

**PERLUASAN DAN HUBUNGAN KEKUASAAN DI DESA
MASYARAKAT HUKUM ADAT SAIBATIN,
LAMPUNG, INDONESIA**

ISKANDAR SYUKUR

**FAKULTI SASTERA DAN SAINS SOSIAL
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

**PERLUASAN DAN HUBUNGAN KEKUASAAN DI DESA
MASYARAKAT HUKUM ADAT SAIBATIN,
LAMPUNG, INDONESIA**

ISKANDAR SYUKUR

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**FAKULTI SASTERA DAN SAINS SOSIAL
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2016

UNIVERSITI MALAYA
PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama : **ISKANDAR SYUKUR**
No Pendaftaran/Matrik : **AHA 090026**
Nama Ijazah : **DOKTOR FALSAFAH**
Tajuk Disertasi : **PERLUASAN DAN HUBUNGAN KEKUASAAN DI
DESA MASYARAKAT HUKUM ADAT SAIBATIN,
LAMPUNG, INDONESIA**
Bidang Penyelidikan : **Sosiologi Politik**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa pengasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh, 23 Mac 2016

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh,

Nama : Dr. Noor Sulastry Yurni Ahmad
Jawatan : Penyelia/Pensyarah, Jabatan Antropologi
Sosiologi, Fakulti Sastera dan Sains Sosial

ABSTRAK

Objektif kajian dalam penyelidikan ini adalah (1) mengenalpasti pemimpin adat yang dapat menguasai politik tempatan desa pada masa Reformasi sehingga ia menjadi kepala desa. (2) Menganalisis hubungan kekuasaan yang terbina antara kepala desa tersebut dan para pemimpin adat pada desa yang berkenaan. (3) Menganalisis kewujudan para pemimpin adat dalam desa yang berkenaan pada masa Reformasi ini. Kajian ini dilakukan terhadap masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* di desa Banjar Negeri, Kabupaten Pesawaran, Provinsi Lampung, Indonesia. Data dikumpulkan melalui cara temubual, pemerhati ikut serta, dan dokumentasi. Teknik pemeriksaan kesahihan data menggunakan teknik triangulasi, sedangkan analisis data menggunakan analisis kualitatif. Hasil daripada penyelidikan ini menunjukkan bahawa (1) Pemimpin adat yang dapat menguasai politik tempatan sehingga menjadi kepala desa adalah pemimpin adat yang telah memiliki sumber kekuasaan lebih banyak di luar adat, seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial, daripada sumber kekuasaan dalam adat. (2) Hubungan kekuasaan antara kepala desa (berasal daripada salah satu pemimpin adat) dan para pemimpin adat yang lainnya dalam desa berkenaan terjalin kurang saling bekerjasama. Hal ini tercermin daripada pelaksanaan kekuasaan yang dibina oleh kepala desa tertumpu pada sekumpulan orang tertentu sahaja yang berdasarkan pada hubungan kekerabatan dan kekeluargaan. Pada sisi yang lain, para pemimpin adat membentuk kekuatan politik tandingan sebagai respons terhadap pelaksanaan kekuasaan tersebut. Sebahagian pemimpin adat yang lain memberikan respons sikap pesimis dan kurang simpati. (3) Berdasarkan pada hubungan kekuasaan tersebut, kewujudan pemimpin adat khasnya pada desa masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* masih nampak tersingkirkan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa (masih sama dengan masa Orde Baru) sekalipun kepala desa yang berkenaan

berasal daripada salah satu pemimpin adat yang ada. Untuk mewujudkan hubungan kekuasaan yang saling bekerjasama, diperlukan tindakan-tindakan yang jelas yang berhubungkait dengan struktur dan aktor/*agent*. Tindakan yang berhubungkait dengan struktur adalah mendorong pemerintah tempatan mewujudkan hukum/peraturan yang mengakui masyarakat hukum adat *saibatin* dan menubuhkan organisasi yang kuat, yang boleh menyatukan para pemimpin adat *saibatin* dan boleh merubah modal sosial menjadi modal politik. Tindakan yang berhubungkait dengan aktor/*agent* iaitu memberikan politik pemberdayaan kepada para pemimpin adat supaya mampu menghadapi perubahan politik dan kebijakan.

Kaca Kunci: Pemimpin Adat, Kepala Desa, Perluasan, dan Hubungan Kekuasaan.

ABSTRACT

The objective of this research is to (1) identify *adat* leaders who could dominate local politics (in the village) at the time of the Reformation until he became head of the village. (2) To analyze power relations that have been developed between the head of village and *adat* leaders in the village concerned. (3) To analyze the existence of *adat* leaders in the village concerned at the time of the Reformation. The study was conducted on *adat* community of Lampung *saibatin* at Banjar Negeri village, Pesawaran regency, Lampung province, Indonesia. Data were collected through interviews, observation, and documentation. The validation checks of data used the technique of triangulation, whereas the analysis of data used the qualitative analysis. The results of the research in showing that (1) *adat* leaders, who could dominate local politics (in the village) at the time of the Reformation until he became head of the village, who has more power sources outside *adat*, such as having ability to lead and the ability to build social relationships, than the power sources inside the *adat*. (2) The power relationship between the head of the village (he is one of *adat* leaders) and other *adat* leaders in the village concerned is not in the form of cooperation. This is reflected from the exercise of power built by the head of village is controlled by a certain group of people based on kinship and family ties. On the other hand, *adat* leaders form political strength unparalleled in response to the exercise of power. Some other *adat* leaders respond pessimism and lack of sympathy. (3) Based on that kind of power relations, the existence of *adat* leaders in the village of *adat* community, particularly in the *adat* community of Lampung *saibatin*, is still knocked out in ruling the village (it was the same with the New Order time) even the head of village is derived from one of the existing *adat* leaders. To create a unifying power relations between the head of village and *adat* leaders in the form of cooperation, the action is needed with respect to

the structure and actor/agent. The action associated with the structure is pushing the local government to establish regulation that recognizes and respects the existence of *saibatin adat* community and building a strong organization, which is able to bring *adat* leaders together and is able to convert social capital into political capital. While the action is related to the *adat* leaders as actors/agents is giving them political empowerment until they are able to encounter political and policy changes.

Key Words: *Adat* Leaders, Head of Village, Expansion and Power Relations.

University of Malaya

PENGHARGAAN

Alhamdulillah, segala puji hanya bagi Allah SWT., atas rahmat dan hidayahNya yang telah diberikan selama penyelidikan ini sehingga akhirnya tesis ini terselesaikan. Berkat Allah melalui sokongan daripada hamba-hamba Allah yang ikhlas dan tulus dalam membantu pengkaji sehingga boleh menamatkan penyelidikan ini.

Pertama-tama, pengkaji merakamkan setinggi-tingginya penghargaan kepada penyelia saya, Dr. Noor Sulastry Yurni Ahmad yang telah bertungkus lumus atas waktunya, tenaganya dan pengetahuannya yang dicurahkan selama proses ini. Beliau selalu memberi sokongan dan bimbingan agar saya boleh segera menyelesaikan tesis ini dengan baik. Saya merakamkan penghargaan setinggi-tingginya pula kepada Prof. Dr. Afrizal, MA., Prof. Dr. Mohd. Fuad Mat Jali dan Prof. Madya Dr. Juli Edo. Kepada yang Berbahagia Prof. Dr. Md Sidin Bin Ahmad Ishak, Prof Madya Dr. Shanthi Thambiah dan Prof. Datin Dr. Noorhanum Abd. Wahab yang telah memberikan sokongan kepada pengkaji selama ini.

Kepada yang terhormat Prof. Dr. H.Moh. Mukri, M.Ag, Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung, dan Prof. Dr. H. Suharto, SH., MH., Dekan Fakulti Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung yang telah memberikan izin dan sokongan untuk belajar di Universiti Malaya.

Setinggi-tingginya pula penghargaan kepada Prof. Madya Dr. Malini Ratnasingam, Puan Rozita, Puan Azlina Binti Rasip, Puan Faridah dan Tuan Zuhri yang telah banyak memberikan sokongan supaya tesis ini dapat diselesaikan dengan baik.

Tidak dilupakan terima kasih kepada senior dan para sahabat seperjuangan dalam menimba ilmu di Malaysia iaitu Dr Fadil Nurdin, Mursalin Magangka, Firman Maulana, Ari Ganjar Herdiansyah dan Nurhayati.

Saya berhutang budi pula dengan rakan-rakan yang berada di Lampung, Indonesia, yang selalu mencuba membantu dengan apapun yang boleh dilakukan. Untuk Prof. Dr. Damrah Khair, MA., Prof. Dr. Fauzi Nurdin, M.Si, Dr. Khairuddin Tahmid, MH. dan Dr. Wagianto, M.H., semoga kita boleh tetap bertukar fikiran dan berdiskusi.

Tentunya pula untuk keluarga besar saya di Lampung. Saya berterima kasih kepada kakak-kakak saya yang tercinta iaitu Halimah Syukur, Nurma Syukur, Maimun Syawkat, Nunsuri Syukur, Luthfiah Syukur atas do'a dan sokongan mereka yang selalu menyertai saya. Kepada yang tercinta istri saya, Nurlailawati, S.PdI, dan anak-anak saya, Freya Nazera, Rodzan, Rusydi, dan Faeyzan, yang selalu setia, sabar dan tak henti-hentinya pula berdo'a untuk mendapat hal yang terbaik buat saya. Terakhir, saya haturkan ribuan terima kasih kepada orang tua tercinta, ayahanda Abdul Syukur Bin Thoyyib (Allah Yarham) dan Ibunda Sumiyati Binti Sulaiman (Allah Yarham) untuk segala perhatian, nasihat, dan kasih sayang. Selama mereka masih hidup telah memberikan sokongan yang sangat luar biasa dalam bentuk apapun untuk melihat saya berjaya. Semoga segala amal mereka berdua diterima dan segala kesalahannya diampuni oleh Allah, amin. Sekali lagi terima kasih tak terhingga untuk semuanya.

JADUAL KANDUNGAN

	Halaman
HALAMAN TAJUK	i
PERAKUAN	ii
ABSTRAK	iii-iv
ABSTRACT	v-vi
PENGHARGAAN	vii-viii
JADUAL KANDUNGAN	vi
SENARAI RAJAH	x
SENARAI JADUAL	xi
BAB I PENDAHULUAN	
1.1 Pengenalan dan Permasalahan Kajian	1
1.2 Signifikan Kajian	18
1.3 Objektif Kajian	19
1.4 Matlamat Kajian	19
1.5 Skop Kajian	19
1.6 Metodologi Penyelidikan	21
1.6.1 Pendekatan Penyelidikan	21
1.6.2 Kaedah Pengumpulan Data	21
1.6.2.1 Temubual (<i>Interview</i>)	21
1.6.2.2 Pemerhati ikut Serta (<i>Observation</i>)	23
1.6.2.3 Dokumentasi (<i>Documentation</i>)	24
1.6.3 Teknik Pemeriksaan Kesahihan Data	24
1.6.4 Teknik Analisis Data	25
1.7 Kajian Lepas	26
BAB II KAJIAN TENTANG PERLUASAN DAN HUBUNGAN KEKUASAAN	
2.1 Pengenalan	40
2.2 Kekuasaan Menurut Anthony Giddens	40
2.3 Teori <i>Structuration</i> (Dualiti) Anthony Giddens dan Perluasan Kekuasaan	46
2.4 Faktor-Faktor Perluasan Kekuasaan Menurut Dualiti Giddens	56
2.4.1 Pengaruh Struktur: Peluang Kebebasan Berpolitik pada Masa Reformasi	58
2.4.2 Pengaruh Aktor/ <i>Agent</i> : Tindakan Kolektif Dalam	

	Perluasaan Kekuasaan	61
2.5	Pelaksanaan Kekuasaan	68
	2.5.1 Menurut Dualiti Giddens	68
	2.5.2 Menurut Michel Foucault	70
	2.5.3 Menurut Hegemoni Gramsci	73
2.6	Hubungan Kekuasaan antara Pemimpin Adat dan Kepala Desa ...	78
	2.6.1 Kekuasaan Tradisional dan Kekuasaan Legal Rasional	78
	2.6.2 Bentuk-Bentuk Hubungan Kekuasaan	86
	2.6.3 Perubahan Bentuk Hubungan Kekuasaan Menurut Konsep Modal Sosial	91
2.7	Kesimpulan	97
 BAB III MASYARAKAT HUKUM ADAT SAIBATIN DAN POLITIK HUKUM DI INDONESIA		
3.1	Pengenalan	101
3.2	<i>Saibatin</i> dan Pemimpin Adat	101
	3.2.1 Masyarakat Hukum Adat	101
	3.2.2 Kumpulan Masyarakat Hukum Adat Lampung	105
	3.2.3 <i>Saibatin</i> Sebagai Klen Kecil	111
	3.2.4 Sistem Pelapisan Sosial Dalam <i>Saibatin</i>	117
	3.2.5 Pemimpin Adat dalam <i>Saibatin</i>	120
	3.2.6 Wilayah Keadatan <i>Saibatin</i>	125
	3.2.7 Pemimpin Adat <i>Bandakh</i> dan Wilayah Adat <i>Kebandakhan</i>	128
3.3	Masyarakat Hukum Adat dan Pemimpin Adat dalam Politik Hukum di Indonesia	137
	3.3.1 Masyarakat Hukum Adat dalam Politik Hukum Pemerintah Orde Lama	139
	3.3.2 Politik Hukum Pemerintah Orde Baru: Undang-Undang Nombor 5 Tahun 1979	142
	3.3.3 Kesan Penguatkuasaan Undang-Undang Nombor 5 Tahun 1979 Terhadap Masyarakat dan Pemimpin Adat	146
	3.3.4 Masyarakat Hukum Adat dan Pemimpin Adat Dalam Politik Hukum pada Masa Reformasi: Undang-Undang Nombor 32 Tahun 2004	151
	3.3.5 Pemimpin Adat <i>Saibatin</i> Dalam Politik Hukum di Lampung	155
3.4	Kesimpulan	158

**BAB IV MASYARAKAT HUKUM ADAT SAIBATIN
DAN PEMERINTAHAN DESA DI DESA BANJAR NEGERI**

4.1	Pengenalan	165
4.2	Gambaran Umum Lokasi Penyelidikan	165
	4.2.1 Kabupaten (<i>Regency</i>) Pesawaran	165
	4.2.2 Kecamatan (<i>District</i>) Way Lima	168
	4.2.3 Desa Banjar Negeri	170
4.3	Masyarakat Hukum Adat <i>Saibatin</i> di Desa Banjar Negeri	172
	4.3.1 Sejarah Masyarakat Hukum Adat <i>Saibatin</i> di Kecamatan Way Lima	172
	4.3.2 <i>Saibatin</i> di Desa Banjar Negeri	173
4.4	Sumber-sumber Kekuasaan.....	177
	4.4.1 Kekuasaan Pemimpin Adat	177
	4.4.2 Sumber-Sumber Kekuasaan: Sumber Daya Autoritatif ...	182
4.5	Pemilihan Kepala Desa di Desa Banjar Negeri	190
	4.5.1 Pemimpin Adat Heri Yuizal Effendi (Gelar <i>Khaja Mangku Alam</i>): Sumber Daya Autoritatif ...	192
	4.5.2 Pemimpin Adat Murni Ahmadi (Gelar <i>Gimbakh Setia</i>): Sumber Daya Autoritatif	199
4.6	Struktur Pemerintahan Desa Banjar Negeri	204
4.7	Kesimpulan	213

**BAB V PERLUASAN DAN HUBUNGAN KEKUASAAN
ANTARA KEPALA DESA DAN PEMIMPIN ADAT**

5.1	Pengenalan	218
5.2	Pemimpin Adat Meluaskan Kekuasaan Menjadi Kepala Desa	219
	5.2.1 Sumber Daya Autoritatif dalam Adat dan di Luar Adat (Kemampuan Memimpin dan Kemampuan Membina Hubungan Sosial)	219
	5.2.1.1 Motif Melakukan Tindakan	221
	5.2.1.2 Membentuk Tindakan atas Nama Kolektif	223
	5.2.1.3 Membentuk “Tim Sukses”	225
	5.2.1.4 Mengadakan Aktiviti-Aktiviti Sosial	229
	5.2.2 Kebebasan Berpolitik (Struktur) dan Aktor/ <i>Agent</i> yang Kompeten	234
	5.2.3 Sumber-Sumber Kekuasaan Pemimpin Adat	240

5.3	Hubungan Kekuasaan Antara Pemimpin Adat dan Kepala Desa	242
5.3.1	Modal Sosial Masyarakat Hukum Adat <i>Saibatin</i> dan Pengakuan Terhadap Pemimpin Adat	243
5.3.2	Bentuk-Bentuk Ikatan Sosial Antara Pemimpin Adat <i>Saibatin</i>	253
5.3.3	Pelaksanaan Kekuasaan dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Desa	261
5.3.4	Beberapa Tanggapan Pemimpin Adat Terhadap Pelaksanaan Kekuasaan	271
5.3.5	Alasan-Alasan Mempengaruhi Pelaksanaan Kekuasaan ...	279
5.3.5.1	Perbezaan Sumber-Sumber Kekuasaan (Otoriti dan Legitimasi)	279
5.3.5.2	Tiada Hukum yang Mengatur Desa pada Masyarakat Hukum Adat	281
5.3.5.3	<i>Bargaining Position</i> Pemimpin Adat Lemah.....	288
5.4	Hubungan Kekuasaan yang Tidak Bekerjasama dan Perkara Kewujudan Pemimpin Adat dalam Desa	290
5.4.1	Perkara Kewujudan Pemimpin Adat dalam Desa	290
5.4.2	Tindakan Penguatan Kewujudan Pemimpin Adat	298
5.4.2.1	Tindakan Berhubungkait Dengan Struktur	302
5.4.2.2	Tindakan Berhubungkait Dengan Aktor/ <i>Agent</i>	306
BAB VI	PENUTUP	311
RUJUKAN	318
LAMPIRAN		

SENARAI RAJAH

No. Rajah		Halaman
1.1	Penyebaran Masyarakat Hukum Adat Lampung	10
1.2	Undang-Undang, Keberagaman dan Keanekaragaman	13
1.3	Peta Provinsi Lampung	20
2.1	Pemimpin Adat Meluaskan Kekuasaan Menjadi Kepala Desa Menurut Dualiti Giddens	99
2.2	Hubungan Kekuasaan Antara Kepala Desa dan Pemimpin Adat	100
3.1	Kedudukan Pemimpin Adat <i>Saibatin</i> dan Para Pemimpin <i>Suku</i> Dalam Struktur Pemerintahan Adat	121
4.1	Peta Kabupaten Pesawaran	166
4.2	Peta Kecamatan Way Lima	168
5.1	Tindakan Penguatan Kewujudan Pemimpin Adat	302

SENARAI JADUAL

No. Jadual		Halaman
2.1	Jenis-Jenis Motif	64
2.2	Struktur Kekuasaan Menurut Giddens	69
3.1	Gelar Adat dan Kedudukan/Status Pemimpin Adat	117
3.2	Kedudukan/Status dan Gelar Pemimpin Adat	121
3.3	Perubahan Kedudukan/Status dan Perubahan Gelar	124
4.1	Nama-Nama Desa dan Jumlah Penduduk Menurut Jenis Kelamin Tahun 2011	169
4.2	Mata Pencarian Penduduk Kecamatan Way Lima Tahun 2011	169
4.3	Masyarakat Hukum Adat <i>Saibatin</i> pada Masing-Masing Desa di Kecamatan Way Lima	170
4.4	Nama-Nama <i>Saibatin</i> di Desa Banjar Negeri	172
4.5	Nama-Nama Pemimpin Adat <i>Saibatin</i> dan Pemimpin Adat <i>Suku</i> di Desa Banjar Negeri	176
4.6	Gelar-gelar Pemimpin adat pada Masing-Masing <i>Saibatin</i> di Desa Banjar Negeri	185
4.7	Nama-Nama Perangkat Desa dan Asal <i>Saibatin</i>	204
4.8	Nama-Nama Kepala Dusun di Desa Banjar Negeri	206
4.9	Pengurus BPD Desa Banjar Negeri	207
4.10	Pengurus BPD Baharu Desa Banjar Negeri	211
5.1	Organisasi Adat <i>Saibatin</i> pada Desa Banjar Negeri	258
5.2	Usaha Perubahan dan Pemberdayaan Melalui Tindakan Advokasi	308

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Pengenalan Dan Permasalahan Kajian

Indonesia adalah sebuah Negara yang dihuni oleh pelbagai macam suku bangsa. Menurut Badan Pusat Statistik (BPS) Nasional Tahun 2010, yang telah melakukan survei mengenai jumlah suku bangsa tersebut dan mengatakan bahawa daripada hasil sensus penduduk terakhir, diketahui bahawa Indonesia terdiri daripada 1.128 suku bangsa. Masing-masing suku bangsa mempunyai sistem pengaturan tersendiri.

Menurut Arizona (2013: 1-2), suku bangsa tersebut mempunyai pelbagai istilah yang dikenali sampai masa ini. Antaranya adalah "masyarakat hukum adat", "kesatuan masyarakat hukum adat", "masyarakat adat", "masyarakat tradisional", "komunitas adat terpencil". Daripada pelbagai istilah yang ada, istilah masyarakat hukum adat yang paling banyak digunakan dalam Undang-Undang (UU). Istilah ini merupakan terjemahan daripada istilah *Adat Rechtsgemenschapen* yang dimasyhurkan oleh pemikir hukum adat seperti Van Vollenhoven dan Ter Haar. Istilah tersebut menunjukkan bahawa seluruh anggota masyarakat yang berkenaan terikat sebagai satu kesatuan berdasarkan hukum adat (Arizona 2013: 1-2).

Selanjutnya Arizona (2013: 1-2) mengatakan bahawa Undang-Undang yang telah mempergunakan istilah masyarakat hukum adat adalah UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, Undang-Undang No. 41 Tahun 1999 tentang Kehutanan, UU No. 7 tahun 2004 tentang Sumber Daya Air, UU No. 18 Tahun 2004 tentang Perkebunan, UU 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengurusan Alam Sekitar.

Peraturan Menteri Agraria/Kepala Badan Pertahanan Nasional (BPN) No. 5 Tahun 1999 tentang Pedoman Penyelesaian Masalah Hak *Ulayat*¹ Masyarakat Hukum Adat.

Sedangkan istilah kesatuan masyarakat hukum adat dipergunakan dalam Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945) dalam Pasal 18B ayat 2 tentang Pemerintah Daerah (Arizona 2013: 1-2). Selanjutnya, istilah masyarakat adat dan masyarakat tradisional dipergunakan dalam UU No. 27 Tahun 2007 tentang Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil dan juga termaktub dalam Pasal 28I ayat (3) UUD 1945 mengenai Menghormati Identiti Budaya dan Hak Masyarakat Tradisional. Terakhir, istilah komunitas adat terpencil termaktub dalam Keputusan Presiden No. 111 Tahun 1999 tentang Pembinaan Kesejahteraan Sosial Komuniti Adat Terpencil (Arizona 2013: 1-2).

Oleh sebab itu, kerana banyak daripada UU menggunakan istilah masyarakat hukum adat, kajian ini juga akan menggunakan istilah yang sama. Masyarakat hukum adat memiliki beberapa pengertian. Menurut Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945), terutama dalam Pasal 18B ayat 2, masyarakat hukum adat adalah sebagai kesatuan masyarakat hukum adat yang mempunyai hak-hak tradisional. Adapun menurut Ter Haar (1960: 16), masyarakat hukum adat adalah kumpulan masyarakat yang tetap dan teratur, mempunyai kekuasaan dan kekayaan sendiri sama ada yang ketara mahupun yang tidak ketara. Selain itu, tiada seseorang pun di antara para anggota kumpulan masyarakat itu mempunyai fikiran untuk membubarkan ikatan yang telah tumbuh atau melepaskan diri daripada ikatan tersebut.

Sedangkan pengertian masyarakat hukum adat bagi Hazairin adalah masyarakat hukum adat (seperti desa di Jawa, marga di Sumatera Selatan, nagari di Minangkabau,

¹ Tanah *ulayat* adalah kawasan tertentu yang dimiliki atau dikuasai oleh suatu masyarakat hukum adat; ada yang dikuasai oleh seluruh warganya, ada yang dikuasai oleh individu dan ada yang dikuasai oleh keluarga tertentu, berdasarkan hak-hak tertentu seperti hak milik, hak pakai, hak guna bangunan, dan lain-lain. Adapun hak *ulayat* adalah kedaulatan suatu masyarakat hukum adat atas suatu kawasan, yang masing-masing daripada warganya merupakan subjek undang-undang. Dengan demikian, subyek yang tidak menjadi warga masyarakat hukum adat tersebut tidak mempunyai hak kawasan apapun, kecuali atas izin subyek yang berhak atas kawasan tersebut (Zakaria 1999: 150).

kuria di Tapanuli, dan wanua di Sulawesi Selatan) mempunyai kelengkapan-kelengkapan sebagai kesatuan masyarakat, iaitu mempunyai kesatuan hukum, kesatuan penguasa dan kesatuan lingkungan hidup yang berdasarkan kepada hak bersama atas tanah dan air bagi semua anggotanya (Chandra 2007: 31).

Bagi sarjana lain seperti Muhammad (2003: 22) mengatakan bahawa masyarakat hukum adat adalah sesuatu kumpulan yang mempunyai organisasi yang tetap, tunduk pada peraturan-peraturan tertentu sebagai sesuatu sistem yang dipertahankan oleh pemimpin dan dianut oleh para anggota dengan sepenuh hati dan kepercayaan. Kumpulan tersebut mempunyai kekayaan yang ketara dan kekayaan yang tidak ketara. Kekayaan yang ketara berupa harta pusaka yang didapati dan dipelihara secara turun temurun, yang diurus oleh orang. Kemudian tiada seorang pun dalam kumpulan ini yang mempunyai keinginan atau fikiran untuk membubarkan kumpulan tersebut atau melepaskan diri daripada kumpulan tersebut (Muhammad 2003: 22).

