat mereka.

Pada waktu d'Hondt mewawancarai sejumlah desa, ia mendapati bahwa kesadaran ihwal hak warga mereka atas tanah adat tidak tersebar merata di antara para penduduk. Banyak yang meyakini bahwa NHM telah melanggar hak mereka, tak pernah meminta izin untuk penggunaan tanah adat mereka, serta membayarkan kompensasi yang terlalu sedikit. Namun, sebagian yang lain merasa bahwa mereka tak memiliki keterikatan dengan tanah di mana NHM melangsungkan aktivitasnya. Mereka menegaskan dengan mengatakan bahwa sejak meninggalkan agama nenek moyangnya mereka tidak pernah lagi pergi ke sana untuk melangsungkan ritual-ritual lagi. Ada pula yang mengatakan bahwa tanah yang diambil oleh NHM bukanlah tanah adat melainkan milik pribadi seseorang yang sudah mendapatkan ganti rugi dari perusahaan. Situasi ini nampaknya mengisyaratkan bahwa kesadaran akan hak adat atas tanah bukanlah sesuatu yang terberi di antara desa-desa Kao-Malifut. Salah satu pemuka desa bahkan menyampaikan, "jujur saja, kami tidak tahu banyak tentang hak kami atas tanah adat sampai kemudian pada 2002 ada dua LSM dari Ambon datang menyadarkan kami akan hak kami itu."

Terlepas dari kesimpangsiuran kesadaran perihal hak adat ini, dana CSR meningkat secara dramatis pada kurun yang menentukan ini. Dari tahun 2003 ke 2007, NHM meningkatkan dana sumbangannya kepada masyarakat hingga lebih dari 1.000 persen. Memang, gerakan-gerakan yang memprotes keberadaan NHM tak hanya terdiri dari masyarakat. Gerakan ini didukung pula oleh kelompok orang-orang yang dipecah oleh perusahaan serta didukung oleh koalisi LSM yang mempunyai jaringan nasional dan gusar dengan dampak lingkungan dari operasi perusahaan. Akan tetapi, terlepas gerakan menuntut perusahaan dipicu isu pencemaran, ketidakadilan, serta perambahan lahan secara simultan, perhatian orang-orang paling pertama terpaku kepada bayangan bahwa di Maluku Utara sebuah perusahaan multinasional telah melakukan pelanggaran terhadap hak-hak orang-orang asli. Koran-koran nasional pada tahun 2002-2003, ambil saja, meliputi kekisruhan ini dengan bingkai NHM telah mencemari tanah dan merambah tanah adat Kao-Malifut. Apa yang menyeruak

paling pertama sekaligus menjadi perekat berbagai aktor serta gerakan mencari keadilan di Kao-Malifut adalah wacana hak komunitas asli yang terlanggar.

Di sini, saya kira, kita tak hanya menjumpai warga lokal dan LSM memanipulasi keterikatan warga dengan lahan untuk memperoleh kesempatan dan akses strategis. Apakah yang sebelum itu memungkinkan kelompok identitas asli memberdayakan diri dengan membawakan diri mengenakan simbol-simbol keaslian? Imajinasi orang lokal sebagai pemilik asli yang harus melindungi diri dari perampasan orang luar, yang jelas-jelas baru merebak setelah diperkenalkan belakangan, direkognisi sebagai gambaran akan kenyataan yang berlaku oleh para aktor dan berlaku sebagai struktur sosial baru yang harus dipatuhi. Perusahaan harus menanggapi tuntutan-tuntutan warga yang mengedepankan diri dengan atribut-atribut lokal, terlepas tuntutan-tuntutan tersebut berangkat dari narasi yang sama sekali baru diperkenalkan. Lewat klaim-klaim kepemilikan asalnya, media massa maupun jejaring sosial yang lebih luas merekognisi keberadaan mereka. Keberlakuan struktur naratif menjadi struktur sosial inilah yang menyediakan kesempatan kepada para warga untuk memberdayakan diri dengan mengedepankan klaim-klaim keaslian.