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, masyarakat hukum adat adalah sesuatu masyarakat yang tetap dan teratur, mempunyai hak-hak tradisional, iaitu mempunyai kekuasaan dan kekayaan yang berwujud dan tidak berwujud. Selain itu, tiada seseorang pun di antara para anggota kumpulan masyarakat itu mempunyai fikiran untuk membubarkan ikatan yang telah tumbuh atau melepaskan diri daripada ikatan tersebut.

Masing-masing masyarakat hukum adat memiliki pemimpin yang dikenali sebagai pemimpin adat. Menurut Koentjaraningrat (1990), berdasarkan kepada kekuasaan (autoriti), pemimpin adat boleh dibahagi menjadi empat macam. Pemimpin kadangkala, pemimpin terhad, pemimpin mencakup, dan ada yang dikenali sebagai pemimpin pucuk (*paramount chief*). Pemimpin kadangkala adalah pemimpin yang biasanya terdapat pada masyarakat berburu dan menternak. Autoritinya tidak selalu ada hanya pada masa diperlukan, yakni jika ada perkara yang harus diselesaikan (Koentjaraningrat 1990: 181, 184).

Pemimpin terhad iaitu memiliki autoriti terhad yang berdasarkan kepada keturunan atau kepada kepakaran tertentu. autoriti dimaksud boleh berupa memutuskan perkara-perkara yang berhubungkait dengan pertengkaran, peperangan, memimpin upacara-uparaca, memberikan nasihat dan saran, mengatur urusan perkahwinan, atau lain-lain. Keputusan yang dibuat oleh pemimpin tersebut sama ada mempunyai daya kekuatan hukum ataupun tidak (Koentjaraningrat 1990: 187).

Selanjutnya adalah pemimpin mencakup. Istilah ini digunakan oleh Koentjaraningrat (1990: 191) dan baginya pemimpin semacam ini biasanya banyak terdapat pada masyarakat hukum adat yang bercucuk tanam yang menetap. Pemimpin mencakup boleh sahaja berupa pemimpin secara individu atau secara kolektif, badan atau institusi. autoriti pemimpin mencakup adalah mengatur sebahagian besar urusan kehidupan masyarakat yang bersangkutan. Pemimpin mencakup ini juga boleh dikenali sebagai pemimpin yang bersifat tetap kerana berasal daripada kumpulan kekerabatan yang berada pada lapisan atas, biasanya berasal daripada keturunan yang pertama membuka kawasan yang berkenaan. Sistem pergantian pimpinan yang mencakup ini boleh dilakukan menurut sistem keturunan yang berlaku (*patrilineal, matrilineal, bilineal, ambilineal*) atau menurut cara-cara yang lainnya seperti melalui pemilihan langsung oleh anggota masyarakat yang berkenaan atau oleh badan tertentu. Namun menurut Koentjaraningrat, majoriti pemimpin yang terpilih memang berasal daripada kumpulan kekerabatan yang berada pada lapisan sosial yang atas dalam masyarakat yang bersangkutan (Koentjaraningrat 1990: 191).

Terakhir adalah pemimpin pucuk. Pemimpin ini, menurut Koentjaraningrat (1990: 193), biasanya menguasai lebih daripada satu komuniti kecil sehingga wilayahnya boleh mencakup beberapa kawasan (desa atau kampung). Secara am, autoriti pemimpin pucuk sama dengan pemimpin mencakup namun ia memiliki wilayah kekuasaan yang lebih luas. Sehingga autoriti pemimpin pucuk dibahagikan

kepada pembantu-pembantunya dalam sesuatu sistem pentadbiran tetapi autoriti penuh tetap di tangan pemimpin pucuk (Koentjaraningrat 1990: 193).

Pada masa kekuasaan Belanda, masyarakat hukum adat telah diatur oleh Undang-Undang, iaitu *Inlandsche Gementee Ordonnantie* (IGO) Tahun 1906 No. 83, dan *Inlandsche Gementee Ordonnantie Buitengeweste* (IGOB) Tahun 1938 Sld. No 490. IGO adalah pelaksanaan daripada dasar hukum pada *Reglement Beleid der Regering van Nederlandsch Indie* (R.R.) fasal 71 tentang pengaturan kekuasaan atas wilayah persekutuan masyarakat hukum adat di pulau Jawa dan Madura. Wilayah persekutuan tersebut dikenali sebagai *Inlandsche Gementee*. Adapun IGOB adalah rangkuman daripada pelbagai peraturan tentang kekuasaan atas beberapa wilayah persekutuan masyarakat hukum adat di luar pulau Jawa dan Madura.

Pada masa Orde Lama, masyarakat hukum adat masih diatur oleh kedua-dua Undang-Undang (UU) tersebut sekalipun pemerintah Orde Lama telah membuat UU No. 19 Tahun 1965 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Daerah. Namun UU ini tidak pernah dilaksanakan kerana suasana politik pada masa itu tidak stabil (The Liang Gie 1967: 21; Sutoro Eko 2008: 17-19). Sedangkan pada masa kekuasaan Orde Baru, masyarakat hukum adat dimasukkan ke dalam sistem pemerintahan desa yang berdasarkan kepada UU No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa (Sutoro Eko 2008: 19).

Istilah desa dalam konteks negara Indonesia merupakan pembahagian wilayah pentadbiran yang paling rendah yang dipimpin oleh kepala desa. Wilayah pentadbiran di negara Indonesia secara hirarki bermula daripada wilayah provinsi (*province*), wilayah kabupaten (*regence*), wilayah kecamatan (*subdistrict*), dan wilayah desa.

Pemerintahan desa menurut UU No. 5 Tahun 1979 terdiri daripada: (a) Kepala Desa dan (b) Lembaga Musyawarah Desa (LMD) sebagai institusi legislatif desa. Dalam pelaksanaan tugas, kepala desa dibantu oleh (a) setiausaha desa dan (b) kepala-

kepala dusun. Kepala desa dipilih secara langsung, umum, bebas dan rahasia oleh warga desa yang berkenaan.

Kepala Desa merupakan pimpinan penyelenggaraan pemerintahan desa, dan juga dikenali sebagai ketua Lembaga Musyawarah Desa (LMD). Selain itu, ia juga bertanggungjawab sebagai ketua pada institusi lain seperti Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD). Oleh itu, kewujudan kepala desa turut berfungsi dalam memimpin penyelenggaraan pemerintahan desa dan juga mengendalikan peran LMD dan LKMD. Dalam konteks ini, usaha demokrasi yang diharapkan tidak berjalan, kewujudan LMD bukan sebagai agensi pengawal daripada penyelenggaraan pemerintahan desa, melainkan sebagai institusi yang telah tunduk kepada kepala desa. Maka UU No. 5 Tahun 1979 telah memberikan pemerintahan desa sebagai pelaksana daripada asas “dekonsentrasi” yang paling rendah dan kepala desa merupakan alat dekonsentrasi tersebut.²

UU No. 5 Tahun 1979 merupakan salah satu corak dan bentuk demokrasi yang berdasarkan pada “*hegemony of meaning*” pemerintahan Orde Baru. *Hegemony of meaning*, menurut Liddle (2001), adalah tafsiran nasionalisme pemerintah Orde Baru, yang berdasarkan kepada Pancasila dan Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, lebih dominan dalam mempertahankan integrasi nasional dalam bernegara dan berbangsa. Oleh itu, peraturan-peraturan berbangsa dan bernegara dilaksanakan secara terpusat, sehingga, antaranya, pemerintah Orde Baru membentuk sistem pemerintahan desa secara seragam (*uniformity*) di seluruh wilayah Indonesia (Liddle 2001: 80).

Melalui sistem pemerintahan desa yang *uniformity*, pelaksanaan UU No. 5 Tahun 1979 tersebut secara langsung telah memusnahkan sistem pemerintahan adat termasuk sistem kepemimpinan adat di pelbagai daerah di Indonesia. Sistem pemerintahan

²Asas dekonsentrasi adalah menjalankan autoriti pemerintah oleh pemerintah di bawahnya (Lubis 1983: 190) sedangkan asas desentralisasi adalah penyerahan sesuatu autoriti oleh pemerintah kepada pemerintah dibawahnya sehingga menjadi autoritinya sendiri.

adat pada masing-masing masyarakat hukum adat merupakan salah satu bahagian daripada institusi-institusi sosial yang dibina oleh hukum adat. Masyarakat hukum adat ini umumnya mempunyai badan-badan atau institusi-institusi politik yang sesuai dengan sistem *trias politica*, yang terdiri daripada badan-badan perundangan, kehakiman, dan eksekutif. Badan perundangan ini di pelbagai daerah mempunyai nama yang berbeza-beza, antaranya adalah *Rapat Desa*, *Kerapatan Adat*, *Rembung Desa*, *Kumpulan Salapanan*, Badan Perwakilan Nagari, dan lain-lain (Zakaria 1999: 151).

Sedangkan nama badan kehakiman adalah seperti *Kerapatan Adat Nagari* (KAN) di Sumatra Barat. Badan ini bertindak sebagai wadah permusyawaratan besar bagi para penghulu adat, Majlis Adat dan ulama. Badan ini juga bertindak sebagai pertimbangan bagi institusi lain yang berkait dengan perkara adat dan agama (Sutoro Eko 2008: 74). Adapun kepala eksekutif (pemimpin adat) mempunyai nama sebutan yang berbeza-beza, misalnya, di Sumatera Barat dikenali sebagai wali nagari, di Kalimantan Selatan dikenali sebagai *pambakal*, dan di Sulawesi Utara dikenali sebagai *hukum tua* (Pratikno 2000: 134).

Proses demokrasi dalam pemerintahan adat berjalan dengan baik. Sebagai contoh di Sulawesi Utara, proses demokrasi diterjemahkan oleh kewujudan Badan *Kerapatan Adat*. Badan ini berfungsi sebagai penyalur aspirasi warga desa dan pendamping daripada *hukum tua* (Pratikno 2000: 134). Selain daripada daerah Sulawesi, daerah Aceh juga menunjukkan situasi yang sama. Wilayah ini mengamalkan demokrasi tempatan melalui pembahagian kekuasaan antara legislatif dan eksekutif dalam *gampong* (kampung). Legislatif diwakili oleh *tuapeuh* (kumpulan orang-orang bijak) sedangkan eksekutif diwakili oleh *keuchik* dan *peutua meunasah*. *Keuchik* adalah seseorang yang berperanan sebagai kepala *gampong*, dan *peutua meunasah* adalah orang yang menguruskan urusan ibadah, kewarisan, zakat dan wakaf (Nindyantoro 1987: 10-11).

Sistem pemerintahan adat semacam di atas mengalami kehancuran ketika UU No. 5 Tahun 1979 dilaksanakan. Semisal Taufik Abdullah (dalam Badan Penyelidikan dan Pengembangan Agama 1999: 16) menyatakan bahawa ketika *gampong-gampong* dijadikan desa, hanya *keuchik* yang diakui sebagai kepala *gampong* dan mendapat honorarium, sedangkan *peutua meunasah* tidak. Sebelumnya kedua-duanya dikelilingi oleh *tuapeuh*, sekarang *keuchik* dikelilingi oleh LKMD-LMD.

Tallo (2000) juga menggambarkan proses kelangsungan sistem pemerintahan desa di provinsi Nusa Tenggara Timur. “LKMD, misalnya, selama ini membuat [sukar, merosakkan] banyak sekali sendi-sendi ...” daripada noma-norma tempatan, kerana corak organisasinya dicipta dan dipaksakan daripada pusat. Seharusnya keunikan tempatan yang diberi kekuasaan, bukan mendatangkan sesuatu yang asing bagi noma-norma tempatan. Kemudian ia menegaskan, pelaksanaan UU No. 5 Tahun 1979, yang membawa kepada penyeragaman sistem pemerintahan desa dan memberikan kesan kepada “... lembaga-lembaga seperti LKMD dan LMD kurang boleh berfungsi secara [optimum], ini kerana tidak [memberikan perhatian kepada] keseimbangan kearifan tempatan, kesepakatan etnis, dan keadilan [wilayah]” (Tallo 2000: 122).

Adimihardja (1999: 28) mengatakan bahawa akibat daripada kemusnahan sistem pemerintahan adat telah membawa kepada beberapa implikasi ke dalam pelbagai masalah. Antaranya adalah konflik psikologi pada masyarakat hukum adat, khususnya di luar pulau Jawa, yang disebabkan oleh adanya dua sistem kepimpinan dan sistem kehidupan yang berbeza. Ini disebabkan oleh terdapat, satu pihak, pemimpin desa, berdasarkan kepada autoriti legal formal, menjadi penguasa tunggal di desa berkenaan dan lebih mendahulukan kepentingan pemerintah di atas desa. Sedangkan, pihak lain, terdapat pemimpin adat, berdasarkan kepada autoriti tidak formal, sebagai penguasa wilayah adat, dan mentadbir sesuai dengan ketentuan adat. Kedudukan dan peran

penguasa tidak formal ini tersingkir daripada sistem yang ada, berikut sistem-sistem yang lainnya.

Masyarakat hukum adat Lampung, dimana penyelidikan ini dilakukan, mengalami kesan yang sama oleh UU No. 5 Tahun 1979. Masyarakat hukum adat Lampung terdiri daripada dua kumpulan besar, yang beradatkan *pepadun* dan lainnya beradatkan *saibatin*. *Pepadun* berertikan "senggasana tempat duduk pemimpin adat", sedangkan *saibatin* berertikan seperti berikut. *Sai* bererti "mampu dan satu", sedangkan *batin* bererti "satu hati". Dengan demikian, *saibatin* adalah suatu masyarakat hukum adat, dengan wilayah tertentu, yang mampu untuk bersatu dengan kesatuan hati dalam hal menegakkan dan menjalankan kehidupan bersama sesuai dengan ketentuan adat yang telah ditentukan oleh nenek moyang mereka (Arifin, 2000: 2). Masyarakat hukum adat Lampung *pepadun* berdasarkan kepada unsur keturunan sedangkan masyarakat hukum adat *saibatin* berdasarkan kepada unsur keturunan-territorial.

Dua kumpulan adat ini adalah penduduk asal Lampung yang berada di bahagian selatan daripada pulau Sumatera. Sesuai dengan Rajah 1.1 di bawah ini, masyarakat Lampung *pepadun* bermukim di sepanjang aliran sungai yang bermuara ke laut Jawa sedangkan masyarakat Lampung *saibatin* bermukim di pesisir pantai dan sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Samudra Indonesia. Berdasarkan dua kumpulan adat ini, wilayah provinsi Lampung dikenali sebagai *Sai Bumi Khua Jurai*, yang bermaksud "satu tanah/wilayah terdapat dua kumpulan adat" (Imron 2001: 1).

Rajah 1.1: Penyebaran Masyarakat Hukum Adat Lampung



Sumber: Hadikusuma (1990: 231).

Pemimpin adat Lampung dikenali sebagai *punyimbang* yang memperoleh kekuasaan dan kedudukan secara turun-temurun mengikut garis laki-laki (*patrilineal*) dan mempunyai beberapa autoriti, yang tidaklah jauh berbeza dengan autoriti-autoriti pemimpin adat pada masyarakat hukum adat lain. Koentjaraningrat (1990: 115) telah memberikan beberapa autoriti bagi pemimpin adat pada amnya. Antaranya adalah mengatur harta pusaka termasuk tanah *ulayat* bagi masyarakat hukum adat yang berkenaan, menetapkan usaha yang produktif sebagai mata pencarian hidup dalam kesatuan komuniti, mengatur aktiviti gotong-royong, mengatur masalah perkahwinan, menjaga keutuhan komuniti, dan lain-lain.

Sistem kepimpinan adat Lampung boleh dibezakan menjadi beberapa peringkat. Pertama, pemimpin adat marga/bandar (pemimpin daripada persekutuan beberapa pemimpin adat kampung (*tiyuh/pekon*)/desa/*suku* yang dikenali dengan *pasirah* atau *pengikhan*. Kedua, pemimpin adat kampung (*tiyuh/pekon*)/desa/*suku* dikenali dengan *prawatin punyimbang tiyuh* bagi masyarakat adat Lampung *pepadun* dan dikenali sebagai *punyimbang saibatin* bagi masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*. Ketiga

adalah pemimpin adat keluarga besar/luas (pemimpin persekutuan daripada beberapa keluarga batih) dikenali *punyimbang bumi/buay*. Di bawahnya adalah *punyimbang-punyimbang* keluarga batih (Sempurnadjaja 1994: 5).

Masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* mempunyai dua macam wilayah keadatan: (1) *pekon* (kampung/desa) dan (2) *kebandaran* (persekutuan daripada beberapa *pekon*). Luas wilayah *pekon* ditentukan oleh luas wilayah yang dibuka oleh orang-orang yang pertama kali datang ke wilayah tersebut. Sedangkan luas wilayah adat yang kedua adalah sesuai dengan luas wilayah daripada gabungan beberapa wilayah *pekon*. Kedua-dua wilayah adat ini merupakan unsur yang penting dalam pemeliharaan sistem kekerabatan, sosial, politik dan ekonomi. Hubungan antara sistem kekerabatan, politik, sosial dan ekonomi dengan wilayah keadatan yang pertama (*pekon*) dikenali sebagai *saibatin* (Arifin, 2000:2). Sedangkan sistem kekerabatan, sosial, politik dan ekonomi dalam hubungannya dengan wilayah keadatan yang kedua dikenali dengan *kebandaran* sebagai klen besar (Arifin, 2000:2).

Melalui UU No. 5 Tahun 1979, beberapa *pekon* yang ada dilebur menjadi satu desa. Sehingga di dalam satu desa didapati beberapa pemimpin adat *saibatin* (desa multi-pemimpin adat) dan satu kepala desa. Oleh itu, dalam satu desa terdapat dua sistem kepimpinan yang berbeza. Pemimpin adat *saibatin* mempunyai kekuasaan berdasarkan sistem pemerintahan adat yang sudah menjadi tradisi yang dikekalkan secara turun-temurun, sedangkan kepala desa berdasarkan kepada politik hukum pemerintahan Order Baru yang lebih bersifat seragam dan total. Kerana didapati beberapa pemimpin adat dan satu kepala desa di dalam satu desa pada masyarakat hukum adat *saibatin* sehingga mereka sering menimbulkan konflik-konflik yang tidak dielakkan.

Ringkasnya, melalui UU No. 5 Tahun 1979, pemerintah Order Baru tidak memberikan tempat bagi institusi-institusi adat di Indonesia yang sudah wujud sekian

lama di bawah kekuasaan pemimpin adat, dan hanya mengakui kepala desa sebagai pemimpin desa. Sehingga, kekuasaan pemimpin adat yang selama ini menjadi pemangku peraturan dan sumber daya dalam sistem pemerintahan tempatan tidak lagi memadai untuk mengatur kehidupan masyarakat hukum adat yang berkenaan. Dengan demikian, hubungan antara pemerintah di atas desa dan masyarakat desa/adat tidak lagi melalui pemimpin adat melainkan hanya melalui kepala desa.

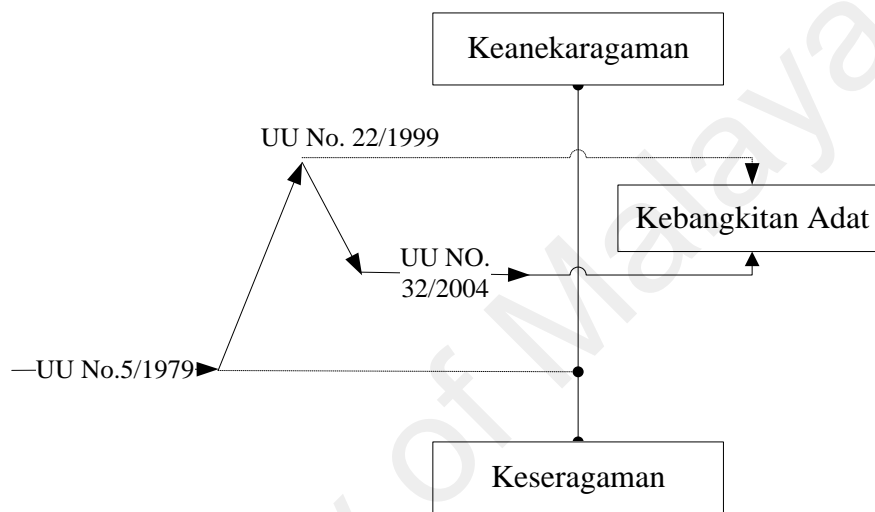
Selepas kekuasaan Orde Baru tumbang pada tahun 1998, Undang-Undang No 5 Tahun 1979 telah digantikan oleh UU No. 22 Tahun 1999, kemudian digantikan kembali oleh UU No. 32 Tahun 2004. UU yang terakhir ini mempunyai tujuan untuk mewujudkan masyarakat madani (*civil society*) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Masyarakat madani mempunyai nilai “*good governance*” yang akan menciptakan nilai demokrasi, sikap keterbukaan, kejujuran, keadilan, mendahulukan kepentingan rakyat dan bertanggungjawab kepada rakyat (*accountability*). Dengan pengertian yang lain, UU tersebut memberikan politik kekuasaan secara desentralisasi daripada pemerintah pusat kepada pemerintah daerah (tempatan) dengan kerangka demokratisasi (proses demokrasi).

Sesuai dengan Rajah 1.2 di bawah, dengan kerangka demokratisasi, UU No. 22 Tahun 1999 dan UU No. 32 Tahun 2004 telah mengakui hak asal-usul masyarakat hukum adat. Pengakuan tersebut dapat menggerakkan dinamika politik tempatan sehingga dapat memberikan peluang bagi masyarakat hukum adat untuk bangkit dan keluar daripada proses politik keterpinggiran (*politically marginalized*).

Kebangkitan masyarakat hukum adat pertama kali pada masa Reformasi ditandai oleh penyelenggaraan Kongres Masyarakat Adat Nusantara (KMAN) pada 17 hingga 22 March 1999 di Jakarta yang dihadiri oleh 121 masyarakat hukum adat seluruh wilayah Indonesia. Kongres tersebut memiliki pandangan bahawa UU No. 5 Tahun 1979 telah melenyapkan sistem pemerintahan adat, termasuk sistem kepimpinan

adat, di pelbagai wilayah di Indonesia kerana politik hukum Orde Baru telah memasukkan masyarakat hukum adat ke dalam negara, dan begitu pula telah memasukkan negara ke dalam masyarakat hukum adat. Selain itu, peserta kongres juga menyampaikan manifesto, "Kalau negara tidak mengakui kami, maka kami tidak mengakui negara" (Kartika dan Candra 1999; Chandra 2007: 10).

Rajah 1.2: Undang-Undang, Keberagaman dan Keanekaragaman



Sumber: Chandra (2007: 254).

Menurut Irawati (2012: 71) dalam proses kebangkitan, beberapa masyarakat hukum adat telah memperagakan identiti dan autoriti mereka sama ada dalam sosial, politik, hukum mahupun pemerintahan (Irawati 2012: 71). Bruchler (2011) telah mengkaji kebangkitan masyarakat adat dalam politik, khasnya masyarakat adat di Maluku. Bruchler mengatakan bahawa pada tahun 2007, raja-raja daripada seluruh wilayah Maluku telah berkumpul di kota Ambon dan menubuhkan sebuah forum raja pan-Maluku yang dikenali sebagai Majelis Latupati Maluku (MLM). Forum ini bertujuan untuk menyatukan kepimpinan tradisional dan masyarakat Maluku serta membina hubungan yang serasi dengan pemerintah tempatan. Ada dua faktor, menurut Bruchler, forum ini ditubuhkan. Pertama, sering terjadinya kekerasan antar-agama yang telah merosakkan hubungan antar agama pada masyarakat Maluku. Faktor kedua,

adanya undang-undang desentralisasi yang disahkan pada masa Reformasi ini diharapkan dapat kembali memperkuat politik tempatan dengan cara menyusun semula struktur politik tempatan yang mengakui keberadaan para tokoh adat seperti raja.

Sama dengan Bruchler, Henley (2008) dan Davidson (2007) sebelumnya juga telah mengkaji tentang kebangkitan masyarakat hukum adat dalam politik. Menurut mereka, pada masa Reformasi ini, masyarakat hukum adat selalu mencari format-format keadilan, ketertiban, kedamaian dan format pemerintahan desa dengan merujuk kepada tuntutan-tuntutan tradisi masa lalu. Selain itu, mereka juga menuntut bahawa peraturan adat harus dilaksanakan di masing-masing daerah.³

Dalam memberikan format pemerintahan desa, banyak masyarakat hukum adat berusaha memadukan sistem pemerintahan desa menurut UU No. 32/2004 dengan sistem pemerintahan adat yang berkenaan dengan cara menggiatkan nilai-nilai adat budaya dan agama sebagai konsep dalam pemerintahan desa (Irawati 2012: 71). Hal ini dilakukan kerana UU tersebut mengakui hak asal-usul dan memberikan kebebasan untuk menggunakan istilah desa dengan istilah lain sesuai dengan yang berlaku di kawasan yang berkenaan, misalnya di Sumatera Barat dikenali sebagai nagari, manakala Papua dan Kalimantan Selatan dikenali sebagai kampung. Di Sulawesi Selatan dikenali sebagai lembang, di Aceh dikenali sebagai gampong, dan di Maluku pula dikenali sebagai negeri (Syarifin, dan Junaedah 2005: 309).