Tentu saja, kita tak bisa menampik bahwa kesempatan-kesempatan memperluas jejaring sosial merupakan pancingan yang sangat mengundang bagi para aktor untuk memberdayakan identitas aslinya. Kesempatan-kesempatan semacam ini melecut warga untuk mereproduksi narasi kepemilikan asli melalui tindakan-tindakannya menunaikan kepentingannya dalam formasi sosial yang ada. Gambaran dari kondisi ini biasanya terasa kentara pada pengamatan terhadap masyarakat yang baru mengenal diskursus masyarakat adat. Di antara orang-orang Wana yang baru mengenal diskursus masyarakat adat melalui LSM, satu pengalaman transformatif yang meyakinkan mereka untuk merengkuh identitasnya sebagai masyarakat adat adalah pengakuan yang mereka peroleh dari Wakil Bupati Kabupaten Morowali. Sang Wakil Bupati, dalam perjumpaannya dengan perwakilan masyarakat adat di kabupatennya, berjanji akan menyediakan apa yang dibutuhkan oleh orang-orang asli. Ia juga menegaskan secara langsung kepada perwakilan orang-orang Wana

yang selama ini dimarjinalisasikan karena tidak memiliki agama bahwa kepercayaan mereka tidak akan mempengaruhi komitmennya untuk memenuhi kebutuhan mereka (Grumbles, 2016).

Kita pun bisa berargumentasi bahwa identitas asli diinkorporasi secara meluas di antara kelompok-kelompok “penjaga keamanan” lantaran kemampuan diskursus kepemilikan asli ini menyampaikan arti dari tindakan-tindakan kekerasan yang mereka bawakan—bahwa transgresi-transgresi mereka merupakan dampak wajar dari tersingkirnya mereka dari tanah mereka sendiri. Kala diwawancara Bakker (2015), seorang pimpinan Dewan Adat Dayak Kalimantan Timur sempat membanggakan bahwa mereka merupakan satu dari segelintir kelompok yang aspirasinya didengarkan oleh negara. Negara, menurutnya, tidak akan menghiraukan LSM-LSM yang menuntut mereka agar memperhatikan nasib orang miskin. Namun, bila pihak DAD yang bergerak, negara akan memperhatikan. “Mereka [negara] mendengarkan kami,” imbuh sang pimpinan.

Kendati demikian, fakta-fakta ini tetap tidak dengan sendirinya menegaskan bahwa pertimbangan pragmatis para aktor merupakan pendorong utama praktik-praktik ini. Kita harus mempertimbangkan pula bahwa struktur yang langgeng dalam konteks-konteks tersebut, yang lantas menata relasi-relasi yang ada serta memungkinkan tindakan atas nama keaslian mendapatkan insentifnya, terbentuk berdasarkan sensibilitas moral para pelaku. Keberadaan aktor-aktor yang menyiasati identitas orang terampas untuk agenda politik pribadinya tidak mengecilkan arti dari kecenderungan manusiawi kita untuk membayangkan situasi sosial yang lebih kompleks dalam skema moralitas timbal-balik. Pada praktiknya, tak sedikit pihak yang terpicat masuk dalam arena diskursus hak masyarakat asli atau adat serta lantas mereproduksinya, misal media massa, karena kemampuan narasi yang berkembang membangkitkan perasaan empati. Sentimentalitas moral, artinya, menjadi aspek yang juga konstitutif untuk keberguliran fenomena yang tengah kita kaji.

Lebih jauh, pihak yang kepentingannya dirugikan oleh diskursus kepemilikan primordial pun tak dapat menafikan imajinasi ini dengan enteng. Upaya pihak-pihak yang dikelompokkan sebagai insan perampas dari luar untuk menampik

hak asli orang lokal serta mengafirmasi bahwa merekalah yang memiliki hak atas lahan yang mereka tempati, katakanlah, tidak dilakukan dengan menggugat kebenaran atau kemasukakalan dari diskursus yang serba menggeneralisasi tersebut. Apa yang acap dilakukan adalah melekatkan para penduduk lokal dengan stereotip orang asli malas (Alatas, 1972; Dove, 2002). Artinya, “para pendatang” mengakui, memang, “orang-orang asli” ini memiliki lahan yang mereka mukimi. Akan tetapi, karena tidak mengelola lahan tersebut dan menyia-nyiaikan hak asli mereka tersebut, mereka tidak memiliki hak atas kekayaan yang bisa diperoleh darinya.