³ Menurut Henley (2008) dan Davidson (2007), bangkitnya adat dalam politik kontemporer Indonesia disebabkan oleh empat faktor. Pertama, bangkitnya gerakan masyarakat hukum adat sebagai kontribusi daripada perkembangan wacana dan sokongan daripada organisasi-organisasi antarabangsa, iaitu gerakan anti-imperialisme dan mempertahankan keragaman budaya. Gerakan itu sudah bermula di Denmark pada tahun 1968 oleh kumpulan antropologi profesional dengan membentuk *The International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), kemudian *World Council of Indigenous Peoples* (WCIP) tahun 1975. Pada peringkat instrument hukum antarabangsa, gerakan masyarakat adat berjaya menyokong lahirnya *ILO Convention 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries* (1989) dan yang paling akhir adalah *United Nation Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (2007). Faktor kedua, iaitu adanya tekanan dan penindasan di bawah Orde Baru. Faktor ketiga, adanya ruang keterbukaan setelah masa Orde Baru dimana masyarakat hukum adat menuntut dihargai sebagai bahagian daripada negara dan tuntutan itu bukan bertujuan memisahkan diri (*separation*) daripada negara. Faktor keempat, adanya beberapa konsep sebagai warisan ideologi daripada pemikir hukum adat pada masa kolonial, seperti daripada Cornelis Van Vollenhoven, professor di Universiti Leiden sejak tahun 1909. Konsep-konsep tersebut seputar konsep adat yang esotik terbuka dan lentur, konsep hukum adat (*adatrecht*), konsep *beschikkingrecht* yang dipadankan dengan hak *ulayat*, dan konsep masyarakat hukum adat (*adatrechtgemeenschap*). Konsep-konsep tersebut masih dijumpai dalam materi pelajaran hukum adat pada peringkat pengajian tinggi dan juga masih dijumpai dalam pengembangan kebijakan tentang masyarakat hukum adat yang dilakukan oleh institusi negara.

Selanjutnya, selain menggerakkan dinamika politik tempatan (kebangkitan masyarakat hukum adat), khasnya UU No. 32 Tahun 2004 telah juga memberikan peluang kebebasan yang luas bagi masyarakat untuk berpartisipasi dalam politik. Salah satunya adalah adanya pemilihan langsung kepala pemerintahan daerah (gubernur, bupati (*the head of regence*) dan walikota (*mayor*)) dan pemilihan langsung kepala pemerintahan nasional (presiden dan wakil presiden).

Pemilihan langsung merupakan fase baharu dalam dinamika politik tempatan di Indonesia. Sebelum masa Reformasi, gubernor, bupati dan walikota dipilih oleh anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD/*local parliament*). Pemilihan semacam ini banyak mendatangkan konflik antara keinginan pemerintah pusat dengan keinginan rakyat di daerah. Imawan (1997: 37-38) telah memberikan contoh konflik tersebut dalam pilihan gubernor yang terjadi di beberapa provinsi seperti di Riau (1985), di Aceh (1993), di Maluku, di Papua Barat (Irian Jaya) dan di Kalimantan Tengah (Imawan 1997: 37-38). Begitu juga Imawan telah memberikan contoh konflik dalam pilihan bupati dan walikota yang terjadi di beberapa kabupaten dan kota, seperti di kabupaten Kutai (1994), kabupaten Ngada Flores Timur, Nusa Tenggara Timur dan Kabupaten Kotawaringin, Kalimantan Tengah (Imawan 1997: 38-39). Konflik tersebut berlaku menurut Imawan kerana telah terbentuknya perubahan peranan kepemimpinan yang semakin terpusat dan personal dalam sistem politik kekuasaan Order Baru (Imawan 1997: 39-40; Malley 2001: 147-160).

Pemilihan langsung kepala daerah setelah masa Reformasi berdasarkan pada UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah dan juga berdasarkan pada Peraturan Pemerintah (PP) No. 6 Tahun 2005 tentang Pemilihan Umum. Berdasarkan pada UU dan PP tersebut, sejak awal Jun 2005, tidak kurang daripada 166 pemerintah daerah di seluruh Indonesia telah melakukan pemilihan langsung untuk memilih 7 gubernor dan 159 bupati dan walikota. Pada akhir tahun 2005, 60 pemerintah daerah

lainnya telah mengadakan aktiviti yang sama. Dalam masa dua tahun kemudian, 450 pemerintah daerah harus telah mengadakan pemilihan langsung (Anwaruddin 2005: 1).

Pemilihan langsung juga berlaku pada pemilihan kepala desa. Sebagaimana yang telah diketahui bahawa pemilihan kepala desa secara langsung sudah dikuatkuasakan sejak masa Orde Baru, yang berdasarkan kepada UU No. 5 Tahun 1979. Tetapi perkaranya adalah masyarakat desa pada masa itu sudah digiring oleh pemerintah untuk memilih calon kepala desa yang dikehendaki oleh rejim yang berkenaan, manakala calon-calon yang lain hanya sebagai topeng sahaja. Sesuai dengan warna demokrasi pada masa Reformasi, pemilihan langsung kepala desa sudah jauh berbeza dengan masa yang lalu. Masing-masing warga desa, sesuai dengan syarat-syarat yang telah ditentukan, mempunyai hak dan peluang yang sama. Mereka boleh mencalonkan diri sebagai kepala desa dan mereka juga boleh memilih calon yang disukai tanpa ada paksaan.

Pemilihan kepala desa secara langsung pada masa Reformasi berdasarkan pada UU No. 22/1999 kemudian berdasarkan pada UU No. 32 Tahun 2004, dan juga berdasarkan pada Peraturan Pemerintah (PP) No 72 Tahun 2005 tentang Desa. Peraturan Pemerintah tersebut mengatur bahawa masing-masing calon kepala desa harus melalui dua proses berperingkat, iaitu peringkat pencalonan dan peringkat pemilihan. Sebelum masa pilihan raya tiba, masing-masing calon kepala desa dapat melakukan kempen sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakat yang berkenaan.

Pemilihan langsung merupakan peluang kebebasan yang luas bagi rakyat yang dibawa oleh UU No. 32 Tahun 2004 untuk ikut serta dalam politik. Peluang kebebasan tersebut tidak luput juga daripada perhatian para pemimpin adat. Walaupun kekuasaan Orde Baru tidak pernah melarang para pemimpin adat berpartisipasi dalam politik bahkan ikut mencalonkan diri sebagai kepala pemerintahan pada peringkat tempatan

atau nasional, secara realiti mereka juga mengalami konflik kepentingan daripada kekuasaan Orde Baru.

Namun pada masa Reformasi ini para pemimpin adat memiliki posisi yang sama dalam pemilihan langsung dan memiliki hak yang sama dengan calon-calon yang lain. Sehingga ramai daripada mereka ikut terbabit memanfaatkan peluang kebebasan tersebut untuk menjadi kepala pemerintahan khasnya pada peringkat tempatan. Akhirnya sekarang ramai dijumpai pemimpin adat yang telah menjadi kepala pemerintahan sama ada sebagai gubernor, bupati, anggota parlimen, atau kepala desa.

Sebagaimana telah diperbincangkan di atas bahawa UU No. 5 Tahun 1979 telah memberikan kesan pada masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* iaitu UU tersebut telah melebur beberapa kampung (*pekon*) pada masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*, yang setiap *pekon* diketuai oleh masing-masing pemimpin adat yang berkenaan, menjadi satu desa yang diketuai oleh seseorang kepala desa. Sehingga desa tersebut boleh dikenali sebagai desa multi pemimpin adat kerana di dalamnya didapati beberapa pemimpin adat *saibatin* dan satu kepala desa. Selain itu, desa tersebut memiliki dua sistem kepimpinan yang berbeza iaitu beberapa pemimpin adat dan satu kepala desa. Kedua-dua pemimpin tersebut sering mengalami konflik yang tidak dapat dielakkan. Walaupun masa Orde Baru sudah berlalu dan telah datang masa Reformasi dengan UU No. 32 Tahun 2004, desa pada masyarakat adat Lampung *saibatin* masih menampakkan dua sistem kepimpinan tersebut dan masih memiliki potensi untuk saling berkonflik.

Pada perkara ini sebenarnya penyelidikan ini menumpukan perhatian, iaitu ingin mengkaji bagaimana pemimpin adat, yang telah memanfaatkan peluang kebebasan yang dibawa oleh UU No. 32 Tahun 2004, telah berjaya menjadi kepala membina hubungan/perpaduan yang baik antara dirinya sebagai kepala desa dan para pemimpin adat yang lain pada desa masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*. Berdasarkan pada

perkara tersebut, penyelidikan ini memiliki tujuan yang lebih jauh iaitu untuk mengetahui bagaimana hubungan antara negara, melalui kewujudan kepala desa, dan masyarakat hukum adat, melalui kewujudan para pemimpin adat, pada masa Reformasi ini.

Berdasarkan kepada pengenalan dan permasalahan kajian di atas, kajian ini mempunyai beberapa soalan, iaitu (1) Bagaimana pemimpin adat yang berkenaan dapat menguasai politik tempatan desa pada masa Reformasi ini sehingga ia menjadi kepala desa? (2) bagaimana hubungan kekuasaan yang terbina antara kepala desa tersebut dan para pemimpin adat pada desa yang berkenaan? (3) berdasarkan pada soalan kedua, bagaimana kewujudan para pemimpin adat dalam desa yang berkenaan pada masa Reformasi ini?

1.2 Signifikan Kajian

Signifikan kajian ini adalah seperti berikut:

1. Kajian ini mempunyai manfaat praktikal bagi pemimpin adat dan kepala desa dalam menata hubungan yang baik terutama dalam desa yang memiliki multi pemimpin adat seperti desa pada masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*. Dengan pengertian yang lain, semakin baik keharmonisan hubungan antara pemimpin adat dan kepala desa, semakin besar kemungkinan kemajuan dan keteraturan dalam kehidupan desa boleh dicapai.
2. Bagi khalayak ramai, kajian ini boleh memperkayakan khazanah pengetahuan politik di Indonesia khasnya tentang dinamika politik pada peringkat tempatan (desa).
3. Hasil daripada kajian ini boleh berguna, dan bermanfaat untuk pihak-pihak berkaitan, serta boleh dijadikan sebagai salah satu rujukan dalam usaha

mewujudkan *local self government* dengan tetap mengakui adanya dua macam kepimpinan dalam desa masyarakat hukum adat.

1.3 Objektif Kajian

Berdasarkan beberapa soalan di atas, objektif kajian ini adalah untuk:

1. Mengenalpasti pemimpin adat yang dapat menguasai politik tempatan desa pada masa Reformasi ini sehingga ia menjadi kepala desa.
2. Menganalisis hubungan kekuasaan yang terbina antara kepala desa tersebut dan para pemimpin adat pada desa yang berkenaan.
3. Menganalisis kewujudan para pemimpin adat dalam desa yang berkenaan pada masa Reformasi ini.

1.4 Matlamat Kajian

1. Mengetahui hubungan antara kepala desa dan para pemimpin adat pada desa yang memiliki multi-pemimpin adat seperti desa pada masyarakat adat Lampung *saibatin*
2. Mengetahui bagaimana hubungan antara negara, melalui kewujudan kepala desa, dan masyarakat hukum adat, melalui kewujudan para pemimpin adat, pada masa Reformasi ini.

1.5 Skop Kajian

Dalam usaha menghuraikan ketiga-tiga objektif kajian di atas, penyelidikan ini dijalankan pada desa Banjar Negeri yang dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*. Desa ini berada di kecamatan (*subdistrict*) Way Lima, Kabupaten (*district*) Pesawaran, Provinsi (*province*) Lampung. Desa ini dipilih dalam penyelidikan ini kerana desa tersebut memiliki lima masyarakat hukum adat *saibatin* (beberapa

pemimpin adat) dan satu kepala desa. Lima masyarakat hukum adat *saibatin* itu adalah *saibatin* Banjar Negeri, *saibatin* Suka Bumi, *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Sri Agung, dan *saibatin* Pekon Ampai. Kebetulan sejak tahun 2007, kepala desa yang terpilih melalui pemilihan langsung di desa ini berasal daripada salah satu pemimpin adat yang ada, iaitu bernama Heri Yurizal Effendi, daripada *saibatin* Banjar Negeri.

Sedangkan masa yang hendak diselidiki adalah sejak tahun 2007 hingga tahun 2013 ketika masa kepala desa tersebut berkhidmat. Adapun jangka masa penyelidikan ini dilakukan terdiri daripada dua masa. Masa pertama daripada bulan Disember 2011 sehingga bulan Mac 2012 dan masa kedua adalah pada bulan Disember 2012. Selepas bulan Mac 2012 hingga bulan November 2012 adalah masa penulisan data dalam laporan penyelidikan tesis. Sedangkan masa kedua ini ditujukan untuk mencari data yang masih dirasa kurang.

Rajah 1.3: Peta Provinsi Lampung



Sumber: <https://www.google.com/search?q=peta+provinsi+lampung&tbm=isch&imgil>
(Dicapai pada 8 Julai 2013).

1.6 Metodologi Penyelidikan

1.6.1 Pendekatan Penyelidikan

Sesuai dengan objektif kajian di atas, penyelidikan ini menggunakan pendekatan kualitatif kerana objek kajian tersebut merupakan gejala sosial yang dinamis dan boleh difahami daripada sudut partisipan, iaitu orang-orang yang dimintakan pendapat, pemikiran, dan persepsi tentang sesuatu yang sedang dikaji. Selain itu, tindakan-tindakan orang-orang tersebut dalam aktiviti-aktiviti tertentu boleh diamati supaya boleh memberikan maklumat terhadap perkara yang sedang dikaji.

Di dalam pendekatan kualitatif, data lazimnya dikumpulkan dengan menggunakan beberapa kaedah, iaitu pemerhati ikut serta (*observation*), temubual (*interview*), dokumentasi, dan perbincangan tertumpu (*focus group discussion*). Namun penyelidikan ini hanya menggunakan tiga kaedah sahaja iaitu temubual, pemerhati ikut serta, dan dokumentasi. Adapun data yang telah dikumpulkan boleh dibahagi ke dalam dua jenis data iaitu data primer dan data sekunder. Data yang diperoleh daripada beberapa pemberi maklumat melalui kaedah temubual dan pemerhati ikut serta sebagai data primer sedangkan data yang diperoleh daripada dokumentasi sebagai data sekunder (Mardalis 2002: 27).

1.6.2 Kaedah Pengumpulan Data

1.6.2.1 Temubual (*Interview*)

Temubual adalah perbualan dengan maksud tertentu dan dilakukan oleh dua orang atau lebih, iaitu orang yang mengajukan soalan dan orang yang memberikan jawapan atas soalan itu. Tujuan daripada temubual ini adalah untuk mengumpulkan maklumat atau keterangan tertentu atau untuk membuktikan kebenaran sesuatu maklumat atau keterangan tertentu yang telah diperoleh melalui kaedah lain sebelumnya (Moleong 2009: 186). Menurut Kartono (1980: 171) temubual adalah suatu perbualan yang

diarahkan pada suatu masalah tertentu; ini merupakan proses tanya-jawap lisan, dimana dua orang atau lebih berhadap-hadapan secara fizikal.

Temubual mempunyai dua jenis, iaitu temubual terarah dan temubual mendalam (*in-depth interview*). Temubual terarah, pengkaji bertanya kepada pemberi maklumat tentang hal-hal yang telah disiapkan sebelumnya sehingga suasana temubual kurang dinamik kerana pengkaji terikat dengan soalan-soalan yang telah disiapkan. Dalam hal ini, penyelidik sering lebih memperhatikan senarai soalan yang diajukan daripada bersemuka dengan pemberi maklumat, sehingga suasana terasa kaku. Pengkaji dalam penyelidikan ini tidak menggunakan temubual terarah tersebut namun lebih menggunakan temubual mendalam. Temubual macam ini membawa pengkaji mencari maklumat secara mendalam dengan cara bertemu langsung dengan pemberi maklumat dan bertanya jawab secara bebas tanpa pedoman soalan yang disiapkan sebelumnya sehingga suasana temubual menjadi hidup, dan saling berinteraksi. Kerana suasana yang dinamik, pengkaji memberikan soalan yang terbuka namun pengkaji tetap boleh mengendalikan diri, sehingga tidak menyimpang jauh daripada perkara yang dikaji.

Para pemberi maklumat dalam penyelidikan ini adalah kepala desa, para pemimpin adat dan orang-orang yang dianggap memiliki pengetahuan yang mencukupi terhadap perkara yang dikaji. Pemimpin adat yang dimaksud adalah pemimpin adat *saibatin* (*punyimbang saibatin*) dan para pemimpin *suku* (*punyimbang suku*). Pemimpin *suku* adalah pemimpin adat yang memiliki status sosial di bawah pemimpin adat *saibatin*. Namun tidak semua pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin *suku* tersebut diajak untuk temubual, hanya mereka yang dianggap mempunyai pengetahuan tentang perkara yang dikaji. Selain pemimpin-pemimpin adat di atas, orang-orang lain yang dianggap cakap dan faham terhadap perkara yang sedang dikaji juga akan diajak untuk temubual. Secara am, semua pemberi maklumat dalam penyelidikan ini berjumlah 30 orang (hurain tentang mereka diletakkan dalam lampiran Senarai Nama-Nama Pemberi

Maklumat). Selain kaedah temubual, pengkaji juga menggunakan kaedah pengumpulan data yang lain iaitu pemerhati ikut serta.

1.6.2.2 Pemerhati Ikut Serta (*Observation*)

Pemerhati ikut serta adalah untuk memperhatikan, mengawasi, memerhati, memeriksa (Komaruddin 2002: 163). Manfaat menggunakan kaedah pemerhati ikut serta ini sebagaimana disampaikan oleh Moleong (2009: 125) adalah bahawa kaedah ini merupakan kaedah pemerhatian yang dilakukan secara langsung dan merupakan salah satu kaedah yang baik untuk memperoleh sesuatu kebenaran. Apabila ada maklumat yang diperoleh melalui temubual kurang meyakinkan, maka pengkaji boleh melakukan pemerhatian ikut serta secara langsung untuk mengecek kebenaran maklumat tersebut. Kemudian, dengan kaedah pemerhati ikut serta, pengkaji boleh memerhati aktiviti-aktiviti tertentu sesuai dengan apa yang dirasakan, dihayati dan dipersepsikan oleh subjek yang diselidiki. Selain itu, pengkaji juga boleh menangkap makna fenomena dan budaya daripada pemahaman subjek sehingga interpretasi pengkaji boleh selalu berdasarkan kepada interpretasi subjek yang diselidiki.

Kaedah ini pengkaji gunakan untuk memperoleh pelbagai data berhubungkait dengan aktiviti-aktiviti beberapa subjek yang boleh menyokong perkara yang sedang dikaji. Perkara-perkara tersebut, antaranya, adalah peranan pemimpin adat dalam beberapa aktiviti sebagai modal sosial pada masyarakat hukum adat yang berkenaan seperti gotong-royong, upacara perkahwinan, aktiviti keagamaan dan lain-lain serta sikap pengakuan anggota masyarakat tersebut terhadap kewujudan pemimpin adat yang berkenaan. Perkara selanjutnya adalah pelaksanaan kekuasaan oleh kepala desa dan respons serta sikap para pemimpin adat terhadap pelaksanaan kekuasaan tersebut. Dalam pemerhatian ikut serta terhadap perkara-perkara tersebut, pengkaji berperanan secara terbuka, iaitu kewujudan pengkaji diketahui oleh subjek yang diselidiki dan

subjek memberikan peluang kepada pengkaji untuk memerhati peristiwa yang berlaku atau sesuatu aktiviti yang sedang dilakukan oleh subjek. Selain itu, pengkaji juga menggunakan pemerhatian tidak terstruktur, iaitu pemerhatian yang dilakukan tanpa menggunakan pedoman pemerhati ikut serta, sehingga pengkaji mengembangkan pemerhatian berdasarkan kepada perkembangan yang berlaku di lapangan.

1.6.2.3 Dokumentasi (*Documentation*)

Kaedah selanjutnya yang pengkaji gunakan untuk mengumpul data adalah kaedah dokumentasi. Kaedah ini merupakan aktiviti menelaah nota-nota tentang sesuatu hal yang berlaku pada masa yang telah lalu (Sugiyono 2008: 82). Sedangkan menurut Subagyo (2004) dan Arikunto (2006), kaedah dokumentasi adalah cara mencari data yang ada dalam transkrip, buku, akhbar, nota mesyuarat, statistik, gambar, foto dan lain-lain (Subagyo 2004: 87; Arikunto 2006: 231). Dokumen-dokumen tersebut boleh dibezakan menjadi dua iaitu dokumen primer dan sekunder. Dokumen primer adalah dokumen yang ditulis oleh orang yang langsung mengalami suatu peristiwa sedangkan dokumen sekunder adalah dokumen tentang sesuatu peristiwa yang dilaporkan kepada orang lain, dan selanjutnya orang tersebut menulis dokumen tentang peristiwa tersebut.

Dalam konteks penyelidikan ini, kaedah dokumentasi ini pengkaji gunakan untuk memahami dan menelaah, antaranya, sejarah masyarakat hukum adat lampung, tradisi, hukum adat, dan sistem pemerintahan desa baik daripada sebelum masa penjajahan sampai pada masa selepas Indonesia merdeka dan hingga sekarang.

1.6.3 Teknik Pemeriksaan Kesahihan Data

Selepas data terkumpul sama ada melalui kaedah temubual, pemerhati ikut serta, mahupun kaedah dokumentasi, data tersebut kemudian diuji kesahihannya. Untuk itu, pengkaji menggunakan teknik triangulasi. Triangulasi adalah sesuatu teknik

kesahihan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data yang ada untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembandingan terhadap data tersebut (Moleong 2009: 330). Beberapa teknik triangulasi yang pengkaji gunakan adalah seperti berikut:

1. Teknik triangulasi kaedah: pengkaji gunakan teknik ini jika ada data yang berasal daripada hasil temubual, pengkaji akan mengujinya dengan data hasil daripada pemerhati ikut serta, begitu pula sebaliknya.
2. Teknik triangulasi sumber: pengkaji gunakan teknik ini jika pengkaji mendapatkan maklumat atau data tertentu daripada seseorang pemberi maklumat akan pengkaji tanyakan semula kepada pemberi maklumat yang lain. Begitu juga jika data didapati daripada salah satu dokumen akan pengkaji bandingkan dengan dokumen yang lain.
3. Teknik triangulasi situasi: pengkaji gunakan teknik ini jika data diperoleh daripada seseorang pemberi maklumat dalam keadaan ramai orang akan pengkaji tanyakan semula ketika ia dalam keadaan sendirian.

Demikianlah beberapa teknik triangulasi yang pengkaji boleh gunakan untuk menguji kesahihan data. Hal ini pengkaji lakukan mengingat, menurut Moleong (2009: 330), bahawa tidak semua jawapan pemberi maklumat mempunyai posisi yang sama, dan dalam keadaan semacam ini pengkaji harus melakukan pemeriksaan lebih lanjut, sehingga diketahui maklumat yang mana yang benar (sah) dan mana yang kurang benar.

1.6.3 Teknik Analisis Data

Menurut Sugiyono (2008: 244), analisis data adalah proses untuk mencari dan menyusun data secara sistematik yang diperoleh daripada proses temubual, pemerhati ikut serta, dan nota kecil di lapangan. Analisis tersebut dilakukan dengan cara data tersebut dipermudahkan, dikenalpasti dan diklasifikasikan sesuaikan dengan perkara

dan tujuan daripada penyelidikan, kemudian data tersebut ditafsir. Sedangkan menurut Patton yang dikutip oleh Moleong (2009: 5), analisis adalah proses mengatur data, mengorganisasikannya ke dalam sesuatu pola kategori dan unit huraian. Dalam konteks ini, data diatur, diurut, dikumpulkan, diberi kod dan dikategorikan. Selain itu, data tersebut ditafsir untuk mendapatkan makna dan pemahaman terhadap kata-kata dan tindakan para pemberi maklumat dengan memunculkan konsep dan teori yang menjelaskan penemuan, kemudian menyampaikan makna penemuan tersebut kepada orang lain melalui laporan tertulis.

Adapun teknik analisis data yang pengkaji gunakan adalah mengikuti teknik analisis kualitatif. Proses analisis data kualitatif bermula daripada pengumpulan data, baik terhadap data primer mahupun data sekunder. Pengumpulan data primer diperoleh melalui temubual dan pemerhati ikut serta sedangkan data sekunder diperoleh daripada dokumentasi yang dirangkum menjadi sumber penyokong dan penguat data primer. Selepas itu, kedua-dua data tersebut dikumpulkan, dan disahkan secara sistematik, kemudian dilakukan analisis untuk kemudian disajikan dalam bentuk huraian, jadual, rajah dan lain-lain. Apabila pembentangan data dirasakan masih terdapat ketidaksesuaian, data akan dilakukan pengurangan dan/atau melakukan triangulasi agar data tersebut tidak ada yang saling bertentangan satu sama lain.

1.7 Kajian Lepas

Selepas pemerintah Indonesia melaksanakan Undang-Undang No. 5 Tahun 1979, UU No. 22 Tahun 1999, dan UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah dan Pemerintahan Desa, banyak penyelidikan dilakukan mengkaji tentang hubungan antara sistem pemerintahan desa (kepala desa) dengan pemimpin tradisional, tidak formal, atau pemimpin adat.

Sepanjang yang diketahui, perkara-perkara yang dibincangkan dalam penyelidikan-penyelidikan tersebut, antaranya, adalah persoalan proses pergantian institusi-institusi tradisional oleh institusi-institusi baharu desa yang dibentuk berdasarkan kepada UU No. 5 Tahun 1979 oleh Nindyantoro (1987), kepemimpinan pemerintahan desa dan partisipasi masyarakat desa dalam pembinaan oleh Silalahi (1989), peran pemimpin suku dalam sistem pemerintahan desa (UU No. 5 tahun 1979) oleh Dosinaeng (1991), pengaruh daripada sistem pemerintahan tradisional terhadap pelaksanaan pentadbiran pemerintahan desa oleh Bleskadit (1992), hubungan pemimpin desa dan pemerintah Orde Baru oleh Antlov (1995), dan persoalan kepemimpinan Jawa oleh Antlov dan Cederroth (2001),

Perkara-perkara yang dibincangkan selanjutnya adalah persoalan status dan peran pemuka agama dalam proses pembinaan desa oleh Soeprapto (1997), kepemimpinan daerah (Governor) di Sumatera Barat pada masa Orde Baru dalam hubungannya dengan hegemoni politik pemerintah pusat oleh Shamad (2001), pemilihan struktur antara desa dan marga yang dilakukan oleh elit tempatan dalam hubungannya dengan pelaksanaan UU No. 5 Tahun 1979 oleh Adhuri (2002), kemunculan elit desa yang baharu dalam perubahan politik di desa oleh Iberamsyah (2002), peran kepemimpinan tradisional dan kepala desa pada masyarakat Tengger oleh Romadon (2004), konflik-konflik kekuasaan dan autoriti institusi tempatan dalam reformasi penyelenggaraan pemerintahan desa oleh Dharmawan (2006), terakhir adalah kajian tentang persoalan hubungan desa dinas, desa adat, dan rakyat di Bali oleh Subanda (2007).

Nindyantoro (1987) telah mengadakan penyelidikan di dua desa di kabupaten Pidie, provinsi Nangroe Aceh Darussalam tentang bagaimana UU No. 5 Tahun 1979 itu dilaksanakan pada kepemimpinan tradisional di desa-desa dimaksud. Institusi lama pada desa-desa (*gampong-gampong*) di Aceh terdiri daripada *keuchik*, *peutua meunasah*, panglima dan *tuha peuet*. *Keuchik* adalah seseorang yang berperanan sebagai kepala

gampong, *peutua meunasah* adalah orang yang mengurus urusan ibadah, kewarisan, zakat dan wakaf. Panglima adalah seseorang yang bertanggungjawab terhadap keselamatan *gampong*, sedangkan *tuha peuet* adalah kumpulan orang-orang bijak. Di bawah mereka terdapat *waki* atau kepala lorong yang menjabat sebagai kepala bahagian wilayah daripada *gampong* (Nindyantoro 1987: 7, 10-11).

Dengan adanya UU No. 5 Tahun 1979 yang dilaksanakan secara formal, maka penyeleksian para pemimpin tradisional di atas menggunakan pola baharu sekalipun pola lama tidak ditinggalkan sepenuhnya. Namun ikatan desa dengan *keuchik* sebagai pemimpin adat mulai luntur. Fungsi *tuha peuet* digantikan oleh fungsi Lembaga Musyawarah Desa (LMD), dan kewujudan *waki* atau kepala lorong digantikan oleh kepala dusun. Fungsi panglima digantikan oleh tokoh pemuda. Tapi masalahnya adalah UU ini hanya memaparkan *keuchik* sebagai pemimpin tunggal yang mengatur segalanya termasuk urusan-urusan yang telah menjadi tanggungjawab *peutua meunasah*. Maka sebagaimana masyarakat Aceh mencemaskan nasib institusi *meunasah* ini untuk kemudian hari (Nindyantoro 1987: 39).

Silalahi (1989: xi) mengkaji tentang kepemimpinan pemerintahan desa dan partisipasi masyarakat desa dalam pembinaan desa. Pembinaan desa dimaksud adalah memperbaiki dan meningkatkan taraf hidup serta kondisi sosial masyarakat desa. Kesimpulan daripada penyelidikan ini sebagai berikut. Terdapat hubungan positif antara kepemimpinan pemerintahan desa dengan tahap partisipasi masyarakat desa dalam pembinaan desa.

Meningkatnya partisipasi warga desa ternyata kerana, pertama, kepala desa secara intensif memberikan sokongan, pengarahannya, bimbingan, melakukan komunikasi dua arah dan memberikan peluang kepada warga desa untuk ikut serta dalam pembuatan keputusan desa yang berhubungan dengan pembinaan desa. Ikut serta dalam pembuatan keputusan desa adalah pengaruh yang paling besar untuk meningkatkan

partisipasi warga desa sedangkan aktiviti sokongan yang dilakukan oleh kepala desa merupakan faktor yang paling rendah pengaruhnya untuk meningkatkan partisipasi warga desa. Sebab kedua meningkatnya partisipasi warga kerana kepala desa mampu menyesuaikan pola perilaku interaksi hubungannya dengan masyarakat desa sesuai dengan tuntutan nilai-nilai tradisional. Sebab ketiga adalah kerana kepala desa memperoleh sokongan dan legitimiti daripada para pemimpin adat. Dengan kata lain, posisi dan autoriti kepala desa dalam menjalankan pentadbiran pemerintahan desa dilegitimasi secara tradisional. Dengan demikian, maka, menurut penyelidikan ini, aspek nilai budaya tradisional perlu diperhatikan dan dimanfaatkan kerana boleh mempengaruhi efektifiti kepemimpinan pemerintahan desa untuk menggerakkan partisipasi warga desa dalam pembinaan desa (Silalahi 1989: xii-xiii).

Masih tentang masalah pemerintahan desa (pemimpin desa) dan pemimpin adat, Dosinaeng (1991) mengkaji perkara kepemimpinan suku dalam pemerintahan desa pada masyarakat suku Ekagi di desa Mauwa, Kecamatan Kamu, Kabupaten Paniai, Provinsi Irian Jaya (Papua). Penyelidikan ini bertujuan untuk mempelajari ikatan sosial dalam masyarakat suku, iaitu ikatan sosial di antara anggota masyarakat sesuku, ikatan sosial di antara suku yang berbeza, dan ikatan sosial berdasarkan ikatan pentadbiran pemerintahan desa. Selain itu, penyelidikan ini juga mengkaji tentang kepemimpinan di dalam masing-masing suku dan pemerintahan desa yang terbentuk berdasarkan masing-masing ikatan sosial tersebut (Dosinaeng 1991: i).

Hasil penyelidikan tersebut menunjukkan bahawa ikatan sosial di antara anggota masyarakat sesuku masih kuat, sama ada ikatan sosial antar anggota mahupun ikatan sosial antara anggota dan pemimpin suku. Keeratan hubungan ini berlaku kerana jumlah anggota suku relatif kecil, kerana adanya kesamaan keturunan menurut garis keturunan bapa, dan kerana adanya sikap solidariti yang tinggi di antara anggota masyarakat sesuku. Sedangkan ikatan sosial antara suku boleh berlaku sangat

tergantung pada kelonggaran ikatan sosial dalam masing-masing suku. Biasanya ikatan sosial antara suku itu boleh terjalin disebabkan oleh beberapa hal, iaitu kerana ada hubungan perkahwinan antara suku (sistem perkahwinan eksogami), kerana adanya ikatan-ikatan lain yang diperbolehkan oleh norma, seperti kesamaan kepentingan, kesamaan hobi, dan kerana alasan teman dekat (*nougeima*) di antara beberapa anggota masyarakat daripada suku-suku yang berbeza. Ikatan sosial antara suku tersebut kemudian boleh menjadi tradisi konglomerasi (kerja sama) antara beberapa suku sehingga membentuk suatu konfederasi sebagai embrio pembentukan kampung (Dosinaeng 1991: ii-iii).

Dengan demikian, ketika pembentukan desa dilakukan berdasarkan UU No. 5 Tahun 1979 dengan cara menggabungkan beberapa suku ke dalam satu desa belum boleh diterima oleh masyarakat suku kerana ikatan sosial dalam masing-masing suku belum cukup longgar untuk menyatu dalam satu unit sosial yang lebih besar (desa) daripada konfederasi. Sehingga hubungan pemimpin desa (kepala desa) dengan para pemimpin suku menjadi suatu persoalan, sedangkan hubungan antara para pemimpin suku dalam desa yang bersangkutan merupakan persoalan yang lainnya (Dosinaeng 1991: iii-iv).

Selain Dosinaeng, Bleskadit (1992) juga mengadakan penyelidikan dan mengkaji tentang pengaruh sistem pemerintahan tradisional terhadap pelaksanaan pentadbiran pemerintahan desa. Penyelidikan ini diadakan di desa Nolakla, Kecamatan Sentani, Papua. Kesimpulan daripada penyelidikannya adalah bahawa masyarakat hukum adat masih tetap menjunjung tinggi sistem pemerintahan tradisional, berikutan pemimpin suku, yang berakibat pada adanya dualisme kepimpinan sehingga kelancaran roda pemerintahan desa sangat dipengaruhi oleh kenyataan sosial tersebut.

Antlov (1995) mengkaji tentang hubungan antara pejabat pemerintah, kepala desa, dan masyarakat desa. Untuk menganalisis hubungan tersebut, ia menggunakan

pendekatan politik desa, dan perilaku serta karir kepala desa. Dalam penyelidikannya, Antlov memperoleh beberapa penemuan, antaranya adalah bahawa hubungan antara pejabat pemerintah di atas desa dan kepala desa terjalin dengan baik. Hubungan yang baik ini terbentuk disebabkan oleh kepercayaan pejabat pemerintah di atas desa bahawa melalui kepala desa segala kebijakan pemerintah Order Baru boleh sampai kepada masyarakat desa kerana kewujudan dirinya dianggap disokong oleh masyarakat desa. Sebaliknya, kepala desa juga percaya bahawa jika mempunyai hubungan yang lebih baik dengan pejabat pemerintah di atas desa, ia akan diperlakukan dengan lebih baik pula oleh mereka (Antlov 1995: 195; Antlov dan Cederroth 2001: 114).

Selain itu, kepala desa juga mengeratkan hubungannya dengan orang-orang kaya dan dengan orang-orang yang berpengaruh sama ada di dalam desa mahupun di luar desa. Hubungan yang baik itu (dengan pejabat-pejabat pemerintah di atas desa dan dengan orang-orang kaya dan berpengaruh) sengaja dibentuk oleh kepala desa dengan tujuan untuk memantapkan kekuasaannya. Selanjutnya menurut Antlov, hubungan antara pejabat pemerintah di atas desa dan kepala desa dengan masyarakat desa kurang terjalin dengan baik. Hal ini akan menjadi suatu perkara kerana kewujudan kepala desa dianggap sebagai persembahan daripada negara atau sebagai orang tengah antara pemerintah dan rakyat sedangkan hubungan dirinya dengan masyarakat desa kurang dibentuk dengan baik. Lebih menjadi perkara lagi jika kepala desa berperilaku kurang patut untuk dicontoh kerana nilai-nilai moral yang boleh membimbing kekuasaannya hilang (Antlove 1995; 195; Antlov dan Cederroth 2001: 114)

Soeprapto (1997: v) telah meneliti tentang status dan peran pemuka agama dalam proses pembinaan desa. Tujuan penyelidikannya adalah untuk mengetahui apakah status dan peran pemuka agama ikut pula tersingkir bersamaan dengan kewujudan pemimpin tradisional selepas pelaksanaan UU No. 5 Tahun 1979. Sebagai hasil daripada penyelidikannya bahawa status dan peran pemuka agama di dalam

masyarakat masih tampak jelas. Pemuka agama ini, yang dikenali sebagai kiai, masih didudukkan oleh masyarakat pada tempat yang terhormat dan dijadikan sebagai pusat tindakan sosial masyarakat tempatan, tidak hanya yang berkaitan dengan perkara etika, moral dan sosial-keagamaan, namun juga dalam perkara sosial kemasyarakatan.

Dengan hasil penyelidikan ini, boleh disimpulkan bahawa walaupun telah diadakan pembaharuan dalam pentadbiran pemerintahan desa melalui UU No. 5 Tahun 1979 yang umumnya membawa kesan terhadap perubahan sosial, politik dan budaya pada desa yang berkenaan, status dan peran pemuka agama atau kiai di desa dimaksud tidak ikut tergeser bahkan tetap menjadi tokoh panutan dan dijadikan sebagai sosok manusia yang teladan. Hal ini kerana, pada satu sisi, pemuka agama atau kiai mampu menawarkan nilai-nilai spiritual, moral dan sosial secara efektif, sedangkan pada sisi yang lain masyarakat yang bersangkutan masih memiliki akar tradisi keagamaan yang kuat (*religious society*), sekalipun masyarakat tersebut sangat terbuka dengan perubahan serta tergolong maju dan moderen (Soeprapto 1997: vi).

Shamad (2001: 6) membincangkan tentang kepemimpinan daerah (Governor) di Sumatera Barat pada masa Orde Baru dalam hubungannya dengan hegemoni politik pemerintah pusat. Fokusnya adalah bagaimana perilaku politik pemimpin daerah dalam hal melindungi tradisi nagari dalam kaitannya dengan hegemoni politik pemerintah pusat. Tradisi nagari adalah sistem pemerintahan tempatan berikut sistem kepemimpinan adat. Tradisi ini mulai rosak selepas UU No. 5 Tahun 1979 dilaksanakan di Sumatra Barat.

Dalam penyelidikannya, ia (Shamad (2001: 166-169) menyimpulkan, pertama, bahawa hegemoni politik pemerintah pusat telah memberikan kesan terhadap perubahan pola perilaku politik para pemimpin daerah dalam hal memberikan perlindungan terhadap tradisi nagari sebagai kepentingan pihak masyarakat Minangkabau. Perubahan perilaku politik pemimpin daerah itu disebabkan oleh sikap

yang diambil dalam menghadapi kebijakan politik pemerintah pusat iaitu UU No. 5 Tahun 1979. Kedua, perubahan pola perilaku politik pemimpin daerah boleh diamati pada kepemimpinan tiga Gubernur Sumatra Barat, masing-masing adalah Harun Zein, Azwar`Anas, dan Basri Durin. Harun Zein telah menjalankan peran fungsional dan peran moral dengan seimbang, namun belum mampu membangkitkan kesedaran akan kepentingan tradisi nagari. Azwar`Anas lebih mengutamakan kepentingan pemerintah pusat kerana kuatnya tekanan daripada pusat sehingga menyebabkan melemahnya kesedaran akan kepentingan melindungi tradisi nagari. Sedangkan Basri Durin menjalankan pola-pola pendekatan tradisional sehingga berjaya mengairahkan masyarakat dalam pembinaan, seiring dengan itu kesedaran akan kepentingan untuk melindungi tradisi nagari meningkat juga. Namun, kerana dominasi pemerintah pusat masih tetap kuat, maka kesedaran terhadap kepentingan tradisi nagari itu masih bersifat semu dan identiti budaya masyarakat masih sebatas formalisme sahaja.

Adhuri (2002: 11) mengkaji hubungan UU No. 5 Tahun 1979 dengan pranata kepemimpinan tradisional, khasnya tentang pemilihan struktur pemerintahan adat yang dilakukan oleh pemimpin tradisional. Penyelidikan ini diadakan di Kabupaten Lahat, Sumatra Selatan. Kajiannya tertumpu pada perilaku pemimpin tradisional dalam pemilihan struktur (1) pada masa perebutan kerusi *pasirah* (kepala marga), (2) pada masa transisi marga ke desa (menjelang tahun 1983), dan (3) pada masa pembentukan institusi-institusi desa selepas Undang-Undang No. 5 Tahun 1979 diberlakukan (tahun 1983-1990-an) (Adhuri (2002: 2). Berdasarkan analisis itu, penulis menyimpulkan bahawa pada taraf perilaku pemimpin tradisional sebenarnya tidaklah berlaku marjinalisasi peraturan-peraturan tradisional oleh peraturan-peraturan yang berasal daripada negara. Atau, secara lebih spesifik boleh dikatakan bahawa UU No. 5 Tahun 1979 tidak benar-benar menghapuskan peraturan-peraturan yang mengakar pada struktur tradisional.

Selanjutnya, Iberamsyah (2002) yang mengkaji tentang elit-elit desa dalam perubahan politik di desa, menyatakan bahawa perubahan politik, iaitu adanya UU No. 22 Tahun 1999 (autonomi daerah dan desa), memberikan pengaruh terhadap perubahan struktur institusi desa dan perilaku politik di dalam desa. Melalui analisis terhadap kes pengambilan keputusan di Desa Gede Pangrango, Iberamsyah mendapatkan penemuan-penemuan yang meliputi hal-hal seperti berikut.

Pertama, telah berlaku perubahan elit desa dan ini akibat daripada perubahan sumber kekuasaan dan hubungan kekuasaan. Beberapa sumber kekuasaan yang ada pada masa lalu mempunyai pengaruh yang kuat dalam konstelasi politik desa seperti kemampuan bela diri, adat dan birokrasi, kini sumber-sumber tersebut melemah. Sebaliknya, beberapa sumber kekuasaan, seperti kemahiran, prestasi, dan sokongan massa atau simpatisan terhadap parti politik, kini mempunyai pengaruh yang kuat. Pengaruh kemahiran dan prestasi sebagai sumber kekuasaan ditunjukkan dengan adanya elit-elit desa daripada pemuda yang mempunyai pengaruh yang kuat kerana mempunyai prestasi, dan kemahiran yang menonjol dalam masyarakat berkenaan. Adapun pengaruh parti politik sebagai sumber kekuasaan juga ditunjukkan dengan adanya elit-elit desa yang mempunyai pengaruh yang kuat kerana mendapat legitimasi kuat daripada parti politik tertentu (Iberamsyah 2002: i).

Kedua, telah berlaku perubahan hubungan kekuasaan dalam desa. Hal ini ditunjukkan bahawa pembuatan keputusan desa tidak hanya didominasi oleh eksekutif desa (kepala desa) tetapi juga diimbangi oleh elit-elit desa yang duduk dalam Badan Perwakilan Desa (BPD), dan dikontrol oleh masyarakat melalui gerakan massa. Hal ini menunjukkan bahawa telah berlaku perubahan sikap, perilaku dan peran elit dalam BPD. Pada masa Orde Baru mereka (para elit dalam BPD) berada pada posisi subordinat di bawah eksekutif desa, sekarang mereka berada dalam posisi yang seimbang dan terhindar daripada intervensi kepala desa mahupun daripada pemerintah

atas desa (pemerintah kabupaten, dan provinsi). Dengan demikian, Iberamsyah melihat bahawa kepala desa tidak lagi mendominasi BPD, bahkan dalam kes-kes tertentu, khususnya dalam beberapa pembuatan keputusan di desa Gede Pangrango, kekuasaan BPD cenderung lebih kuat. Hal ini menunjukkan bahawa pemerintahan desa cenderung mempunyai autonomi penuh dalam pengambilan keputusan yang berhubungan dengan kepentingan desa yang berkenaan (Iberamsyah 2002: ii).

Kemudian Romadon (2004: 8) yang menyelidiki perkara peranan kepimpinan tradisional dan kepala desa pada masyarakat Tengger di desa Ngadisari Kecamatan Sukapura, Kabupaten Probolinggo, Jawa Timur. Menurut penyelidikan ini bahawa pemimpin suku tengger, yang dikenali sebagai dukun atau ketua adat sebelum UU No 5 tahun 1979 dilaksanakan, berperanan mengurus segala urusan masyarakat desa. Namun selepas UU tersebut dilaksanakan dan sampai pada penerapan UU No 22 tahun 1999, pemimpin tertinggi di desa masyarakat Tengger adalah kepala desa, sedangkan peran dukun bergeser pada urusan keagamaan dan adat-istiadat sahaja. Namun demikian, antara dukun dan kepala desa adalah mitra kerana orang kepercayaan dukun yang disebut *wong sepuh* dan *legen* berada dalam struktur pemerintahahn desa.

Kerana masyarakat Tengger berada di wilayah gunung Bromo, dan wilayah ini juga merupakan objek wisata yang banyak menarik pelancong tempatan mahupun antarabangsa, maka masyarakat desa Ngadasari mulai cenderung berpikir praktikal pragmatik baik dalam kehidupan sehari-hari mahupun dalam aktiviti adat-istiadat dan keagamaan. Maka dengan keadaan sosial seperti itu pemimpin tradisional dan pemimpin formal (kepala desa) boleh berjalan seiring dan sesuai dengan dinamika perubahan masyarakat itu sendiri. Namun, menurut penyelidikan ini, masih sangat nampak bahawa pemimpin formal masih mendominasi pemimpin tradisional dalam kehidupan sehari-hari (Romadon 2004: 112).

Selanjutnya adalah Dharmawan (2006) yang mengkaji tentang konflik kekuasaan dan autoriti institusi tempatan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa. Ia memandang bahawa UU No. 32 Tahun 2004, berikut Peraturan Pemerintah (PP) No. 72 Tahun 2005, telah menegaskan bahawa setiap *stakeholder* pada desa yang berkenaan boleh mengatur desa dengan mandiri, menjalin kerjasama, menggali sumber kewangan desa secara mandiri, dan memperjuangkan kelestarian sumber daya alam dan lingkungan yang berkelanjutan. Semua itu untuk mencapai tahap keadilan dan kesejahteraan sosial-ekonomi yang lebih baik. Dengan demikian, UU tersebut telah memberikan landasan bagi pengaturan desa, termasuk pembinaan desa, secara demokratis-partisipatif sesuai dengan pengaturan tempatan, dan tetap menjunjung tinggi asas perbezaan dan kemajemukan (Dharmawan (2006: 9).

Namun, menurut Dharmawan, harapan itu sulit untuk dicapai kerana, salah satunya, “ruh sentralisme” masih kuat dan sulit dihilangkan dalam sistem birokrasi dan tata-pemerintahan secara nasional. Apalagi pada sisi yang lain, UU No. 32 Tahun 2004, dalam menjalankan asas autonomi, telah memberikan autoriti lebih besar kepada pemerintah kabupaten dan kota sehingga boleh menyebabkan desa berada dalam cangkaman pemerintah kabupaten kerana desa sebagai wilayah pentadbiran di bawah kabupaten. Sebagai akibatnya, kemandirian desa kembali terpasung bahkan gagal mendapatkan sokongan modal politik dan modal struktural yang diperlukan bagi tumbuhnya sistem pengaturan desa secara mandiri dan berwibawa. Dengan demikian, kekuasaan dan autoriti desa akan tersedot oleh pemerintah kabupaten bahkan oleh pemerintah provinsi dan pusat sehingga meningkatkan derajat ketergantungan yang tinggi kembali kepada pemerintah di atas desa seperti masa Orde Baru (Dharmawan 2006: 10).

Kemudian adalah penyelidikan Subanda (2007: vii) yang melihat fenomena hubungan desa dinas, desa adat, dan rakyat di Bali selepas penerapan UU No 22 Tahun

1999. Fenomena hubungan tersebut dikaji daripada sudut *surveillance* dan *dialectic of control*. Di Bali terdapat dua macam bentuk desa, iaitu desa yang dibentuk oleh pemerintah (desa dinas) dan desa yang dibentuk oleh adat (desa adat), yang masing-masing mempunyai wilayah autonom. Dengan adanya dua bentuk desa tersebut, maka terdapat dualisme kepimpinan. Sebagai hasil daripada penyelidikannya, ia menemukan bahawa dalam upaya menjalin hubungan antara desa adat dan warga desa, maka desa adat telah menerapkan *surveillance* yang lebih ketat terhadap warganya daripada desa dinas. Hal ini disebabkan bahawa sejak UU No. 22 Tahun 1999 diberlakukan, desa dinas tidak lagi ikut campur terhadap tugas dan autoriti desa adat, dan juga pemerintah Bali (provinsi dan kabupaten) selalu memberikan konsensi ekonomi kepada desa adat. Selain itu, desa adat juga dengan bebas memanfaatkan peluang untuk berdekatan dengan parti politik. Dengan ini, kewujudan desa adat mulai memudar sebagai perekat atau alat penyatu warga desa (Subanda 2007: viii).

Sedangkan *dialectic of control* yang dilakukan oleh kedua-dua warga desa itu terhadap *surveillance* desa dinas dan desa adat berbentuk berbeza-beza. Perbezaan ini sebabkan bahawa warga desa telah mengalami perubahan orientasi daripada homogen kepada heterogen sehingga memberikan pengaruh terhadap cara-cara warga desa melakukan *dealectic of control*. *Dealectic of control* yang dilakukan oleh warga desa terhadap desa dinas berupa tiga bentuk prilaku: berkelakuan patuh, berkelakuan pura-pura, dan berkelakuan pasif. Sedangkan *dealectic of control* yang dilakukan oleh warga desa terhadap desa adat dengan cara menghindar daripada desa adat dan pindah ke desa dinas, berkelakuan pasif, dan menempuh jalur hukum (Subanda 2007: viii)

Adapun kajian tentang masyarakat Lampung sudah banyak juga dilakukan oleh para pakar. Kalau dilihat daripada pendekatan, kajian-kajian tersebut boleh dikumpulkan ke dalam tiga kumpulan. Pertama, pendekatan filsafat sosial budaya, kumpulan kedua adalah pendekatan hukum adat dan ketiga adalah antropologi budaya.

Kelompok pertama adalah seperti Nurdin (1996) yang mengkaji tentang fungsi keluarga bagi masyarakat Lampung dalam meningkatkan Sumber Daya Manusia (SDM) dengan menggali nilai-nilai tradisional dalam hal pembentukan mental dan tingkah laku yang menyokong peningkatan SDM. Selain itu, ia juga (2009) mengkaji tentang budaya *muakhi* (konsep persaudaraan) dan hubungannya dengan pembinaan daerah menuju masyarakat yang bermartabat dengan cara mengaktualisasikan konsep *muakhi* tersebut dalam pembinaan tempatan.

Selanjutnya, Huriyudin (2000) yang membincangkan tentang peran agama dalam konsep persaudaraan baik sedarah mahupun tidak (*muakhi* dan *kemuakhian*). Kemudian, Suhardi (2002) yang mengkaji tentang makna etik dalam adat perkahwinan Lampung. Kajian ini adalah kajian filsafat budaya yang tertumpu pada masyarakat hukum adat *pepadun* khususnya Tulang Bawang. Shobir (2002) membincangkan tentang nilai-nilai etik dalam kitab *Kuntara Raja Niti* (Kitab Undang-Undang masyarakat Lampung), iaitu tentang ajaran moral yang bersumber daripada agama (Islam) dan sosio-budaya.

Kumpulan kedua adalah pendekatan hukum adat. Seperti oleh Hadikesuma (1977), yang membincangkan tentang hukum perkahwinan adat Lampung *pepadun* yang berdasarkan kepada perkahwinan *bebujukh* (perkawinan patrilineal). Selain itu, ia juga (1988) mengkaji tentang hukum adat khususnya hukum adat Lampung *pepadun*. Masih oleh penulis yang sama (Hadikesuma 1990) yang menyoroti tentang masyarakat dan adat budaya Lampung *pepadun* dan (1996) tentang adat istiadat daerah Lampung. Selain itu, oleh Puspawidjaja (2006) yang mengkaji tentang hukum adat dalam tebaran pemikiran dalam usaha untuk memberdayakan masyarakat hukum adat.