Saya sendiri berkesempatan menjumpai bagaimana manuver diskursif ini bekerja ketika meneliti kantung komunitas Buton di Pulau Seram. Orang-orang Buton tidak dapat melepaskan label pendatang meski sudah berdiam di tempatnya selama tiga generasi. Identitas yang dipaksakan kepada mereka dari luar ini sehari-harinya menghadapkan mereka dengan ketakutan dapat diusir oleh orang asli sewaktu-waktu, diskriminasi dalam pembagian bantuan-bantuan sosial, maupun perasaan direndahkan pada kesempatan-kesempatan tertentu. Dalam situasi inilah, citra orang asli yang malas mencuat sebagai wacana yang menandingi klaim kepemilikan primordial tanpa menolaknya mentah-mentah melainkan membangun logika baru di atas logika yang sudah diberlakukannya. Wacana tandingan ini memuat perbandingan antara dua hasil personifikasi baru—orang asli yang tak perlu melakukan apa-apa dan tinggal hidup dengan menikmati hak terberinya dengan pendatang yang berjerih payah untuk dapat hidup dan mengusahakan tanah yang sekarang mereka diami. Pengontrasan ini bekerja dengan asas moralitas timbal-balik yang sama dengan wacana identitas asli. Hanya saja, dengan menambahkan bahwa kerja dan jerih payah merupakan penentu hak yang dimiliki para insan, wacana tandingan ini dapat menandakan bahwa pihak yang dirampas haknya justru tak lain dari para pendatang. Para perampas, yang serakah, semaunya sendiri, dan keberadaannya mengundang kegeraman, adalah orang-orang asli.

Situasi-situasi yang terpapar pada subbab ini, saya kira, kian menggambarkan bahwa ekspektasi moral dan personifikasi yang dibangun di atasnya tidak bisa dipisahkan dari manuver-manuver identitas asli di Indonesia pasca-Orde Baru. Satu

hal yang sangat kentara adalah kecenderungan-kecenderungan ini pun menstrukturkan realitas sosial yang dihadapi para aktor. Ia tak pernah sekadar menjadi dalih melainkan juga menjadi sandaran formasi sosial khas yang aturan-aturannya harus dipatuhi para aktor bila mereka ingin merealisasikan kepentingannya. Pada titik tersebut, artinya, ia memaksa, mengekang, pun memberdayakan dan menggerakkan para aktor yang terlibat di dalamnya. Karenanya, kita mungkin perlu mempertimbangkan apa yang pernah disampaikan Latour (2003) pada satu waktu. Wacana bukanlah hal yang berada di ekstrem lain dari “dunia riil.” Imajinasi yang dibangun dari kecenderungan moral serta abstraksi para pelaku, dalam hal ini, merupakan bagian esensial dari manuver-manuver riil kelompok identitas asli.

## PENUTUP

Dalam bukunya yang tersohor, Benedict Anderson (1983) pernah menandakan bahwa apa yang menggerakkan pusparagam drama sosial-politik pada abad ke-20 adalah afiliasi para insan di negara-negara dengan satu komunitas terbayang. Mobilisasi jutaan orang untuk satu tujuan, termasuk pemusnahan jutaan orang yang dianggap bagian dari komunitas lainnya, menurutnya, dimungkinkan oleh gagasan yang lebih akrab dengan sebutan nasionalisme ini. Mengapa dibayangkan? Komunitas ini melibatkan insan yang sangat banyak jumlahnya. Para anggotanya dipastikan tak akan pernah berjumpa langsung dengan semua anggota lainnya. Mereka, karenanya, tak punya pilihan selain membayangkan satu wajah ketika harus membayangkan jutaan wajah anggota komunitas lainnya.