Kumpulan ketiga adalah pendekatan antropologi. Seperti penyelidikan yang dilaksanakan oleh Projek Inventarisasi dan Dokumentasi kebudayaan Daerah Lampung (1986) yang mengkaji tentang adat-istiadat daerah Lampung. Kajian ini meliputi alat-

alat produksi, bentuk rumah tradisional, pakaian tradisional perempuan mahupun pakaian lelaki. Disamping itu membincangkan pula tentang istilah-istilah kekerabatan masyarakat lampung *saibatin* mahupun *pepadun*. Selanjutnya seperti oleh Puspawidjaja (1994) yang membincangkan tentang adat dan upacara perkahwinan daerah Lampung yang terdiri daripada dua kumpulan adat, iaitu *pepadun* dan *saibatin*.

Selain itu, Maria (1993) membincangkan tentang kebudayaan masyarakat Lampung *pepadun* khasnya Lampung Menggala. Fokus daripada kajian ini adalah masalah-masalah sekitar kesihatan iaitu bagaimana pengobatan-pengobatan secara traditional dikembangkan. Sedangkan masalah kajian tentang kekerabatan dan perkahwinan orang Menggala serta kaitannya dengan struktur kekerabatan juga diperbincangkan dalam pembahasan tentang istilah-istilah kekerabatan. Imron (2001) membincangkan tentang perubahan pola perkahwinan *bejujkh* dan *semenda* pada masyarakat *saibatin* Lampung Barat. Kajian terhadap perubahan itu dilihat daripada perbandingan pola-pola *perkahwinan* yang berlaku sejak tahun 1970-an.

Berdasarkan kepada beberapa kajian yang telah dihuraikan di atas, boleh diketahui bahawa penyelidikan yang dilakukan ini adalah berbeza dengan penyelidikan-penyelidikan tersebut di atas. Penyelidikan ini menggunakan sudut pandang sosiologi politik yang akan mengkaji tentang pemimpin adat yang menguasai politik tempatan sehingga berjaya menjadi kepala desa dan juga mengkaji tentang hubungan kekuasaan yang terbina antara kepala desa tersebut dan para pemimpin adat pada desa yang berkenaan.

BAB II

PERLUASAN DAN HUBUNGAN KEKUASAAN

2.1 Pengenalan

Pada bab ini, dibentangkan beberapa konsep sekitar kekuasaan kerana tajuk penyelidikan ini adalah tentang perluasan dan hubungan kekuasaan antara kepala desa (berasal daripada salah satu pemimpin adat) dan para pemimpin adat. Oleh itu, kajian ini cuba menghuraikan tentang perluasan kekuasaan menurut teori *structuration* (dualiti) Anthony Giddens. Kemudian, kajian ini menghuraikan tentang pelaksanaan kekuasaan, yang memulakan penghuraiannya menurut dualiti Giddens, menurut Michel Foucault dan menurut Gramsci (hegemoni).

Terakhir, kajian ini membentangkan perkara yang berhubungkait dengan hubungan kekuasaan antara kepala desa dan pemimpin adat. Untuk menghuraikan lebih lanjut perkara tersebut, kajian ini membincangkan hubungan kekuasaan daripada pandangan dualiti Giddens, Michel Foucault dan konsep modal sosial.

Huraian di atas tentang perluasan kekuasaan, pelaksanaan kekuasaan dan hubungan kekuasaan diharapkan boleh dijadikan sesuatu *framework* dalam menganalisis beberapa objektif kajian dalam penyelidikan ini.

2.2 Kekuasaan Menurut Anthony Giddens

Sebelum menghuraikan pengertian kekuasaan menurut Giddens, kajian ini akan mengulas terlebih dahulu beberapa pengertian kekuasaan menurut para pakar. Bagi Max Weber, kekuasaan adalah sesuatu kemampuan, yang berdasarkan kepada apapun, untuk melaksanakan kemahuan sendiri sekalipun mengalami perlawanan daripada pihak lain (Suseno 1987: 53). Schermerhorn (Soekanto 2002: 485) juga telah memberikan definisi

tentang kekuasaan, yaitu sesuatu pengaruh tertentu tetapi tidak sama dengan pengaruh itu. Kekuasaan juga bagi Schermerhorn adalah sesuatu yang dipengaruhi dan dirobah oleh nilai, kaidah, atau standard yang dianut oleh pihak yang saling berinteraksi. Apabila ada nilai yang disepakati, maka kekuasaan dikekalkan dalam bentuk autoriti.

Selanjutnya, kekuasaan bagi Laswell dan Kaplan (1950: 74) adalah sesuatu hubungan di mana seseorang atau sekumpulan orang boleh menentukan tindakan seseorang atau kumpulan lain ke arah tujuan daripada pihak pertama. Selain itu Goodwin (2003: 307) juga telah memberikan sebuah pengertian bahawa kekuasaan adalah kemampuan seseorang untuk membuat orang lain bertindak dengan cara yang bertentangan dengan keinginan orang lain tersebut. Dengan kata lain, kekuasaan adalah kemampuan memaksa seseorang atau kumpulan untuk melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kehendaknya atau kehendak kumpulan tersebut.

Hampir sama dengan pendapat di atas, kekuasaan bagi Budiardjo (1998: 35) adalah kemampuan seseorang, kumpulan, atau pemimpin untuk mempengaruhi tingkah laku seseorang, kumpulan lain, atau orang-orang yang dipimpin sedemikian rupa sehingga tingkah laku yang dipengaruhi menjadi sesuai dengan keinginan dan tujuan daripada yang mempengaruhi itu. Sedangkan kekuasaan menurut Lukes (1974: 27) boleh berupa kemampuan untuk membuat keputusan, kemampuan untuk membentuk sesuatu agenda politik dan mencegah keputusan-keputusan lain yang sepatutnya dibuat, atau boleh berupa pengendalian terhadap fikiran orang lain dengan memanipulasi persepsi dan pilihan mereka.

Adapun menurut Andrain (1992: 130-131) bahawa kekuasaan adalah penggunaan sejumlah sumber daya (fizikal, ekonomi, normatif, personal, kepakaran) oleh seseorang atau kumpulan orang untuk menjalankan kawalan terhadap seseorang atau kumpulan orang lain pada satu sisi dan mendapatkan kepatuhan daripada mereka yang dipimpin pada sisi yang lain.

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, kekuasaan boleh diartikan sebagai kemampuan seseorang atau kumpulan orang untuk bertindak, yaitu mempengaruhi atau mengawal perilaku seseorang atau perilaku kumpulan orang lain sehingga perilaku orang atau perilaku kumpulan tersebut menjadi sesuai dengan keinginan daripada pihak pertama.

Sedangkan kekuasaan menurut Giddens dalam teori *structuration* adalah kemampuan (kapasiti) transformatif (*transformative capacity*) yang melekat pada diri aktor/pemimpin dalam sesuatu tindakan/interaksi sosial. Kekuasaan bukan merupakan tindakan khas melainkan tindakan rutin sehari-hari antara aktor dalam mencapai matlamat bersama dengan aktor yang lain. Jadi kekuasaan lahir dalam suatu proses pembentukan dan pengembangan interaksi sosial di mana aktor mengambil bahagian dan terbabit dalam interaksi tersebut (Giddens 1979: 93).

Giddens dan para pakar di atas hampir sama-sama melihat bahawa kekuasaan sebagai kemampuan yang ada pada diri seseorang aktor/pemimpin. Namun kemampuan tersebut menurut para pakar lebih banyak kepada tindakan untuk mempengaruhi, mengawal, mengendalikan, atau memaksa perilaku seseorang atau perilaku kumpulan sehingga perilaku orang atau perilaku kumpulan tersebut menjadi sesuai dengan keinginan atau tujuan daripada pihak pertama sekalipun mengalami perlawanan atau bertentangan dengan keinginan daripada pihak kedua.

Namun kemampuan (kapasiti transformatif) tersebut menurut Giddens (1979: 93) digunakan oleh aktor/pemimpin secara rutin untuk usaha menentukan apa yang ingin dicapai bersama dengan aktor-aktor lain, mengamankan hasil-hasil yang telah dicapai dalam sesuatu interaksi sosial, mengarahkan elemen-elemen produksi dalam interaksi dan mempengaruhi proses-proses interaksi tersebut.

Pandangan Giddens di atas tentang kekuasaan itu nampaknya lebih luas meliputi semua aktiviti kehidupan sosial. Dengan pandangan yang demikian, Giddens tidak

mahu terjebak dengan pemikiran Karl Marx beserta para penyokongnya bahawa kemampuan atau kapasiti transformatif itu hanya ada pada orang-orang tertentu sahaja, iaitu orang-orang (*berjouis*) yang mempunyai modal dan alat-alat produksi. Namun bagi Giddens kapasiti transformatif itu dimiliki oleh semua aktor/pemimpin yang mempunyai kapasiti pengetahuan (*knowledgeable agents*) terlepas daripada perbezaan status mereka. Sehingga bagi Giddens kekuasaan dan aktor/pemimpin mempunyai hubungan yang bersifat dualiti, iaitu tidak ada kekuasaan tanpa seseorang aktor dan tidak ada seseorang aktor tanpa memiliki kapasiti transformatif dalam sesuatu tindakan sosial. Jadi menurut Giddens semua aktor mempunyai kekuasaan bukan hanya orang-orang seperti dituntut oleh Karl Marx dan para pakar lain yang menyokong pendapatnya.

Pandangan Giddens di atas mempunyai kesamaan dengan pandangan Foucault tentang kekuasaan. Bagi Foucault kekuasaan menyebar dimana-mana (*power is omnipresent*) dan berada di setiap hubungan sosial pada setiap peringkat masyarakat sehingga kekuasaan tidak terpusat pada individu-individu, negara, parti-parti politik dan lain-lain. Hubungan sosial dimaksud seperti hubungan kerja (atasan-bawahan), hubungan ekonomi (kaya-miskin), hubungan politik (penguasa-pembangkang), hubungan keluarga (orang tua-anak), hubungan agama (ulama-pengikut), pengetahuan (benar-salah), seks (lelaki-perempuan), komunikasi (orang-perorangan), pendidikan (guru-murid), kesihatan (dokter-pasien) dan lain-lain (Haryatmoko 2002: 11-12). Pandangan Giddens dan Foucault tentang kekuasaan di atas dapat digunakan pengkaji untuk mengkaji kekuasaan kepala desa sebagai pemimpin formal dan kekuasaan pemimpin adat sebagai pemimpin informal yang berada dalam satu desa.

Selain itu, kekuasaan mempunyai beberapa sumber. Menurut Budiardjo (2008) sumber-sumber boleh berupa kedudukan, kekayaan, dan kepercayaan atau agama. Sumber kekuasaan berupa kedudukan seperti seorang komander terhadap bawahannya

atau seorang majikan terhadap pegawainya. Dalam kedua-dua kes ini, bawahan dan pegawai tersebut boleh ditindak jika melanggar disiplin kerja atau melakukan sesuatu yang menyimpang. Selain itu, sumber kekuasaan juga boleh berupa kekayaan, misalnya seorang pengusaha kaya mempunyai kekuasaan atas seorang politikus atau seorang bawahan yang masih mempunyai hutang kepadanya. Kekuasaan boleh pula bersumber pada kepercayaan atau agama. Di banyak tempat alim ulama mempunyai kekuasaan terhadap umatnya sehingga mereka dianggap sebagai pemimpin tidak formal yang perlu diperhitungkan dalam proses pembuatan keputusan (Budiardjo 2008: 62).

Berbeza dengan sumber-sumber kekuasaan di atas, beberapa teori, seperti teori pertukaran, konflik dan teori fungsional, memberikan pandangan juga tentang sumber kekuasaan. Menurut teori pertukaran, iaitu menurut Peter Blau, kekuasaan tercipta daripada hubungan kekuasaan yang tidak seimbang. Hubungan dimaksud adalah ketika seseorang atau kumpulan orang memerlukan sesuatu (barang dan jasa) daripada seseorang atau kumpulan orang lain namun tidak mempunyai penukar dengan nilai yang sama sehingga barang dan jasa tersebut boleh diperoleh melalui kepatuhan atau ketundukan terhadap seseorang atau sekumpulan orang yang mempunyai barang dan jasa tersebut (Damsar 2010: 77).

Adapun sumber kekuasaan menurut teori konflik boleh didapati tiga pandangan, iaitu menurut Karl Marx, Ralf Dahrendorf, dan Gaetano Mosca. Menurut Karl Marx kekuasaan timbul disebabkan oleh kepemilikan peribadi dan pembahagian kerja. Sedangkan menurut Dahrendorf, kekuasaan tercipta berhubungkait dengan autoriti yang melekat pada setiap posisi. Posisi tersebut merupakan posisi sosial yang sah dan melembaga dalam “asosiasi yang dikoordinasi secara imperatif.” Setiap asosiasi didapati dua kumpulan iaitu kumpulan yang mempunyai autoriti (*superordinate*) dan kumpulan yang patuh terhadap autoriti tersebut (*subordinate*). Masing-masing

kumpulan tersebut mempunyai kepentingan yang berbeza sehingga menimbulkan pertentangan dan konflik (Damsar 2010: 80).

Kekuasaan bersumber menurut Masco bermula daripada pandangan bahawa setiap masyarakat memerlukan organisasi untuk menjaga supaya masyarakat tersebut tetap ada. Dalam organisasi tersebut diperlukan seseorang atau kumpulan orang untuk mengurus, mengatur atau mengkoordinasikan tindakan-tindakan yang berkenaan dengan masyarakat tersebut. Sehingga dalam masyarakat itu didapati ketidaksamaan status, sebahagian orang menjadi pemimpin dan sebahagiannya menjadi orang-orang yang dipimpin. Bagi orang-orang yang menjadi pemimpin akan menggunakan posisi mereka untuk mendapatkan keuntungan lebih besar bagi diri mereka sendiri (Damsar 2010: 80-81).

Terakhir, sumber kekuasaan menurut teori fungsional berasal daripada konsensus nilai daripada para anggota sesuatu masyarakat. Konsensus nilai itu berfungsi menyatukan masyarakat yang berkenaan, sehingga iainya menentukan, antaranya, jenis atau bentuk kekuasaan, sesiapa yang berkuasa dan mengatur bagaimana orang-orang tersebut memperoleh kekuasaan. Dengan demikian, kekuasaan yang dijalankan harus sesuai dengan konsensus nilai dalam masyarakat tersebut (Damsar 2010: 80-81).

Berbeza dengan beberapa pandangan di atas, menurut Giddens kekuasaan berpunca daripada pengurusan dan penggunaan sumber daya yang dibezakan menjadi dua, iaitu sumber daya *allocative* dan sumber daya *authoritative* (autoritatif) (Haralambos 2004: 969; Subanda 2007: 45). Sumber daya *allocative* adalah penguasaan terhadap harta benda (ekonomi) seperti tanah, teknologi, alat-alat produksi, pendapatan, harta benda, dan lain-lain. Sumber daya ini dikelola oleh aktor/pemimpin dengan baik untuk mendapatkan sesuatu kepentingan atau manfaat dan digunakan untuk mengawal dan menggerakkan interaksi sosial sehingga terciptanya tindakan sosial. Adapun Sumber daya *authoritative* (autoritatif) adalah penguasaan atas orang-orang, keputusan,

atau kebijakan (politik) untuk mengawal dan mengarahkan interaksi sosial dalam sesuatu konteks tertentu (Haralambos 2004: 969; Subanda 2007: 45).

2.3 Teori *Structuration* (Dualiti) Anthony Giddens dan Perluasan Kekuasaan

Sebelum membincangkan perluasan kekuasaan, kajian ini akan menghuraikan terlebih dahulu tentang teori *structuration* Anthony Giddens kerana teori ini akan digunakan sebagai salah satu *framework* dalam penyelidikan ini.

Pada kehidupan sosial masyarakat tidak boleh dipisahkan antara aktor (*agent*/manusia) dan struktur. Oleh sebab itu kedua-duanya menjadi masalah yang asas dalam teori sosial khususnya dalam teori sosiologi moden. Jenkins (Ritzer dan Goodman 2004: 478) menyatakan bahawa di antara masalah yang masih mendapatkan perhatian adalah tidak dapat menyatunya antara aktor dan struktur. Usaha-usaha untuk menyatukan kedua-dua unsur tersebut mengalami perkembangan pada teori-teori sosial, di antara usaha-usaha tersebut adalah teori *structuration* oleh Anthony Giddens (Ritzer dan Goodman 2004: 478).

Teori *structuration* Giddens merupakan sesuatu pemikiran yang menarik perhatian kerana mampu menawarkan penyelesaian untuk menutupi kekurangan teori-teori sosial sebelumnya tentang hubungan aktor (*agent*) dengan struktur. Teori-teori sosial sebelumnya, menurut Giddens, memandang bahawa aktor dan struktur dalam keadaan terpisah dan masing-masing mempunyai kekuatan yang berbeza (dualisme) (Priyono 2002: 18). Antara teori-teori itu ialah teori fungsionalisme struktural, teori konflik (Ralf Dahrendorf), interaksionalisme simbolik, teori pertukaran dan teori pertukaran rasional. Teori fungsionalisme struktural dan teori konflik lebih banyak berorientasikan kepada pandangan struktur (makro), sedangkan teori interaksionalisme simbolik, teori pertukaran dan teori pertukaran rasional lebih berorientasikan kepada pandangan aktor (mikro) (Ritzer dan Goodman 2004: 479).

Namun Giddens tidak bersetuju terhadap pandangan demikian dan menyatakan bahawa aktor dan struktur seperti dua sisi dalam satu keping uang logam yang mempunyai hubungan berupa “dualiti” bukan “dualisme”. Jadi teori *structuration* adalah sesuatu teori untuk menjelaskan proses hubungan dualiti tersebut; iaitu hubungan dialektika antara aktor dan struktur. Struktur tidak menentukan aktor dan aktor tidak menentukan struktur tetapi kedua-duanya wujud kerana hadir secara bersamaan (Haralambos 2004: 969). Menurut teori *structuration*, struktur bukan sebagai sesuatu yang bersifat luaran yang menekan melainkan bertindak sebagai perantara (*medium*) dan sekaligus sebagai hasil (*outcome*) daripada tindakan sosial yang diulang-ulang. Sehingga teori ini menempatkan tindakan sosial sebagai konsep pokok dan tindakan sosial itu dilakukan oleh aktor secara berulang-ulang melintasi ruang dan masa. Sebagaimana telah dimaklumkan bahawa konsep dualiti menekankan hubungan antara aktor dan struktur, maka kedua-duanya akan dibahas lebih lanjut di bawah ini.

Sebenarnya banyak pakar sebelum Giddens yang membincangkan tentang teori tindakan aktor (*agent action*) seperti Max Weber, George Simmel, Emile Durkeim, Jorgan Harbermas, Wright Mill sampai Talcott Parsons dan Antonio Gramsci. Namun Giddens berjaya melakukan perpaduan daripada pelbagai teori dan menempatkan kembali tindakan aktor dalam teori *structuration* (Subanda 2007: 46). Aktor/*agent* dalam teori *structuration* adalah manusia yang autonom, sama ada individu mahupun kumpulan, yang melakukan sesuatu tindakan tertentu secara terus-menerus (Thompson 1984: 241). Aktor dan tindakan mempunyai hubungan yang saling berkaitan kerana sebahagian besar tindakan yang dilakukan oleh aktor mengandungi tujuan (*purposive action*). Dalam hubungannya dengan tujuan daripada sesuatu tindakan, Giddens (1979: 57) memberikan tiga unsur dalam tindakan seseorang aktor, iaitu pemantauan reflektif (*reflexive monitoring of action*), rasionalisasi tindakan (*rationalization of action*) dan motivasi tindakan (*motivation of action*).

Menurut Giddens seseorang aktor memiliki pengetahuan (*knowledgeable agents*) dan kemampuan untuk memantau tindakannya secara refleksif (*reflexive monitoring of action*). Dengan kemampuan memantau tersebut, aktor secara rutin memahami konteks sosial dan latar belakang berlakunya tindakan tersebut. Tentu pemantauan secara refleksif itu dilaksanakan berdasarkan kepada pengetahuannya (Giddens 1984: 5; 1979: 57).

Selain itu, aktor juga mempunyai kemampuan untuk merasionalkan sesuatu tindakan. Rasionalisasi menurut Giddens adalah usaha untuk membuat tindakan yang rutin dilakukan oleh para aktor dengan tujuan tidak hanya untuk memberikan rasa aman pada aktor namun juga untuk menjalani kehidupan sosial mereka secara efisien (Tangketasik 2010: 14). Menurut Giddens sesiapa sahaja merasionalkan tindakan, aktor tersebut dikatakan sebagai aktor yang kompeten (Giddens 1979: 57). Selain mempunyai kemampuan merasionalkan, seseorang aktor juga mempunyai motivasi sebagai sesuatu motif, iaitu keinginan atau potensi yang mendorong berlakunya sesuatu tindakan (Giddens 1984: 6).

Dengan tiga unsur dalam tindakan aktor di atas, Giddens telah memberikan sesuatu konsep tentang hubungan antara sesuatu tindakan dan aktor, dan konsep tersebut merupakan perpaduan di antara pelbagai konsep sebelumnya. Menurut Subanda (2007: 46), konsep yang berkenaan dengan kemampuan aktor memantau tindakannya secara refleksif merupakan pengembangan pemikiran daripada gagasan Ervin Goffman. Demikian juga dengan tiga model kesedaran iaitu kesedaran praktis (*practical consciousness*), kesedaran diskursif (*discursive consciousness*), dan motivasi tak sadar (*unconsciousness motives*), sebagaimana akan diuraikan di bawah ini, merupakan pengembangan pemikiran daripada konsep tiga dimensi dalaman manusia iaitu id, ego, dan super ego milik Freud.

Bersamaan dengan tiga unsur dalam diri aktor, Giddens juga menempatkan aspek kesedaran sebagai sesuatu yang penting dalam huraian tentang hubungan antara aktor dan tindakan, dan membahaginya ke dalam tiga model. Pertama adalah kesedaran praktis yang berhubungkait dengan tindakan yang dianggap benar dan dilakukan secara rutin namun tidak selalu boleh dihuraikan dan jelaskan dengan kata-kata tentang mengapa tindakan tersebut dilakukan. Hal ini kerana kesedaran ini merupakan kapasiti internal daripada aktor (Ritzer dan Goodman 2004: 509).

Sebagai contoh daripada kesedaran praktis ini seperti anggota masyarakat desa bersikap hormat kepada seseorang, berikut keturunannya, yang membuka desa tersebut pertama kali. “Bersikap hormat” adalah sesuatu tindakan yang berdasarkan kepada kesedaran praktis. Tindakan sosial ini dilakukan oleh para aktor secara terus-menerus kerana mereka telah merasakan “rasa aman ontologisme” (*ontological security*) dan tindakan tersebut menjadi sistem sosial pada masyarakat desa yang berkenaan (Giddens 1979: 219-220; Priyono 2002: 29). Sistem sosial menurut Giddens adalah sebagai tindakan-tindakan sosial yang dikembangbiakkan (*reproduced*) atau “*reproduced relations between actors or collectivities, situated in time-space*” (Giddens 1984: 17, 25).

Model kesedaran yang kedua dalam hubungan antara aktor dan tindakan adalah kesedaran diskursif. Model kesedaran ini adalah kemampuan aktor memberikan penjelasan dengan kata-kata terhadap dasar dan mengapa tindakan itu dilakukan (Ritzer dan Goodman 2004: 509; Priyono 2002: 28). Dengan pengertian yang lain, aktor memiliki kapasiti untuk menjelaskan secara terperinci dan jelas atas tindakannya sendiri sama ada terhadap dirinya mahupun terhadap aktor lain yang mempertanyakan hal tersebut (Giddens 1984: 6). Namun menurut Ritzer dan Goodman (2004: 509), Giddens menempatkan kesedaran praktis lebih penting daripada kesedaran diskursif, hal ini

menunjukkan bahawa teori ini lebih memberikan perhatian terhadap tindakan aktor daripada apa-apa yang dikatakan oleh aktor.

Sedangkan model yang ketiga dalam hubungan antara aktor dan tindakan adalah motivasi tidak sedar. Model motivasi ini adalah hal-hal yang berhubungkait dengan keinginan, keperluan, atau motif yang berpotensi mengarahkan untuk berlakunya sesuatu tindakan. Dalam kehidupan sehari-hari, banyak tindakan aktor yang didorong oleh motivasi tidak sedar (Priyono 2002: 28). Sebagai contoh, ramai orang menolong orang yang kena kesulitan bukan kerana termotivasi oleh pujian tetapi lebih kepada kesedaran terhadap tindakan tolong-menolong sesama manusia. Motivasi tidak sedar ini lebih seperti “pedoman” yang menjadi rujukan bagi aktor pada saat berhadapan dengan situasi tertentu. Pada situasi itu aktor mengalami kesulitan untuk mengawal dan memberikan alasan mengapa tindakan itu dilakukan.

Demikianlah Giddens telah memberikan beberapa konsep tentang hubungan antara aktor dan tindakan. Dengan konsep-konsep itu boleh difahami bahawa aktor dan tindakan mempunyai hubungan yang erat.

Dalam teori *structuration*, konsep dualiti selain aktor adalah struktur. Struktur yang dikembangkan oleh Giddens berbeza dengan struktur menurut teori-teori yang lain. Teori-teori sosial sebelumnya, menurut Giddens, memandang bahawa aktor dan struktur dalam keadaan terpisah dan masing-masing mempunyai kekuatan yang berbeza (dualisme) (Priyono 2002: 18). Teori-teori yang berorientasikan kepada makro (seperti teori fungsionalisme struktural dan teori konflik Ralf Dahrendorf) memandang bahawa struktur berada di luar, lebih bersifat memaksa, mendesak, atau mengendalikan aktor, sedangkan teori-teori yang berorientasikan mikro (seperti teori interaksionalisme simbolik, teori pertukaran, dan teori pertukaran rasional) lebih mementingkan kewujudan aktor dan mengabaikan struktur (Ritzer dan Goodman 2004: 479).

Oleh itu, Giddens berupaya menghindari daripada kesan itu dan berpandangan bahawa struktur dan aktor saling berinteraksi dan saling mempengaruhi satu sama lain dan merupakan sebuah hubungan yang bersifat *mutually constitutive* (dualiti) (Ritzer dan Goodman 2004: 507).

Struktur berawal tercipta daripada tindakan aktor yang dilakukan secara berulang-ulang yang berdasarkan kepada kesedaran praktis sehingga tindakan tersebut menjadi sistem sosial. Sebagaimana telah dihuraikan sebelum ini, sistem sosial menurut Giddens adalah sebagai tindakan-tindakan sosial yang dikembangbiakkan (*reproduced*) atau "*reproduced relations between actors or collectivities, situated in time-space*" (Giddens 1984 17, 25). Dalam sistem sosial itu, struktur wujud dalam bentuk tindakan sosial yang berulang-ulang dilakukan (*reproduced*) dan wujud juga dalam fikiran aktor ketika hendak melakukan sesuatu tindakan. Dalam konteks ini, struktur terbentuk sebagai hasil (*outcome*) daripada tindakan sosial, namun pada masa yang sama, struktur itu menjadi perantara (*medium*) bagi tindakan yang sedang dilakukan atau bagi tindakan yang akan dilakukan. Giddens (1984: 25) menyatakan sebagai berikut:

The constitution of agents and structures are not indepently given sets of phenomena, a dualism, but represent a duality ... the structural properties of social system are the both medium and outcome of the practices they recursively organise.

Struktur sebagai *outcome* menunjukkan bahawa struktur terbentuk daripada tindakan sosial yang dilakukan secara berulang-ulang dan terus-menerus, sedangkan struktur sebagai *medium* menunjukkan bahawa struktur sebagai perantara bagi berlangsungnya sesuatu tindakan sosial daripada aktor.

Selain sebagai *outcome* dan *medium*, struktur bagi Giddens juga berfungsi *constraint* (mengekang atau menuntun), dan juga berfungsi *enabling* (memperdayakan). *Constraint* bermaksud bahawa struktur berfungsi sebagai peraturan (*rules*), sedangkan *enabling* bermaksud bahawa struktur berfungsi sebagai sumber daya (*resources*) (Priyono 2002: 22).

Peraturan (*rules*) adalah kesepakatan sosial tentang prosedur, pedoman, atau penuntun (*constraints*) yang berfungsi untuk mengatur aktor dalam melakukan tindakan. Sedangkan sumber daya adalah penguasaan terhadap sesuatu oleh seseorang aktor sehingga membuat aktor tersebut boleh melakukan tindakan (*enabling*). Sumber daya ini dibezakan menjadi dua, iaitu sumber daya *allocative* dan sumber daya *authoritative* (otoritatif) (Haralambos 2004: 969; Subanda 2007: 45).

Sumber daya *allocative* adalah penguasaan terhadap harta benda (ekonomi) seperti tanah, teknologi, alat-alat produksi, pendapatan, dan lain-lain. Sumber daya ini dikelola oleh aktor dengan baik untuk mendapatkan sesuatu kepentingan atau manfaat dan digunakan untuk mengawal dan menggerakkan interaksi sosial sehingga terciptanya tindakan sosial. Adapun Sumber daya *authoritative* (otoritatif) adalah penguasaan atas orang-orang dan keputusan atau kebijakan (politik) untuk mengontrol dan mengarahkan interaksi sosial dalam sesuatu konteks tertentu (Haralambos 2004: 969; Subanda 2007: 45).

Peraturan dan kedua-dua sumber daya itu boleh dipertahankan, diperbaiki, dirobah, atau dikembangkan oleh aktor melalui perkembangan pola baharu daripada sesuatu interaksi sosial. Hal tersebut boleh dilakukan kerana struktur berperanan sebagai *medium* dan sebagai *outcome*. Struktur sebagai *medium*, aktor melakukan tindakan sosial berdasarkan peraturan dan sumber daya. Sedangkan struktur sebagai *outcome*, aktor, melalui tindakan dan dengan kapasiti pengetahuan dan kesedaran praktis yang dimiliki, boleh mempertahankan, merobah, atau mengembangkan peraturan dan sumber daya itu sesuai dengan konteks ruang dan masa. Dengan demikian hubungan antara struktur dan aktor bersifat dinamik kerana kedua-duanya saling mempengaruhi. Oleh itu, untuk melihat hubungan antara struktur dan aktor adalah melalui tindakan sosial yang selalu diproduksi dan direproduksi.

Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa, menurut Ritzer dan Goodman (2004: 509), Giddens menempatkan kesadaran praktis lebih penting dalam teori *structuration* daripada kesadaran diskursif kerana ia lebih memberikan perhatian terhadap tindakan aktor daripada apa-apa yang dikatakan oleh aktor. Oleh itu, Giddens menjadikan tindakan sosial ini sebagai alat analisis terpenting dalam teori *structuration*, Ritzer dan Goodman berkata:

The basic domain of study of the social science according to the theory of structuration, is neither the experience of the individual actor, nor the existence of any form of social totality, but social practices ordered across space and time. Human social activities like some self-reproducing items in nature, are recursive that is to say, they are not brought into being by social actors but continually recreated by them via the very means whereby they express themselves as actors. In and through their activities agents reproduce the conditions that make these activities possible (Ritzer dan Goodman 2004: 509).

Dengan menganalisis tindakan sosial yang telah menjadi rutin itu atau yang telah menjadi sistem sosial, interaksi antara aktor dan struktur akan nampak. Dengan demikian, konsep dualiti dalam teori *structuration* dengan jelas memberikan pemahaman bahawa tanpa tindakan sosial, struktur tidak akan terbentuk, dan sebaliknya tanpa struktur (*rules and resources*) tindakan sosial tidak akan mempunyai makna. Dengan kata lain, tindakan sosial menurut Giddens adalah amalan sosial yang memadukan aktor dan struktur sepanjang ruang dan masa.

Dalam teori *structuration* Giddens menempatkan ruang dan masa sebagai fokus perhatian utama kerana turut serta dalam membentuk tindakan sosial. Hal ini boleh difahami bahawa kata "*structuration*" mengandungi makna "proses" yang dipengaruhi oleh ruang dan masa. Dengan adanya ruang dan masa, sistem sosial tidak hanya terstruktur melalui peraturan (*rules*) dan sumber daya (*resources*) tetapi juga berhubungan dengan mekanisme pengendalian terhadap ruang dan masa. Ruang dan masa bukan merupakan arena tindakan melainkan sebagai unsur konstitutif tindakan, yang bermakna bahawa ruang dan masa menentukan makna tindakan dan membezakan satu tindakan dengan tindakan yang lain (Giddens 1979: 3). Hubungan antara ruang dan

masa dengan tindakan sosial berupa hubungan ‘antologis’ iaitu hubungan yang bersifat kodrati, tanpa ruang dan masa tidak ada amalan sosial, dan semua amalan sosial hanya berlangsung dalam ruang dan masa (Priyono 2002: 3).

Konsep masa tidak boleh dipisahkan dengan konsep ruang kerana kontekstualiti kehidupan sosial berhubungkait dengan kedua-duanya. Ruang bukan hanya ruang dalam erti fizikal tetapi juga bererti ruang sosial iaitu tempat berlakunya interaksi antara aktor. Pada masyarakat desa secara am, tindakan sosial masih menekankan koordinasi ruang dan masa dimana tindakan sosial masih berdasarkan kepada kehadiran bersama atau bertemu muka (*co-presence*). Proses pencabutan ruang daripada masa secara am belum berlaku pada masyarakat desa (Subanda 2007: 52).

Konsep ruang dan masa juga mempunyai fungsi yang sama dengan fungsi struktur iaitu boleh berfungsi *constraint*, dan juga boleh berfungsi *enabling* bagi aktor untuk melakukan tindakan (Subanda 2007: 52). Dengan konteks ini, pada masa Orde Baru, peluang partisipasi dalam ruang politik sangat dibatasi bahkan kewujudan pemimpin adat pun disingkirkan dalam sistem pemerintahan desa (*constraint*), namun pada masa reformasi, peluang partisipasi tersebut terbuka lebar bagi seluruh rakyat Indonesia (*enabling*).

Dalam konteks ruang dan masa, struktur bagi Giddens bukanlah benda melainkan bersifat maya (*virtual*); ia tidak wujud dalam ruang dan masa namun wujud dalam tindakan sosial yang berlangsung di dalam ruang dan masa, dan wujud dalam fikiran aktor ketika hendak bertindak. Dalam hal ini Giddens mengatakan “*structure does not exist, it is continuously produced via agents who draw on this very structure when they act.*” (Priyono 2002: 19).

Pada sisi yang lain, struktur yang bersifat maya juga tidak terikat dengan ruang dan masa. Dalam konteks ini Giddens menunjukkan bahawa aktor mempunyai kemampuan membuat struktur dan dirinya saling berdialog dan saling mempengaruhi

sepanjang masa kerana aktor tersebut mempunyai pengetahuan dan kesedaran praktis. Struktur sebagai *medium*, aktor melakukan tindakan sosial berdasarkan peraturan dan sumber daya *allocative* dan *authoritative* yang ada. Sedangkan struktur sebagai *outcome*, aktor, melalui tindakan dan dengan kapasiti pengetahuan (*reflexive monitoring of action and rationalization of action*) dan kesedaran praktis yang dimiliki, boleh mempertahankan, merubah, atau mengembangkan peraturan dan sumber daya itu sesuai dengan konteks ruang dan masa. Dengan demikian hubungan antara struktur dan aktor bersifat dinamik dan untuk melihat hubungan antara kedua-duanya adalah melalui tindakan sosial yang selalu diproduksi dan direproduksi oleh aktor setiap masa.

Sebagai kesimpulan daripada huraian mengenai teori *structuration*, Giddens menegaskan bahawa (1) aktor mempunyai kesedaran praktis (*practical consciousness*), kesedaran diskursif (*discursive consciousness*), dan motivasi tak sedar (*unconsciousness motives*). Selain itu, aktor mempunyai kemampuan memantau tindakan secara refleksif (*reflexive monitoring of action*), kemampuan merasionalkan tindakan (*rationalization of action*) dan mempunyai motivasi tindakan (*motivation of action*).

(2) Struktur bagi Giddens merupakan hasil (*outcome*) daripada tindakan sosial yang dilakukan secara berulang-ulang, dan sekaligus sebagai perantara (*medium*) bagi tindakan sosial yang sedang atau akan dilakukan. Selain itu, struktur juga berfungsi sebagai *constraint (rules)* dan berfungsi sebagai *enabling* (sumber daya *allocative* dan *authoritative*). (3) Hubungan antara aktor dan struktur bersifat dualiti, iaitu masing-masing mempengaruhi terwujudnya sesuatu tindakan sosial. Atau dengan kata yang lain, tindakan sosial sebagai amalan sosial memadukan aktor-struktur. (4) Hubungan dualiti itu boleh berlaku sepanjang masa kerana struktur bagi Giddens bersifat maya, dan aktor, dengan beragam kemampuan dan kesedaran, mampu membuat struktur dan dirinya saling berdialog dan saling mempengaruhi setiap masa.

Bagaimana perluasan kekuasaan jika dikaitkan dengan teori *structuration*? Menurut teori ini, kekuasaan itu sendiri tidaklah tetap dan tidaklah *fixed*, melainkan harus diperjuangkan. Hal ini berdasarkan kepada pandangan bahawa kekuasaan itu adalah struktur yang boleh berperanan sebagai *medium* dan sebagai *outcome*. Sebagai *medium*, aktor/pemimpin melakukan tindakan kekuasaan berdasarkan peraturan (*rules/constraining*) dan sumber daya (*allocative* dan *authoritative/enabling*) yang ada. Sedangkan kekuasaan sebagai *outcome* menunjukkan bahawa peraturan dan sumber daya itu boleh dipertahankan, dirobah, dikembangkan, atau diperluas sesuai dengan konteks ruang dan masa.

Sebagaimana telah dihuraikan sebelum ini, kekuasaan menurut Giddens dalam teori *structuration* adalah kemampuan (kapasiti) transformatif (*transformative capacity*) yang melekat pada diri aktor/pemimpin dalam sesuatu interaksi sosial (Giddens 1979: 93). Kekuasaan, menurut Giddens, berpunca daripada pengurusan dan penggunaan sumber daya yang dibezakan menjadi dua, iaitu sumber daya *allocative* dan sumber daya *authoritative* (Haralambos 2004: 969; Subanda 2007: 45). Dengan demikian, perluasan kekuasaan menurut Giddens adalah perluasan pengurusan dan penggunaan sumber daya.

2.4 Faktor-Faktor Perluasan Kekuasaan Menurut Dualiti Giddens

Sebagaimana telah dihuraikan di atas, bahawa perluasan kekuasaan itu bererti memperluaskan pengurusan dan penggunaan sumber daya. Menurut Giddens faktor perluasan kekuasaan itu tidak terlepas daripada konsep dualiti, iaitu pengaruh daripada aktor dan struktur. Pengaruh daripada aktor, bagi Giddens kemampuan meluaskan kekuasaan itu sudah ada pada diri aktor/pemimpin. Sebagaimana telah dihuraikan di atas, seseorang aktor/pemimpin memiliki pengetahuan (*knowledgeable agents*) dan kemampuan untuk memantau tindakannya secara refleksif (*reflexive monitoring of*

action). Aktor/pemimpin secara rutin memahami konteks sosial dan latar belakang berlakunya sesuatu tindakan dan memantau tindakan tersebut secara refleksif yang berdasarkan kepada pengetahuannya (Giddens 1984: 5; 1979: 57). Selain itu, aktor/pemimpin juga memiliki kemampuan untuk merasionalkan sesuatu tindakan. Rasionalisasi menurut Giddens adalah usaha untuk membuat tindakan yang dilakukan secara rutin oleh para aktor bukan hanya untuk memberikan rasa aman pada aktor namun juga untuk menjalani kehidupan sosial mereka secara efisien (Tangketasik 2010: 14).

Perluasan kekuasaan itu juga dipengaruhi oleh struktur. Sebagaimana telah diuraikan di atas bahwa kekuasaan itu adalah struktur yang boleh berperanan sebagai *medium* dan sebagai *outcome*. Sebagai *medium*, aktor/pemimpin melakukan tindakan kekuasaan berdasarkan peraturan (*rules/constraining*) dan sumber daya *allocative* dan *authoritative/enabling*) yang ada. Sedangkan kekuasaan sebagai *outcome* menunjukkan bahwa peraturan dan sumber daya itu boleh dipertahankan, diubah, dikembangkan, atau diperluas sesuai dengan konteks ruang dan masa.

Perluasan terhadap sumber daya itu bagi Giddens perlu dilakukan supaya kekuasaan itu masih boleh digunakan untuk mengatur tindakan sosial yang ada. Bagi Giddens kadangkala kekuasaan (struktur) yang selama ini menjadi peraturan dan sumber daya tidak lagi memadai untuk digunakan oleh aktor/pemimpin sebagai prinsip pengaturan pelbagai tindakan sosial yang sedang berlangsung, ataupun bagi tindakan yang akan dilakukan (Priyono 2002: 30). Atau dengan pengertian yang lain telah berlaku keusangan struktur sehingga tindakan sosial yang berdasarkan kepadanya menjadi “de-rutinisasi” (*de-routinization*). Bagi Giddens de-rutinisasi adalah sesuatu perubahan yang berlaku sebagai akibat daripada perubahan zaman (*modernity*). Salah satu aspek *modernity* adalah perkembangan teknologi yang telah menggerakkan perubahan semua aspek kehidupan manusia dengan cepat. Salah satu daripada

perubahan yang berlaku adalah terhubungnya antara satu kawasan dengan kawasan yang lain sehingga transformasi sosial juga berlaku pada semua kawasan yang saling berhubungan tersebut (Tangketasik 2010: 19).

Di bawah ini, penyelidikan ini akan mengkaji pengaruh struktur dan aktor/*agent* sebagai faktor-faktor perluasan kekuasaan pemimpin adat menjadi kepala desa.

2.4.1 Pengaruh Struktur: Peluang Kebebasan Berpolitik pada Masa Reformasi

Di Indonesia, kekuasaan pemimpin adat telah lama menjadi peraturan dan sumber daya (struktur) sebagai prinsip pengaturan pelbagai tindakan sosial pada masyarakat hukum adat. Namun sejak kekuasaan Orde Baru mengeluarkan Undang-Undang No. 5 tahun 1979 (tentang Pemerintahan Desa), kekuasaan pemimpin adat tidak lagi diakui oleh negara sehingga peraturan dan sumber daya yang ada tidak lagi boleh mengatur pelbagai tindakan yang berhubungkait dengan kehidupan masyarakat hukum adat. Atau telah berlaku juga “de-rutinisasi” tindakan sosial yang berdasarkan kepada kekuasaan pemimpin adat (struktur sebagai peraturan dan sumber daya). Sejak itu, pemimpin adat tidak diambil kira oleh pemerintah Orde Baru.

Dalam perspektif de-rutinisasi, pemerintah Orde Baru tidak memberikan tempat bagi kekuasaan pemimpin adat dalam sistem pemerintahan nasional, iaitu sistem pemerintahan desa. Undang-Undang (UU) No. 5 Tahun 1979 telah membentuk sistem pemerintahan desa yang seragam di seluruh kawasan Indonesia dan hanya mengakui kepala desa yang berdasarkan kepada UU tersebut. Dengan adanya UU tersebut, struktur (kekuasaan pemimpin adat) yang selama ini menjadi peraturan dan sumber daya bagi pemimpin adat dalam sistem pemerintahan lokal tidak lagi memadai untuk digunakan mengatur kehidupan masyarakat hukum adat/desa yang berkenaan.

Selepas kekuasaan Orde Baru tumbang pada tahun 1998, Undang-Undang No 5 Tahun 1979 telah digantikan oleh UU No. 22 Tahun 1999 yang kemudian digantikan

oleh UU No. 32 Tahun 2004. UU yang baharu ini telah mengatur kedudukan dan sistem pemerintahan desa serta mengakui desa sebagai wilayah yang autonom. Dengan pengertian yang lain, desa merupakan suatu kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai wilayah yang jelas, dan mempunyai autoriti untuk mengatur kepentingan masyarakatnya berdasarkan kepada asal-usul dan adat-istiadat yang diakui dan dihormati dalam sistem pemerintahan nasional (Syarifin dan Jubaedah 2005: 117). Dengan demikian, UU yang baharu ini memberikan proses pemberdayaan masyarakat desa berupa “to give authority to.” iaitu pemberian atau peningkatan kekuasaan kepada desa. Dan ini menunjukkan bahawa sejak diberlakukan UU No. 22 Tahun 1999, corak kekuasaan pemerintahan berubah daripada yang bersifat sentralisasi, hirarki dan uniformiti kepada kekuasaan yang bersifat desentralisasi dan autonomi, kerana dalam UU tersebut azas desentralisasi yang lebih dominan daripada azas dekonsentrasi.

Tujuan perubahan itu adalah untuk mewujudkan masyarakat madani (*civil society*) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Masyarakat madani mempunyai nilai “*good governance*” yang akan menciptakan nilai demokrasi, sikap keterbukaan, kejujuran, keadilan, mendahulukan kepentingan rakyat dan bertanggungjawab kepada rakyat (*accountability*). Sedangkan asas daripada pengatur pemerintahan desa ini berdasarkan pada keanekaragaman, partisipasi, autonomi asli, demokratisasi dan pemberdayaan masyarakat desa (Syarifin dan Jubaedah 2005: 117). Sesuai dengan asas tersebut, UU yang baharu ini memberikan peluang kepada seluruh rakyat termasuk kepada pemimpin adat, dengan syarat-syarat tertentu, untuk ikut berpartisipasi dalam politik. Menurut Rush dan Althoff (2003: 23), Partisipasi politik adalah aktiviti warga negara sebagai individu atau kumpulan untuk ikut melakukan tindakan politik (Rush dan Althoff 2003: 23).

Tindakan politik tersebut, menurut Rush dan Althoff (2003: 122), boleh dibahagi ke dalam beberapa peringkat tindakan seperti berikut. Peringkat pertama

adalah tindakan politik berupa pemberian suara (*voting*). Warga negara yang ikut serta dalam partisipasi politik pada peringkat ini didapati berjumlah yang paling besar di antara peringkat-peringkat tindakan politik yang ada. Peringkat kedua adalah ikut serta dalam diskusi-diskusi politik. Peringkat selanjutnya adalah partisipasi dalam menyuarat-menyuarat. Peringkat keempat adalah menjadi anggota pasif pada sesuatu organisasi semu politik (*quasi political*). Peringkat kemudian adalah menjadi anggota aktif pada sesuatu organisasi semu politik (*quasi political*). Peringkat keenam, yaitu tindakan politik sebagai anggota yang pasif pada sesuatu organisasi politik. Peringkat ketujuh adalah menjadi anggota aktif pada sesuatu organisasi politik. Peringkat ke lapan adalah tindakan politik untuk mencari jawatan politik atau pentadbiran. Peringkat terakhir adalah tindakan politik untuk menduduki jawatan politik atau pentadbiran. Warga negara yang ikut serta dalam partisipasi politik pada peringkat kelapan dan sembilan didapati berjumlah sangat sedikit.

Dengan terwujudnya peluang yang besar bagi rakyat Indonesia untuk ikut berpartisipasi dalam politik yang diberikan oleh UU No. 32 tahun 2004, maka terbukalah kesempatan juga bagi pemimpin adat (yang memiliki kekuasaan telah tersingkirkan oleh pemerintah Orde Baru) untuk meluaskan kekuasaan (struktur sebagai sumber daya) sehingga terciptalah kekuasaan yang baharu (struktur sebagai *outcome*) dan selanjutnya menjadi *medium* bagi pemimpin adat untuk mengatur tindakan sosial yang lebih luas lagi. Kajian tentang perluasan kekuasaan pemimpin adat dalam penyelidikan ini dibatasi pada tindakan politik pemimpin adat untuk mencari dan menduduki jawatan politik sebagai kepala desa. Hal ini wujud nyata, pemimpin adat yang berkenaan memanfaatkan peluang keterbukaan tersebut untuk ikut berpartisipasi yang sesuai dengan peringkat tindakan politik kelapan dan sembilan menurut Rush dan Althoff di atas. Selain itu, perkara yang menarik untuk dikaji lebih lanjut adalah

bagaimana pemimpin adat yang berkenaan bertindak secara politik untuk meluaskan kekuasaan yang dimaksud iaitu menduduki jawatan sebagai kepala desa.

2.4.2 Pengaruh Aktor/Agent: Tindakan Kolektif Dalam Perluasan Kekuasaan

Dalam usaha meluaskan kekuasaan (meluaskan sumber daya: *allocative* dan *authoritative*), tidak semua aktor mempunyai kesempatan dan hasil yang sama sehingga menciptakan ada aktor yang mempunyai kesempatan dan hasil yang lebih besar daripada aktor yang lain, dan akhirnya menciptakan struktur penguasaan. Aktor yang mempunyai kesempatan dan hasil yang lebih besar biasanya akan menjadi pemimpin dan aktor-aktor yang lain akan menjadi orang-orang yang dipimpin. Jadi, bagi Giddens kekuasaan berlaku melalui penggunaan sumber daya tersebut dan menciptakan struktur penguasaan terhadap orang-orang yang dipimpin (Giddens 1979: 92).

Ketidaksamaan hasil yang didapati oleh masing-masing aktor, bagi Dahl (1963: 40), disebabkan oleh tiga faktor. Pertama, perbezaan dalam banyaknya sumber daya politik yang dimiliki oleh masing-masing aktor untuk mencapai tujuan politiknya. Sumber-sumber daya politik itu, antara lain, adalah kekuatan fizikal, harta kekayaan, kepandaian, status sosial, maklumat penting, senjata, persahabatan, sokongan suara dalam pilihan raya, hak membuat peraturan, dan sebagainya. Kedua, perbezaan dalam sumber-sumber daya politik yang digunakan. Ketiga, perbezaan dalam kecakapan dan efisiensi masing-masing aktor dalam menggunakan sumber-sumber daya politik tersebut. Hal ini berlaku kerana ada perbezaan bakat, kesempatan, dan motivasi.

Salah satu kecakapan dan efisiensi dalam memanfaatkan sumber-sumber daya politik adalah kemampuan menciptakan tindakan secara kolektif. Dengan kata yang lain, pemimpin adat harus mempunyai strategi, menyusun cadangan, menggerakkan massa sebagai sesuatu tindakan kolektif supaya boleh bersaing dengan calon-calon lain,

dan akhirnya ia boleh terpilih oleh masyarakat desa yang berkenaan menjadi kepala desa.

Tindakan kolektif sering mempunyai pengertian yang sama dengan pengertian gerakan sosial kerana sesuatu tindakan kolektif yang boleh berjaya biasanya dibungkus oleh sesuatu gerakan sosial. Maka pengertian tentang tindakan kolektif disini tidak akan berbeza dengan pengertian gerakan sosial. Menurut Aberle (1996: 315), gerakan sosial adalah sesuatu usaha yang terorganisir oleh seseorang atau sekumpulan orang untuk mengadakan perubahan dalam keadaan tertekan oleh kumpulan orang lain.

Sedangkan menurut Tarrow (2003: 4), gerakan sosial adalah “...*movements are collective challenges by people with common purpose and solidarity in sustained interaction with elites, opponents and authorities.*” Gerakan sosial adalah tentangan kolektif bagi orang-orang yang mempunyai tujuan dan solidariti yang sama berhadapan secara terus menerus dengan elit politik, lawan, atau penguasa.