Apa yang dikaji oleh Anderson, tentu saja, merupakan fenomena yang berbeda dari subjek tulisan ini. Namun, baik komunitas bangsa maupun komunitas identitas asli, keduanya merupakan imajinasi hasil personifikasi, penyeragaman, serta penyederhanaan kompleksitas yang nyata. Dan bila faktanya perasaan kebangsaan telah mengubah lanskap sosial secara masif dengan mengikat, memobilisasi, serta menciptakan struktur yang diindahkan sedemikian banyak insan, maka tidak ada alasan bagi kita untuk meragukan potensi dari bahasa. Pengumpamaan, sejauh yang telah saya paparkan dalam paper ini, memungkinkan orang-orang tergugah sekaligus

terlibat dalam sebuah drama yang sebelumnya tak ada sangkut-pautnya dengan mereka. Ia mengimbuhkan makna dalam persengketaan penguasaan, situasi kerentanan hidup dan membingkainya hingga tampak mengundang bagi banyak pelaku untuk meresponsnya. Lantas, pada saat semua aktor dalam medan bersangkutan menerima pengumpamaan bersangkutan, ia akan berlaku sebagai logika bagaimana kehidupan sosial dijalankan. Norma, aturan, lembaga akan dibangun di atas logika yang sejatinya fiktif ini.

Lebih jauh dari apa yang disampaikan Anderson, dalam menyelidiki manuver-manuver identitas asli, saya kira, kita juga perlu mempertimbangkan secara lebih serius dampak dari dinamika intuisi moral. Pengumpamaan-pengumpamaan yang bergulir dibangun di atas intuisi yang selalu mendorong insan manusia untuk mencapai hubungan timbal-balik yang setara dengan insan lainnya. Hanya berkat membayangkan kelompok-kelompok yang ada sebagai insan yang merenggut atau direnggut haknya dan kompleksitas hubungan yang ada sebagai drama perampasan, para aktor menjadi mungkin untuk memiliki motivasi bertindak yang kuat serta riil, entah sentimen yang melecutnya adalah perasaan marah atau iba. Sebagaimana yang pernah disampaikan Giambattista Vico yang akrab dianggap sebagai pemikir konstruktivisme awal mula, “*homo non intelligendo fit omnia*” (Vico, 1968, 405). Artinya, manusia menjadi patokan untuk memahami semuanya karena ketidapkahamannya atas semua yang berlangsung.

## PUSTAKA ACUAN

- Acciacoli, Gregory Lawrence. (2001). “Memberdayakan Kembali ‘Kesenian Totua’: Revitalisasi Adat Masyarakat To Lindu di Sulawesi Tengah.” *Antropologi Indonesia*, 65, 60-83.
- Anderson, Benedict. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Bakker, Laurens dan Sandra Moniaga. (2010). “The Space between: Land Claims and the Law in Indonesia.” *Asian Journal of Social Science*, 38, 187–203.
- Bakker, Laurens. (2015). “Illegality for the General Good? Vigilantism and Social Responsibility in Contemporary Indonesia.” *Critique of Anthropology*, 35, 78–93.