Berdasarkan pengertian di atas boleh diambil sesuatu kesimpulan bahawa tindakan kolektif adalah sesuatu tindakan yang dilakukan secara bersama-sama, yang digerakkan oleh seseorang atau sekumpulan orang, mempunyai tujuan tertentu, dan mempunyai strategi tertentu untuk mencapai tujuan tersebut.

Tindakan kolektif mempunyai pelbagai macam jenis. Menurut Ngadisah (2003: 297), jenis-jenis tersebut adalah seperti berikut. Pertama adalah jenis klasik, dimana tindakan kolektif berlaku disebabkan oleh adanya pertentangan ideologi iaitu antara ideologi kapitalis dan marxis. Pertentangan tersebut berupa dominasi para pemilik modal (menguasai perantara produksi) atas kaum buruh yang melahirkan kemiskinan dan kesengsaraan bagi kaum yang kedua. Tokoh gerakan ini adalah Karl Marx yang menganjurkan memulihkan hak-hak kaum proletar dengan cara revolusi sehingga terciptanya masyarakat tanpa kelas. Jenis kedua adalah neo-klasik, tindakan kolektif dalam jenis ini lebih disebabkan oleh faktor politik iaitu ketimpangan kekuasaan yang

telah melahirkan ketegangan struktural. Ketimpangan berlaku kerana ada dominasi dari salah satu pihak yang melahirkan pula ketegangan status. Metode perjuangannya adalah dengan pengerahan massa (*crowd, riot, rebellion*) atau aksi kolektif.

Jenis ketiga daripada tindakan kolektif adalah gerakan sosial baru (*new social movement*). Jenis tindakan ini mempunyai sasaran untuk membina *civil society* kerana adanya kawalan negara yang terlalu besar atas rakyat. Kawalan yang ketat telah mempersempit ruang publik sehingga menghilangkan kebebasan individu, kolektiviti dan identiti. Jenis gerakan ini juga, antara lain, tidak terikat dengan ideologi tertentu, namun iainya bersifat transnasional, aktor-aktor berasal daripada pelbagai kumpulan atau golongan. Tindakan kolektif lebih dilakukan melalui organisasi dan komunikasi yang canggih (*information is power*).

Pada sisi yang lain, Tilly (Leirissa 2004: 7-8) juga memberikan jenis-jenis tindakan kolektif beserta faktor-faktor penyebabnya. Jenis pertama adalah apa yang dikenali sebagai *competitive collective action*. Tindakan ini merupakan tindakan kolektif antara dua pihak atau lebih yang saling bersaing untuk merebut sesuatu atau untuk menegakkan sesuatu. Gerakan ini sering berlaku dalam sejarah Eropah terutama pada abad ke 15-16 ketika lembaga negara atau bangsa belum ada atau baharu berdiri (Leirissa 2004: 7-8).

Tindakan kolektif jenis kedua adalah *reactive collective action*. Tindakan ini menggambarkan usaha anggota masyarakat untuk mengembalikan hak-hak yang mapan yang telah dipinggirkan oleh pihak-pihak tertentu terutama oleh negara atau oleh lembaga-lembaga negara. Tilly (Leirissa 2004: 7-8) banyak menemukan tindakan kolektif ini di Eropah selama abad ke-17 sampai abad ke 19, penyebab utamanya adalah tersingkirnya hak-hak yang telah mapan dalam masyarakat. Jenis tindakan yang ketiga adalah *proactive collective action* iaitu usaha kumpulan masyarakat untuk menciptakan sesuatu struktur sosial yang baharu yang sebelumnya tidak ada. Tindakan ini seperti

gerakan revolusi yang banyak terdapat di Asia dan Afrika pada abad ke-20 yang banyak disebabkan oleh faktor politik, antaranya untuk memerdekakan diri daripada kolonial (Leirissa 2004: 7-8).

Perluasan kekuasaan pemimpin adat nampaknya boleh dikatakan sebagai tindakan *reactive collective action* kerana ada keinginan untuk merebut kekuasaan yang telah tersingkirkan sebelumnya oleh pemerintah Orde Baru.

Selain itu, tindakan kolektif juga mempunyai jenis-jenis motif. Motif menurut Giddens adalah keinginan atau potensi yang menyokong berlakunya sesuatu tindakan (Giddens 1984: 6). Jenis-jenis motif itu, menurut Wahyudi (2005: 198), adalah seperti berikut: motif idealis, motif materialis, dan motif oportunistik. Motif idealis adalah motif yang mempunyai tujuan untuk kepentingan masyarakat iaitu untuk lebih menerapkan norma-norma atau nilai-nilai. Motif materialis adalah motif yang bertujuan untuk lebih mendapatkan keuntungan secara ekonomi sebagai sumber kekuatan. Sedangkan motif oportunistik adalah motif yang lebih bertujuan untuk mendapatkan kekuasaan, prestise sosial (politik). Jenis-jenis motif itu kemudian memberikan pengaruh terhadap tujuan daripada tindakan kolektif yang dibentuk. Pengaruh tersebut boleh dilihat pada Jadual 2.1 seperti berikut:

Jadual 2.1: Jenis-Jenis Motif

Motif	Jenis Aktor	Pengaruh
Tindakan kolektif untuk mendapatkan kepentingan ekonomi (tanah, wang, dan lain-lain)	Materialis	Tindakan kolektif hanya sebagai alat/perantara sahaja bagi aktor untuk mendapatkan keuntungan secara ekonomi
Tindakan kolektif untuk mendapatkan kepentingan politik kekuasaan	Aportunistik	Tindakan kolektif hanya sebagai alat/perantara sahaja bagi aktor untuk mendapatkan keuntungan secara politik
<i>Generalized Belief</i> (tindakan kolektif untuk menerapkan norma atau mensosialisasikan nilai)	Idealis	Tindakan kolektif sebagai alat/perantara bagi aktor untuk menerapkan norma atau mensosialisasikan

		nilai yang patut dipelihara.
--	--	------------------------------

Sumber: Wahyudi (2005: 198).

Perkara selanjutnya adalah bagaimana aktor/pemimpin adat boleh menciptakan atau membentuk sesuatu tindakan kolektif dalam usaha membuat orang ramai bertindak secara kolektif untuk menyokongnya menjadi kepala desa. Atau dengan kata yang lain, bagaimana seseorang pemimpin adat boleh membentuk tindakan kolektif supaya boleh bersaing dengan calon-calon lain, dan akhirnya ia boleh terpilih oleh masyarakat desa yang berkenaan menjadi kepala desa.

Dalam konteks ini, sarjana seperti Tarrow (2003: 162) dan Tilly (Jatmika 2005: 32-33) telah memberikan pandangan mereka tentang bagaimana tindakan kolektif dibentuk oleh aktor atau sekumpulan aktor. Bagi Tarrow (2003: 162) untuk membentuk sesuatu tindakan kolektif, aktor/pemimpin adat boleh melakukan rangkain tindakan-tindakan, yang meliputi (1) menangkap dan menciptakan peluang (*seizing and making opportunities*). Tindakan ini terdiri daripada (a) membuat atau memanfaatkan *social networks*, (b) membina koalisi, (c) menciptakan ruang politik bagi pertautan antara gerakan dan gerakan-tandingan (*counter movements*); dan (d) membuat pelbagai rangsangan bagi para elit untuk menanggapi.

Rangkaian tindakan selanjutnya adalah (2) bertindak atas nama kolektif (*acting collectivity*), yang terdiri daripada (a) menantang lawan atau elits, (b) menciptakan ketidakpastian, (c) menciptakan solidariti. Rangkain tindakan yang kemudian adalah (3) merancang tindakan kolektif (*framing collective action*), yang meliputi (a) menciptakan simbol kultural sebagai budaya tandingan, (b) memobilisasi konsensus dan tindakan, (c) merancang media atau opini, (d) merancang strategi gerakan. Rangkaian tindakan yang terakhir (4) adalah menggerakkan struktur (*mobilizing structure*), yang meliputi (a) menciptakan organisasi yang fleksibel, (b) melakukan

kempen, (c) menciptakan pelbagai dasar gerakan, (d) menghubungkan antara aktor-aktor peringkat atas dan massa di peringkat bawah (Tarrow 2003: 162).

Sedangkan menurut Tilly (Jatmika 2005: 32-33), aktor/pemimpin adat boleh membentuk sesuatu tindakan kolektif apabila ada beberapa aspek yang menyokong. Aspek pertama, ada kepentingan yang dimiliki oleh aktor/pemimpin adat untuk membentuk sesuatu tindakan kolektif. Aspek kedua, ada organisasi yang digunakan untuk mewujudkan kepentingan tersebut. Menurut Tilly, aktor biasanya menggunakan organisasi yang sudah ada dalam masyarakat (*well-defined groups*) dan jarang membentuk organisasi baharu untuk membentuk sesuatu tindakan kolektif (Jatmika 2005: 32-33).

Masyarakat hukum adat *saibatin* mempunyai sistem pemerintahan adat yang juga boleh dikenali sebagai organisasi adat. Organisasi ini sebagai organisasi klen kecil yang terdiri daripada beberapa keluarga luas (*extended family*) atau persekutuan daripada beberapa keluarga luas. Nenek moyang daripada masing-masing keluarga luas biasanya mempunyai hubungan darah dengan nenek moyang pemimpin adat. Kalau menggunakan pandangan Tilly di atas, pemimpin adat mungkin menggunakan organisasi adat tersebut dalam membentuk tindakan kolektif.

Aspek ketiga adalah adanya kemampuan yang dimiliki oleh aktor/pemimpin adat untuk memobilisasi. Ada tiga hal menurut Tilly yang boleh dimobilisasi oleh aktor/pemimpin adat untuk melakukan tindakan kolektif, iaitu (a) hal-hal yang bersifat pemaksaan (*coercive*) seperti senjata, pasukan, teknologi, (b) hal-hal yang bersifat utilitarian seperti barang-barang, jasa, dan wang, dan (c) hal-hal yang bersifat normatif iaitu kesetiaan anggota (Jatmika 2005: 32-33). Adapun menurut Tarrow (2003: 162), sebagaimana telah dimaklumkan di atas, hal-hal yang boleh dimobilisasi meliputi (a) menciptakan organisasi yang fleksibel, (b) melakukan kempen, (c) menciptakan

pelbagai dasar tindakan, (d) menghubungkan antara penyokong-penyokong pada peringkat atas dan pada peringkat bawah (Tarrow 2003: 162).

Aspek keempat, menurut Tilly, adalah adanya peluang yang dimiliki oleh aktor/pemimpin adat seperti peluang politik, peluang koalisi, atau peluang hubungan dengan pihak-pihak lain. Aspek kelima adalah adanya kemampuan yang dimiliki oleh aktor/pemimpin adat untuk bersikap dan menanggapi sesuatu penekanan atau ancaman (Jatmika 2005: 32-33).

Kelima-lima aspek daripada Tilly di atas boleh dihubungkan dengan konsep dualiti Giddens. Menurut konsep dualiti, tindakan (kolektif) terwujud atau terbentuk kerana adanya pengaruh daripada struktur dan daripada kemampuan aktor/pemimpin adat yang berkenaan. Jika aspek-aspek tersebut dihubungkan dengan konsep dualiti Giddens akan nampak seperti berikut. Sebagai pengaruh daripada struktur, adanya peluang yang dimiliki oleh pemimpin adat untuk membentuk tindakan kolektif, seperti peluang politik, peluang koalisi, atau peluang hubungan dengan pihak-pihak lain. Sedangkan pengaruh daripada aktor, adanya kemampuan yang dimiliki oleh pemimpin adat untuk membentuk sesuatu tindakan kolektif, untuk memobilisasi dan untuk bersikap dan menanggapi sesuatu penekanan atau ancaman.

Selain itu, menurut konsep dualiti, hubungan antara struktur dan aktor/pemimpin adat dalam melakukan tindakan selalu membabitkan perantara-antara (*modality*) (Giddens: 1984: 29, 1979: 82). Dalam konteks ini, organisasi, menurut Tilly di atas, yang digunakan oleh pemimpin adat boleh menjadi *modality* menurut Giddens untuk mencapai kepentingan yang diinginkan, iaitu meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa.

Demikianlah telah dihuraikan di atas tentang faktor-faktor perluasan kekuasaan daripada pengaruh struktur dan aktor. Kedua-kedua pengaruh tersebut akan dijadikan

framework dalam penyelidikan ini, khasnya untuk menganalisis faktor-faktor pemimpin adat boleh meluaskan kekuasaan, dalam hal ini menjadi kepala desa.

2.5 Pelaksanaan Kekuasaan

Selepas mengkaji tentang faktor-faktor perluasan kekuasaan daripada pengaruh struktur dan aktor, penyelidikan ini selanjutnya akan menghuraikan bagaimana sesuatu kekuasaan bekerja atau terlaksana. Dalam hal ini, penyelidikan ini akan mengkaji beberapa pandangan daripada dualiti Giddens, Michel Foucault, dan daripada hegemoni Gramsci.

2.5.1 Menurut Dualiti Giddens

Bagi Giddens, aktor/pemimpin dalam menjalankan kekuasaan tidak terlepas daripada konsep dualiti. Menurut konsep ini, kekuasaan bermakna *enabling* iaitu berfungsi memberikan kemampuan kepada aktor/pemimpin untuk melakukan tindakan sosial, tetapi pada sisi yang lain kekuasaan juga bermakna *constraint* iaitu berfungsi mengekang atau membatasi aktor/pemimpin untuk tidak menguasai aktor/orang-orang yang dipimpin secara totaliter. Dengan demikian, berdasarkan konsep dualiti, seseorang aktor/pemimpin melakukan kekuasaan selalu didapati *dialectic of control* daripada orang-orang yang dipimpin. Kekuasaan dengan makna yang demikian (*enabling and constraining*), menunjukkan bahawa hubungan antara aktor/pemimpin dan kekuasaan bersifat timbal balik (Giddens 1979: 6).

Kekuasaan bekerja menurut Giddens melalui tiga struktur (lihat Jadual 2.2 di bawah) iaitu struktur pemaknaan (*signification*), struktur penguasaan (*domination*) dan struktur pembenaran (*legitimation*). Struktur pemaknaan (*signification*) berkaitan dengan komunikasi; simbol, pernyataan, atau wacana. Sebagai contoh, seseorang

dikatakan sebagai kepala desa atau pemimpin adat merupakan amalan sosial pada struktur pemaknaan.

Jadual 2.2: Struktur Kekuasaan Menurut Giddens

<i>Structure</i>	<i>Signification</i> (Pemaknaan)	<i>Domination</i> (Dominasi)	<i>Legitimation</i> (Legitimasi)
<i>Modality</i> (Perantara-antara)	<i>Interpretative Scheme</i> (Skema Penafsiran)	<i>Facility</i> (Fasiliti)	<i>Norm</i> (Norma)
<i>Interaction</i> (Interaksi)	<i>Communication</i> (Komunikasi)	<i>Power</i> (Kekuasaan)	<i>Sanction</i> (Hukuman)

Sumber: Giddens (1984: 29, 1979: 82).

Struktur dominasi berhubungkait dengan penguasaan atas orang (politik) dan barang (ekonomi). Sebagai contoh, seseorang terpilih menjadi kepala desa merupakan amalan sosial pada struktur dominasi atas orang. Sedangkan seseorang memiliki harta lebih banyak daripada yang lain merupakan amalan sosial pada struktur dominasi atas barang (ekonomi).

Namun dominasi tersebut, menurut Giddens, bukan merujuk kepada bentuk hubungan asimetris (Giddens 1979: 93). Hal ini sebagaimana dikatakan di atas bahawa kekuasaan boleh berfungsi *enabling* yang berfungsi memberikan kemampuan kepada aktor/pemimpin untuk melakukan tindakan sosial, tetapi pada sisi yang lain kekuasaan juga bermakna *constraint* iaitu berfungsi mengekang atau membatasi aktor/pemimpin untuk tidak menguasai aktor/orang-orang yang dipimpin secara totaliter. Dengan demikian, dalam pelaksanaan kekuasaan selalu didapati *dialectic of control*) daripada orang-orang yang dipimpin (Giddens 1979: 6).

Adapun struktur legitimasi berhubungkait dengan peraturan-peraturan. Sebagai contoh, penarikan pajak daripada masyarakat desa oleh kepala desa merupakan amalan sosial pada struktur legitimasi. Pemimpin adat memberikan denda kepada salah satu anggota masyarakat hukum adat kerana melanggar peraturan adat tertentu merupakan bahagian daripada struktur legitimasi.

Dalam pelaksanaan kekuasaan, ketiga-tiga struktur saling berkaitan. Struktur pemaknaan pada masanya akan meliputi struktur dominasi dan struktur legitimasi. Seperti seseorang dikenali sebagai pemimpin adat dan kepala desa pada struktur pemaknaan akan melahirkan struktur dominasi kerana kedua-duanya mempunyai autoriti dan kawalan terhadap para anggota masyarakat berkenaan. Pada masa yang sama akan mencakup struktur legitimasi seperti hak pemimpin adat dan kepala desa untuk memberikan hukuman kepada anggota masyarakat yang berkenaan jika melanggar peraturan yang telah ditetapkan.

Dalam konsep dualiti Giddens, ketiga-tiga struktur itu sebagai hasil (*outcome*) dan sebagai perantara (*medium*). Struktur sebagai hasil (*outcome*) berawal daripada tindakan pemimpin adat dan kepala desa yang dilakukan secara berulang-ulang yang berdasarkan kepada kesedaran praktis sehingga tindakan tersebut menjadi sistem sosial (Giddens 1984: 17, 25). Sedangkan struktur sebagai perantara (*medium*) adalah struktur tersebut berfungsi sebagai perantara bagi berlangsungnya tindakan pemimpin adat dan kepala desa yang telah, sedang, atau akan dilakukan (Giddens (1984: 25).

2.5.2 Menurut Michel Foucault

Adapun menurut Foucault, pelaksanaan kekuasaan tidak terlepas daripada konsepnya tentang kekuasaan. Kekuasaan menurut Foucault menyebar dimana-mana (*power is omnipresent*) dan berada di setiap hubungan sosial pada setiap peringkat masyarakat sehingga kekuasaan tidak terpusat pada individu-individu, negara, parti-parti politik dan lain-lain. Hubungan sosial dimaksud seperti hubungan kerja (atasan-bawahan), hubungan ekonomi (kaya-miskin), hubungan politik (penguasa-pembangkang), hubungan keluarga (orang tua-anak), hubungan agama (ulama-pengikut), pengetahuan (benar-salah), seks (lelaki-perempuan), komunikasi (orang-perorangan), pendidikan (guru-murid), kesihatan (dokter-pasien) dan lain-lain (Haryatmoko 2002: 11-12).

Dalam setiap hubungan sosial itu, kekuasaan bekerja menurut Foucault tidak selalu melalui penindasan (opresi) dan penekanan (penekanan) melainkan bekerja melalui sesuatu posisi tertentu dalam hubungan sosial tersebut dan dengan cara-cara tertentu sesuai dengan kepentingan-kepentingan yang berbeza-beza (Foucault 1980: 199-200; Tangketasik 2010: 17; Siswano 2009: 20). Cara-cara tersebut adalah regulasi dan normalisasi. Regulasi adalah peraturan sedangkan normalisasi adalah penyesuaian dengan norma-norma yang ada. Normalisasi dan regulasi tersebut bekerja pada setiap hubungan sosial dan berfungsi sebagai alat pengawal, serta boleh dirobah atau diperbaiki untuk memproduksi orang-orang yang patuh dalam hubungan sosial tersebut (Siswano 2009: 22).

Selain melalui regulasi dan normalisasi, kekuasaan juga bekerja melalui wacana (*discourse*). Bagi Foucault, wacana mempunyai kaitan dengan kekuasaan secara timbal balik. Kekuasaan melahirkan wacana dan wacana menyokong kekuasaan. Wacana sebagai alat bagi kepentingan kekuasaan; legitimasi, hegemoni, dominasi, dan lain-lain, bahkan kekuasaan tanpa wacana tidak akan boleh bekerja atau berjalan dengan baik. Dengan ini, maka tidak ada wacana tanpa kekuasaan dan tidak ada kekuasaan tanpa wacana. Kekuasaan dan wacana akan selalu menjadi rangkaian yang sejajar jika kekuasaan dikehendaki bekerja dalam masa yang lama dan kedua-duanya mempunyai legitimasi untuk menentukan mana yang benar, mana yang salah, mana yang tabu dan mana yang pantas, bahkan mana yang gila dan mana yang normal (Haryatmoko 2002: 11-12).

Dalam karyanya yang berjudul *Madness and Civilization* (1961), Foucault telah memberikan contoh seseorang pesakit gila yang harus dirawat oleh dokter di hospital merupakan gambaran daripada wacana dan kekuasaan yang ada. Menurut ilmu pengetahuan bahawa pemikiran dan aktiviti seseorang pesakit gila merupakan sesuatu kesalahan yang harus dinormalkan. Asumsi demikian membuat semua sistem hospital

termasuk peraturan dokter dengan kekuasaan mengendalikan kehidupan pesakit tersebut supaya pemikiran dan aktiviti menjadi normal. Dengan demikian, dokter sebagai pihak yang berkuasa dengan luasnya mengkonstruksi pemikiran pesakit gila tersebut sesuai dengan arahan yang dikehendaki. Dalam hal ini yang lebih mendominasi dan berlaku adalah kehendak sang dokter, bukannya keinginan-keinginan mendasar daripada si pesakit gila tersebut (Haryatmoko 2002: 11-12).

Dokter di atas adalah sama seperti seseorang pemimpin yang ingin mengendalikan pihak-pihak yang dipimpin. Pihak pemimpin menganggap sebagai yang paling benar dan yang paling berhak mengendalikan keadaan, perilaku, pemikiran, bahkan wacana yang berkembang.

Dengan demikian, wacana itu sendiri secara umum tidak pernah netral. Wacana lahir lebih dibentuk dan dikondisikan oleh pemimpin, termasuk oleh institusi-institusi, ideologi, tradisi-tradisi yang lebih dominan dan disebarluaskan ke tengah masyarakat dengan tujuan untuk mempengaruhi masyarakat yang menjadi objek daripada proses penyebaran wacana itu, sehingga kekuasaan boleh bekerja dan tetap dipertahankan. Jadi wacana itu tidak boleh berkembang secara bebas, melainkan harus selalu seiring dengan kehendak pemimpin tersebut. Pemimpin yang demikian itu dikenali sebagai *man of desire*. Dengan demikian, makna sebuah wacana dalam kehidupan masyarakat sangat besar dibentuk oleh si manusia kehendak itu yang relatif memiliki kekuasaan untuk melakukannya (Foucault 1980: 245).

Dengan singkat, huraian di atas memberikan sesuatu kesimpulan bahawa pelaksanaan kekuasaan menurut Foucault boleh melalui regulasi, normalisasi, dan melalui wacana. Wacana tersebut sangat nampak berperanan sebagai alat untuk menyokong supaya kekuasaan itu boleh bekerja dan sekaligus sebagai alat untuk mempertahankan kekuasaan itu sendiri.

2.5.3 Menurut Hegemoni Gramsci

Kalau menurut Foucault, kekuasaan boleh bekerja dan bertahan melalui regulasi, normalisasi dan wacana, maka menurut Gramsci kekuasaan juga dapat bekerja melalui hegemoni. Hegemoni Gramsci adalah teori politik yang dibina berdasarkan kepada pandangan bahawa kekuatan atau koersi tidak lagi mencukupi bahkan tidak perlu dalam kawalan sosial. Menurut Gramsci, orang-orang yang dipimpin boleh mematuhi pemimpin bukan hanya kerana mereka harus merasa mempunyai dan menginternalisasikan ideologi, kultur, nilai-nilai, norma dan politik pemimpin, tetapi juga mereka harus memberikan persetujuan (konsensus) atas subordinasi mereka. Ketika pemimpin berjaya mendapatkan persetujuan orang-orang yang dipimpin atas subordinasi mereka ketika itu pula sesebuah hubungan hegemoni telah ditegakkan (Gramsci 1971: 57). Sehingga, menurut Gill dan Law, ideologi, kultur, nilai-nilai, norma dan politik tersebut semakin terlihat wajar dan sah (*legitimate*) kerana selain diterima tetapi juga dimiliki oleh masyarakat yang berkenaan (Gill dan Law 1989: 480). Dalam konteks ini, Gramsci mendudukan hegemoni sebagai salah satu bentuk persetujuan, yang berlawanan dengan bentuk penguasaan yang disokong oleh kekuatan atau koersi (Gramsci 1971: 57).

Berdasarkan hal ini, beberapa pakar seperti Simon mendefinisikan hegemoni Gramsci sebagai “organisasi persetujuan”, iaitu suatu hubungan, bukan terdiri daripada dominasi dengan jalan kekuatan, melainkan persetujuan melalui kepimpinan politik dan ideologi (Simon 1982: 21), sementara yang lain seperti Gluksmann menyatakan juga bahawa hegemoni tidak hanya berbeza, melainkan juga bertentangan dengan kekuatan, iaitu semakin banyak elemen kekuatan mendominasi, makin sedikit peluang munculnya hegemoni (Bucci-Gluksmann 1982: 120).

Proses hegemoni terhadap orang-orang yang dipimpin harus selalu diperjuangkan. Menurut Miliband, hegemoni sebenarnya adalah sesuatu proses

persaingan, perjuangan yang tetap, berusaha berterusan untuk mengekalkan kekuasaan pemimpin atas orang-orang yang dipimpin dan proses ini tidak boleh berakhir (Miliband 1982: 76). Pendek kata, hegemoni satu kumpulan atas kumpulan lainnya dalam pengertian Gramsci bukanlah sesuatu yang dipaksakan.