- \_\_\_\_\_. (2016). "Organized Violence and the State: Evolving Vigilantism in Indonesia." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 172, 249–277.
- Barnes, R. H. (1989). "Barter and Money in an Indonesian Village Economy." *Man*, 23, 399-418.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, David dan Ian Wilson. (2007). "Ethnicized Violence in Indonesia: The Betawi Brotherhood Forum in Jakarta." *Nationalism and ethnic politics*, 13, 367-403.
- Couteau, Jean. (2002). "Bali: Crise en Paradis." *Archipel*, 64, 231–54.
- D'Hondt, Laure. (2011). "Konflik Pertambangan di Maluku Utara: Mencari Keadilan di antara Keuntungan, Identitas Adat, dan Lingkungan." Dalam *Akses terhadap Keadilan: Perjuangan Masyarakat Miskin dan Kurang Beruntung untuk Menuntut Hak di Indonesia*, disunting oleh Ward Berenschot, 197-216. Jakarta: HuMa Jakarta; Van Vollenhoven Institute, Leiden University; KITLV Jakarta; Epistema Institute.
- Davidson, Jamie S. (2008). "Violence and Displacement in West Kalimantan." Dalam *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*, disunting oleh E. E. Hedman, 61-85. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program.
- Dove, Michael. (2002). "Representations of the 'Other' by Others: The Ethnographic Challenge Posed by Planters' Views of Peasants in Indonesia." Dalam *Transforming the Indonesian Uplands*, disunting oleh Tania Murray Li, 201-228. Amsterdam: Hardwood Academic Publishers.
- Durkheim, Emile. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Fealy, Greg. (2008). *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self." Dalam *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, disunting oleh Martin Luther, Huck Gutman, dan Patrick H. Hutton, 16-49. The University of Massachusetts Press: Amherst, 1988.
- Grumbly, Anna-Teresa. (2016). *The Construction of Marginality among Upland Groups in Indonesia: The Case of the Wana of Central Sulawesi*. Disertasi Doktoral bidang Etnologi, Universitas Koln.
- Hadiz, Vedi. (2010). *Localising Power in Post-Authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*. Stanford: Stanford University Press.
- Henley, David dan Jamie S. Davidson. (2007). "Introduction: Radical Conservatism – The Protean Politics of Adat." Dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*, disunting oleh David Henley dan Jamie S. Davidson, 1-49. London: Routledge.
- Kasim, Ifdhal. (1998). "Pelanggaran HAM oleh Perusahaan Multinasional." *Merana di Tengah Kelimpahan*, disunting oleh Dianto Bachriadi. Jakarta: ELSAM.
- Keesing, Roger M. (1989). "Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific." *The Contemporary Pacific*, 1, 19-42.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Kristiansen, Stein. (2003). "Violent Youth Groups in Indonesia: The Cases of Yogyakarta and Nusa Tenggara Barat." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 18, 110-138.
- Krober, Alfred L. (1923). "The Superorganic." *American Anthropologists*, 19, 162-213.
- Laksana, Grace Tjandra. (2008). Urban Youth, "Marginalization and Mass Organization: Involvement in The Betawi Brotherhood Forum in Jakarta." Research Paper, Institute of Social Studies.
- Latour, Bruno. (2003). "The Promises of Constructivism." Dalam *Chasing Technology: Matrix of Materiality*, disunting oleh Don Ihde, 27-46. Indiana: Indiana University Press.

- Levi-Strauss, Claude. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Li, Tania Murray. (2000). "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot." *Comparative Studies in Society and History*, 42, 149-179.
- \_\_\_\_\_. (2001). "Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone." *Modern Asian Studies*, 35, 645-676.
- Mauss, Marcell. (2002). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Moniaga, Sandra. (2007). "From Bumiputera to Masyarakat Adat: A Long and Confusing Journey." Dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*, disunting dalam Jamie S. Davidson dan David Henley, 275-294. London: Routledge.
- Munn, Nancy. (1992). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham: Duke University Press.
- Noor, Farish A. (2012). "The Forum Betawi Rempug (FBR) of Jakarta: An Ethnic-Cultural Solidarity Movement in a Globalising Indonesia." RSIS Working Paper.
- Parry, Jonathan. (1986). "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'." *Man*, 21, 453-473.
- Rosaldo, Michelle. (1977). "Skulls and Causality." *Man*, 12, 168-70.
- Sahlins, Marshall. (1972). *Stone Age Economics*. London: Routledge.
- Sangaji, Arianto. (2007). "The Masyarakat Adat Movement in Indonesia: A Critical Insider's View." Dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*, disunting oleh David Henley dan Jamie S. Davidson, 319-336. London: Routledge.
- Santikarma, Degung. (2003). "The Model Milita: A New Security Force In Bali Is Cloaked In Tradition." *Inside Indonesia*, 73.
- Steinebech, Stefanie. (2013). "Today We Occupy the Plantation – Tomorrow Jakarta': Indigeneity, Land and Oil Palm Plantations in Jambi." Dalam *Adat and Indigeneity in Indonesia Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*, disunting oleh Brigitta Hauser-Schäublin, 63-79. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Tasanaldy, Taufiq. (2012). *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Tyson, Adam. D. (2010). *Decentralization and Adat Revivalism in Indonesia: The Politics of Becoming Indigeneous*. London: Routledge.
- Vico, Giambattista. (1968). *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yasih, Diatyka Widya Permata. (2017). "Jakarta's Precarious Workers: Are They a 'New Dangerous Class?'" *Journal of Contemporary Asia*, 47, 1-19.