Untuk meraih dan menerapkan hegemoni membabitkan kekuatan sosial politik yang luas dan ini ia kenali sebagai “blok historis”. Bagi Gramsci “blok historis” adalah hubungan ketergantungan antara ideologi, aktiviti politik, dan ekonomi (Gramsci 1971: 336). Gramsci memandang bahawa ideologi dan kultur pemimpin memainkan peran sangat penting dalam menata hubungan dengan orang-orang yang dipimpin dalam rangka mencapai hegemoni. Ideologi dan kultur tidak hanya dipandang sebagai abstraksi realiti tanpa makna dan tidak pula diyakini terwujud secara spontan dalam benak tiap individu, tetapi ideologi dan kultur harus juga dikembangkan dan dihadirkan dalam bentuk realiti politik (Gramsci 1971: 192-3), boleh melalui proses-proses yang demokratik; pemilihan raya, pemberian ruang kebebasan berekspresi, media massa, bersyarikat dan berpolitik praktis dalam bentuk pertumbuhan syarikat-syarikat kerja bahkan juga parti-parti bagi kelas bawah.

Dengan ini, kekuasaan pemimpin akan nampak bersifat adaptif dan akomodatif terhadap segala hal dan akhirnya kekuasaan itu menjadi *legitimate*. Selain itu, pendapatan ekonomi orang-orang yang dipimpin ditingkatkan dan nilai-nilai tambah diberikan dalam bentuk insentif, bonus-bonus, jaminan kesihatan, kredit, dan asuransi. Sehingga revolusi kelas proletar terhadap kaum borjuis yang diprediksi oleh Marx bakal terjadi boleh tidak berlaku.

Sekalipun Gramsci tidak menyangkal kemungkinan digunakannya kekuatan atau koersi dalam bentuk fizikal melalui institusi-institusi penindas pemerintah seperti institusi ketenteraan, polis dan sistem perundangan, teori hegemoni Gramsci mensyaratkan bahawa penggunaan kekuatan koersif hanya sebagai pilihan terakhir

ketika “kesedaran” menemui kegagalan. Ia menolak sesuatu anggapan Marxis klasik bahawa kekuatan atau koersi kemungkinan sebagai satu-satunya cara untuk menegakkan penguasaan terhadap kumpulan yang lain. Sebaliknya Gramsci justeru berpendapat bahawa penggunaan kekuatan hanyalah salah satu daripada bermacam-macam bentuk kekuasaan (Gramsci 1971: 12).

Gramsci juga memberikan konsep suprastruktur yang membahagikannya ke dalam dua peringkat struktur, iaitu masyarakat sivil dan masyarakat politik (Gramsci 1971: 12). Masyarakat sivil adalah yang lazim dikenali sebagai swasta yang berfungsi sebagai *transmission apparatus* (menciptakan konsensus politik) yang mencakup seperti universiti, sekolah, media massa, masjid, gereja, *NGOs*, dan lain sebagainya. Sedangkan yang dimaksud masyarakat politik oleh Gramsci adalah semua institusi publik yang memegang kekuasaan untuk melaksanakan “perintah,” termasuk antara lain institusi tentera, polis, mahkamah, birokrasi dan pemerintah. Masyarakat sivil memainkan peranan sangat penting dalam membentuk kesedaran masyarakat, maka jika masyarakat politik hendak mengekalkan kawalan sosial dan politik atas rakyat, hal ini sepenuhnya bergantung kepada kemampuan masyarakat politik mengawal masyarakat sivil (Gramsci 1971: 226).

Bagi Gramsci, kedua-dua peringkat suprastruktur ini mewakili dua ranah yang berbeza, iaitu masyarakat sivil sebagai ranah persetujuan atau consensus dan masyarakat politik sebagai ranah kekuatan kerana pemerintah dilihat sebagai satu kekuasaan yang menindas melalui polis dan ketenteraan. Namun kedua-dua peringkat suprastruktur tersebut, dalam pandangan Gramsci, sama-sama menjalankan amalan hegemoni dan menjalankan fungsi pemeliharaan kawalan sosial politik dalam pengertian-pengertian yang berbeza. Masyarakat sivil menjalankan hegemoni dengan kepimpinan daripada sudut moral dan budaya sedangkan masyarakat politik menjalankan amalan hegemoni berdasarkan kepada pengenalan dan

penguatkekuasaan undang-undang. Kedua-duanya pada kenyataannya sangat diperlukan, satu sama lainnya tidak boleh dipisahkan (Gramsci 1971: 227).

Dalam konteks masyarakat desa, masyarakat sivil di atas boleh diwakili oleh anggota-anggota yang duduk dalam Badan Permusyawaratan Desa (BPD), yang terdiri daripada pemangku adat, golongan profesi, pemuka agama, dan tokoh atau pemuka masyarakat lainnya. Sedangkan masyarakat politik adalah kepala desa berikut orang-orang yang menduduki posisi dalam struktur pemerintahan desa.

Siapa yang membina sebuah “blok historis” supaya mendapatkan persetujuan atau partisipasi sukarela daripada masyarakat? Menurut Gramsci, mereka adalah para intelektual melalui masyarakat sivil (Gramsci 1971: 18). Di sini Gramsci membahagi dua jenis intelektual, iaitu intelektual organik dan intelektual tradisonal. Intelektual organik menurut Gramsci adalah mereka yang tampil dan berfungsi sebagai intelektual hegemonik atau “deputi” daripada pemimpin. Aktiviti intelektual mereka diarahkan untuk menciptakan dan menyebarkan wacana sebagai sesebuah pandangan bersama yang koheren dan bekerja untuk membuat masyarakat memberikan persetujuannya kepada pemimpin. Sedangkan intelektual tradisional adalah semua orang yang mempunyai aktiviti intelektual namun tidak berfungsi sebagai intelektual hegemonik (Gramsci 1971: 12). Dimaklumkan sebelum ini bahawa teori hegemoni Gramsci memberikan banyak tekanan pada konsensus dan bukan pada kekuatan dan dimaklumkan pula bahawa konsensus itu merupakan salah satu syarat pokok untuk meraih kekuasaan, maka teori ini sangat nampak memberikan peran yang sangat signifikan kepada intelektual organik.

Sebagaimana dikatakan sebelum ini oleh Miliband (1982) bahawa hegemoni sebenarnya adalah sesuatu proses persaingan, perjuangan yang tetap, berusaha berterusan untuk mengekalkan kekuasaan kumpulan penguasa atas kumpulan yang dikuasai dan proses ini tidak boleh berakhir (Miliband 1982: 76).

Dalam kaitan dengan proses tersebut, Gramsci menyebut dua jenis perang iaitu perang posisi (*war of position*) dan perang gerak (*war of maneuver*). Menurut Gramsci, Marxisme klasik seolah-olah hanya melihat perang gerak saja, iaitu revolusi kaum proletar terhadap kaum borjuis. Padahal, agar perang gerak boleh berjaya, maka ia harus didahului oleh kejayaan pada perang posisi. Apa yang dimaksudkan dengan perang posisi? Perang posisi adalah perang dalam peringkat ideologi dan budaya di mana kaum proletar harus memiliki budaya dan ideologinya sendiri yang berada di luar dan terbebas dari pengaruh ideologi dan budaya kaum borjuis. Atau dengan erti kata yang lain, perang posisi adalah sebuah proses transformasi budaya untuk menghancurkan sebuah hegemoni dan menggantikannya dengan hegemoni lain. Dalam proses tersebut, intelektual organik yang banyak berperanan. Konsep perang posisi ini sangat konsisten dengan isu konsensus. Oleh sebab itu, intelektual organik daripada kumpulan yang mencita-citakan hegemoni harus membuat dan menampilkan pandangan pemimpin sejalan dan berkhidmat untuk kepentingan masyarakat secara keseluruhan (Gramsci 1971: 57).

Dalam perang posisi ini, kaum intelektual hegemonik akan bertemu dengan kaum intelektual hegemonik yang lainnya. Kedua-dua macam intelektual ini berusaha mengorganisir secara berterusan kehidupan masyarakat secara sedar atau tidak sedar. Kaum intelektual hegemonik bertugas memastikan bahawa pandangan-pandangan mereka telah diterima oleh semua peringkat masyarakat, sedangkan kaum intelektual hegemonik yang lainnya bertugas memisahkan pandangan-pandangan tersebut daripada peringkat masyarakat dan mengukuhkan suatu pandangan mereka sendiri untuk mendapatkan persetujuan masyarakat. Jika telah berlaku demikian, tugas kaum intelektual pertama tadi, menurut Gramsci, harus mampu menghasilkan kompromi dengan kaum intelektual yang kedua dalam batas di mana struktur-struktur sosial mereka masing-masing bertemu dan direkonsiliasikan dalam suatu amalan intelektual.

Sehingga amalan tersebut akan memastikan bahawa apapun yang tak sejalan dengan sistem yang dibina tidaklah sampai tumbuh menjadi sesuatu yang sangat berlawanan (Gramsci, 1971: 150-7).

Demikianlah huraian tentang hegemoni Gramsci, struktur kekuasaan Giddens, dan kekuasaan Foucault telah dibentangkan di atas. Kajian terhadap pemikiran mereka diharapkan penyelidikan ini boleh melihat bagaimana kepala desa dan pemimpin adat melaksanakan kekuasaan mereka dan bagaimana pula mereka mempertahankan kekuasaan tersebut.

2.6 Hubungan Kekuasaan antara Pemimpin Adat dan Kepala Desa

2.6.1 Kekuasaan Tradisional dan Kekuasaan Legal Rasional

Sebagaimana telah dihuraikan bahawa kekuasaan menurut Foucault menyebar dimana-mana (*power is omnipresent*) dan berada di setiap hubungan sosial pada setiap peringkat masyarakat sehingga kekuasaan tidak terpusat pada individu-individu, negara, parti-parti politik dan lain-lain. Hubungan sosial dimaksud seperti hubungan kerja (atasan-bawahan), hubungan ekonomi (kaya-miskin), hubungan politik (penguasa-pembangkang), hubungan keluarga (orang tua-anak), hubungan agama (ulama-pengikut), pengetahuan (benar-salah), seks (lelaki-perempuan), komunikasi (orang-perorangan), pendidikan (guru-murid), kesihatan (dokter-pasien) dan lain-lain (Haryatmoko 2002: 11-12).

Konsep kekuasaan Foucault di atas memang belum memberikan pengertian yang jelas tentang kekuasaan. Namun konsep tersebut dalam penyelidikan ini penting dan boleh dijadikan rujukan kerana ia melihat sumber kekuasaan yang bekerja bukan hanya autoriti formal tetapi juga kekuatan-kekuatan yang lain. Dengan kata yang lain, dengan menggunakan konsep kekuasaan Foucault, bukan hanya kekuatan kepala desa yang

tampak tetapi kekuatan pemimpin adat juga akan ikut tampak. Kekuatan dimaksud adalah kedua-duanya mempunyai kekuasaan, autoriti, dan legitimasi.

Sama dengan Foucault, bagi Giddens, sebagaimana telah diuraikan sebelum ini, kekuasaan adalah kemampuan (kapasiti) transformatif (*transformative capacity*) yang melekat pada diri aktor dalam sesuatu interaksi sosial (Giddens 1979: 93). Jadi, Foucault dan Giddens sama-sama sepakat bahawa semua aktor, terlepas daripada perbezaan status (kepala desa dan pemimpin adat), sama-sama mempunyai kekuasaan atau kapasiti transformatif. Pandangan demikian menunjukkan bahawa Foucault dan Giddens tidak mahu terjebak dengan pemikiran Karl Marx beserta para penyokongnya bahawa kekuasaan atau kapasiti transformatif itu hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu sahaja, iaitu orang-orang (*bourgeois*) yang mempunyai modal dan alat-alat produksi, seperti kepala desa yang mempunyai sumber daya yang lebih besar. Dengan demikian, dengan merujuk kepada pandangan Foucault dan Giddens, kepala desa dan pemimpin adat sama-sama mempunyai kekuasaan.

Namun bagi Koentjaraningrat (1990: 184-194), kekuasaan kedua-dua pemimpin tersebut tidaklah sama kerana tergantung kepada autoriti dan legitimasi pemimpin yang berkenaan. Menurut Wrong (2003: 230-231), autoriti adalah “ketundukan sukarela minimal tertentu,” iaitu kepatuhan secara sukarela atas sesuatu perintah daripada pemimpin dan sekaligus meniadakan perlunya kekuatan paksa atau hukuman. Namun Wrong (2003: 230-231) menegaskan bahawa ketaatan secara sukarela belum merupakan kondisi yang cukup untuk sebuah autoriti, kerana kepatuhan secara sukarela itu juga tergantung pada bentuk-bentuk pengaruh peribadi lainnya yang ada pada diri pemimpin.

Sebagaimana telah diuraikan pada Bab I, Koentjaraningrat (1990: 184-194) telah membahagi macam-macam kekuasaan pemimpin, khususnya pada komuniti kecil seperti desa atau kampung, menurut autoritinya. Mereka adalah pemimpin kadangkala, pemimpin terhad, pemimpin mencakup, dan pemimpin pucuk (*paramount chief*).

Pemimpin kadangkala adalah pemimpin yang biasanya terdapat pada masyarakat berburu dan beternak. autoritinya tidak selalu ada hanya pada masa diperlukan, yakni jika ada perkara yang mesti diselesaikan (Koentjaraningrat 1990: 181, 184).

Kemudian adalah pemimpin terhad, yang mempunyai autoriti terbatas. Autoriti tersebut berdasarkan kepada keturunan atau kepada kepakaran tertentu tetapi dengan sifat terbatas. Autoriti dimaksud boleh berupa memutuskan perkara-perkara yang berhubungkait dengan pertengkaran, peperangan, memimpin upacara-uparaca, memberikan nasihat dan saran, mengatur urusan perkahwinan, atau lain-lain (Koentjaraningrat 1990: 187). Selanjutnya adalah pemimpin mencakup. Pemimpin ini biasanya banyak terdapat pada masyarakat desa yang bercucuk tanam yang menetap. Autoritinya bersifat mencakup iaitu mengatur sebahagian besar urusan kehidupan masyarakat yang berkenaan (Koentjaraningrat 1990: 191).

Terakhir adalah pemimpin pucuk. Pemimpin ini biasanya menguasai lebih dari satu komuniti kecil sehingga wilayahnya boleh mencakup beberapa desa, kampung, atau yang lainnya. Secara am, autoritinya sama dengan pemimpin mencakup namun ia mempunyai wilayah kekuasaan lebih luas dan sebahagian autoritinya sudah dijalankan oleh pembantu-pembantunya namun fungsinya tetap sebagai pemimpin pucuk (Koentjaraningrat 1990: 193).

Berdasarkan autoriti-autoriti tersebut, pemimpin kadangkala mempunyai kekuasaan pada masa ketika ada sesuatu perkara yang hendak diselesaikan sahaja. Jika perkara itu telah boleh diselesaikan, ia tidak mempunyai kekuasaan lagi. Pemimpin terbatas mempunyai kekuasaan pada perkara-perkara yang telah ditentukan sahaja. Pemimpin mencakup mempunyai kekuasaan secara menyeluruh dalam sebahagian besar persoalan kehidupan masyarakat yang berkenaan, sedangkan pemimpin pucuk memiliki kekuasaan tertinggi kerana ada kekuasaan-kekuasaan lain secara berperingkat (Koentjaraningrat 1990: 184-194).

Pemimpin adat pada masyarakat Lampung pesisir dikenali sebagai *punyimbang saibatin* dan boleh dikatakan sebagai seseorang pemimpin mencakup kerana ia memimpin pada masyarakat hukum adat yang bercucuk tanam menetap dan mengatur sebahagian besar urusan kehidupan masyarakat yang berkenaan. *Punyimbang saibatin* ini juga dikenali sebagai pemimpin yang bersifat tetap kerana berasal daripada kumpulan kekerabatan pada lapisan atas, iaitu biasanya daripada keturunan orang-orang yang telah membuka desa atau kampung pertama kali. Sistem pergantian pimpinan adat *saibatin* ini dilakukan menurut sistem *patrilineal*, iaitu menurut garis keturunan laki-laki.

Namun selepas wujudnya Undang-Undang No. 5 Tahun 1979 (tentang sistem pemerintahan desa pada masa pemerintahan Orde Baru) dan UU No 32 Tahun 2004 (tentang pemerintah daerah dan sebagai pengganti daripada UU No. 22 Tahun 1999), sebahagian besar autoriti pemimpin adat dipindahkan kepada autoriti kepala desa. Dengan demikian, pemimpin adat hanya memiliki autoriti mengatur urusan-urusan tertentu dan terhad sahaja sehingga ia menjadi pemimpin dengan kekuasaan kadangkala atau boleh juga menjadi pemimpin dengan kekuasaan terhad. Tetapi sebaliknya, kepala desa menjadi pemimpin mencakup kerana kedua-dua UU tersebut memberikan autoriti yang besar untuk mengurus atau mengatur urusan kehidupan masyarakat desa yang berkenaan.

Max Weber (Wrong 2003: 234) telah membahagi autoriti ke dalam tiga macam; iaitu tradisional, karismatik dan legal rasional. Autoriti tradisional berdasarkan kepada kepercayaan di antara anggota masyarakat bahawa tradisi lama telah memberikan autoriti kepada seseorang atau kumpulan untuk memimpin atau untuk melakukan sesuatu aktiviti. Autoriti tersebut adalah wajar dan patut dihormati sehingga anggota masyarakat yang berkenaan terikat dengan pemimpin tersebut dengan tradisi kesetiaan dan dengan keyakinan-keyakinan budaya (Wrong 2003: 234).

Autoriti karismatik adalah autoriti yang berdasarkan kepada kepercayaan anggota masyarakat terhadap kesaktian, kekuatan mistik, keagamaan, atau keperibadian yang dimiliki oleh seorang pemimpin. Pemimpin karismatik boleh muncul dalam hampir semua bidang kehidupan sosial. Unsur karisma sebenarnya nampak pada kekuatan mempengaruhi orang lain untuk mengikutinya. Anggota masyarakat mentaati perintah-perintah seseorang pemimpin karismatik berdasarkan kepada sesuatu keyakinan bahawa keputusannya meliputi semangat dan cita-cita bersama (Wrong 2003: 234).

Terakhir adalah autoriti legal rasional. Autoriti ini berdasarkan kepada kepercayaan kepada hukum rasional, sebagai supremasi hukum, yang melandasi kedudukan seorang pemimpin. Supremasi hukum sengaja dibuat secara legal untuk mencapai tujuan-tujuan bersama. Dalam sistem autoriti ini, kepatuhan orang-orang yang dipimpin terhadap pemimpin tidak disebabkan oleh faktor personal seperti pemimpin tradisional atau pemimpin karismatik melainkan oleh faktor autoriti badan rasmi yakni regulasi impersonal. Semua organisasi yang telah didirikan secara formal biasanya menggambarkan struktur autoriti yang legal (Wrong 2003: 235).

Berdasarkan huraian tentang pembahagian autoriti oleh Weber di atas, sangat nampak bahawa autoriti pemimpin adat bersifat tradisional sedangkan autoriti kepala desa bersifat legal rasional sehingga memberikan perbezaan kekuasaan di antara kedua-dua pemimpin tersebut.

Kekuasaan pemimpin adat dan kepala desa tidaklah sama selain disebabkan oleh pebezaan autoriti, tetapi juga disebabkan perbezaan legitimasi. Sesuatu kekuasaan yang dijalankan oleh pemimpin harus memiliki dasar untuk menilai apakah sesuatu kepatuhan (autoriti) itu sah atau tidak. Sah atau tidaknya sesuatu kepatuhan berdasarkan kepada legitimasi. Legitimasi, sesuai dengan pandangan Budihardjo (1998), adalah sesuatu sifat yang menentukan bagaimana kekuasaan itu diwujudkan pada diri

pemimpin sehingga menjadi autoriti yang baik dan absah. Selain itu, Budihardjo juga mengatakan bahawa legitimasi pada dasarnya diperoleh bukan daripada pemimpin melainkan daripada masyarakat sehingga legitimasi bagi masyarakat merupakan sesuatu keyakinan bahawa mereka berkewajiban untuk mematuhi pemimpin tersebut (Budihardjo 1998: 15).

Kenyakinan itu timbul, menurut Budihardjo, kerana pelaksanaan autoriti oleh pemimpin tersebut telah sesuai dengan asas-asas dan prosedur yang sudah diterima secara luas dalam masyarakat, sesuai dengan ketentuan-ketentuan dan prosedur yang sah, atau sesuai dengan nilai-nilai yang dianut oleh warga masyarakat yang berkenaan. Sehingga mereka menganggap sudah menjadi sesuatu kewajaran untuk mematuhi peraturan-peraturan dan keputusan-keputusan yang dibuat oleh pemimpin tersebut. Sedangkan legitimasi bagi pemimpin merupakan hak untuk memimpin (Budihardjo 1998: 15).

Selanjutnya menurut Budihardjo (1998), legitimasi boleh bermanfaat bagi masyarakat dan juga boleh bermanfaat bagi pemimpin. Manfaat bagi masyarakat, legitimasi boleh berfungsi untuk menghindarkan pemimpin daripada penggunaan kekerasan fizik terhadap masyarakat dalam mempertahankan kekuasaannya. Sedangkan manfaat legitimasi bagi pemimpin boleh digunakan untuk membentuk dan mempertahankan kepercayaan bahawa lembaga-lembaga atau bentuk-bentuk politik yang ada telah sesuai untuk masyarakat yang berkenaan. Selain itu juga, manfaat legitimasi bagi pemimpin boleh juga memudahkan untuk membuat pelbagai kebijakan dalam situasi yang sulit. Dalam masa sulit ini, banyak pemimpin berusaha untuk tidak membuat kebijakan yang boleh menghilangkan legitimasi masyarakat terhadap diri mereka bahkan boleh pula meruntuhkan kekuasaan mereka. Oleh itu, setiap pemimpin daripada sesuatu sistem politik akan selalu mencuba membina dan mempertahankan

legitimasi masyarakat kerana hal itu merupakan sokongan yang paling baik dalam mempertahankan kekuasaannya (Budihardjo 1998: 15).

Kajian tentang legitimasi kekuasaan, Max Weber juga telah memberikan tiga bentuk legitimasi, iaitu legitimasi tradisional, legitimasi karismatik, dan legitimasi legal rasional. Pertama, legitimasi tradisional adalah keyakinan oleh masyarakat tertentu bahawa seseorang atau kumpulan orang, seperti kaum bangsawan atau keluarga raja, menurut tradisi berhak memegang kekuasaan untuk memimpin. Sehingga orang atau kumpulan itu sepatutnya dihormati dan ditaati. Kepatuhan ini tidak lahir kerana peraturan-peraturan yang ditegakkan, tetapi kerana kewujudan pemimpin tersebut dikekalkan oleh sesuatu tradisi yang telah melekat kuat dan diyakini kewujudannya untuk melestarikan norma dan nilai nenek moyang mereka. Oleh itu, kepatuhan terhadap pemimpin tersebut sebagai sokongan terhadap norma dan nilai supaya tetap stabil sehingga kesatuan kumpulan atau masyarakat yang berkenaan tetap terjaga (Wrong 2003: 63-64).

Bentuk legitimasi yang kedua adalah legitimasi karismatik. Legitimasi bentuk ini berdasarkan kepada perasaan kagum, hormat, atau cinta daripada anggota-anggota masyarakat yang berkenaan kepada seseorang individu sehingga masyarakat itu dengan sendirinya mengakui autoritinya dan bersedia untuk mentaati perintah-perintahnya. Bentuk legitimasi karismatik ini wujud tidak stabil kerana ia tergantung pada karakter revolusioner dan pada keperibadian seseorang sahaja (Wrong 2003: 66 dan 68).

Bentuk legitimasi yang ketiga Weber adalah legitimasi legal rasional. Legitimasi bentuk ini berdasarkan kepada kepercayaan pada hukum rasional sebagai dasar daripada kedudukan pemimpin. Oleh kerana itu bagi Weber pemimpin dalam menjalankan kekuasaannya harus berlandaskan kepada legitimasi legal rasional, iaitu berdasarkan kepada peraturan-peraturan yang rasional atau dikenali sebagai autoriti yang legal (Turner 1998: 331). Bentuk legitimasi ini menurut Weber paling ideal dan boleh

berkembang pada masyarakat moden (Ritzer dan Goodman 2004: 38-9). Legitimasi legal rasional membenarkan kewajiban untuk patuh kepada pemimpin namun kepatuhan itu bersifat impersonal dan berdasarkan kepada legitimasi kedudukan pemimpin tersebut yang sesuai dengan peraturan atau hukum. Orang-orang yang mematuhi pemimpin tersebut hanya dalam kapasiti sebagai anggota sesuatu organisasi dimana pemimpin itu memimpin, apakah organisasi itu merupakan sebuah negara-bangsa, desa, organisasi masyarakat, asosiasi atau lain-lain (Wrong, 2003:64).

Menurut Duverger (2000: 142), seseorang, kumpulan orang, atau masyarakat dalam kenyataannya memiliki kepatuhan yang berbeza-beza terhadap pemimpin. Perbezaan kepatuhan tersebut lebih disebabkan oleh perbezaan keyakinan terhadap legitimasi seseorang pemimpin. Perbezaan keyakinan terhadap legitimasi disebabkan oleh perbezaan dasar daripada legitimasi itu sendiri. Ada legitimasi yang berdasarkan kepada keyakinan terhadap mitos dan ada pula yang berdasarkan kepada keyakinan terhadap ideologi. Keyakinan terhadap mitos sebagai dasar daripada sesuatu legitimasi sering diasumsikan sebagai wilayah tradisional yang lebih bersifat fabel (cerita dongeng), tentang alam, dunia, manusia dan masyarakat, yang sudah diterima secara kuat. Keyakinan terhadap mitos ini boleh memberikan inspirasi kepada masyarakat yang berkenaan dan diwujudkan ke dalam bentuk aksi sehingga mitos ini nampak berperanan utama dalam kehidupan sosial politik mereka termasuk dalam kepatuhan terhadap pemimpin (Duverger 2000: 142).

Kenyakinan yang lain adalah keyakinan terhadap ideologi sebagai dasar daripada sesuatu legitimasi. Bagi yang memihak kepada ideologi, mitos hanya berfungsi tidak signifikan dalam kehidupan politik kerana ideologi diertikan sebagai kumpulan keyakinan yang rasional dan sistematik dan mencuba menggambarkan citra daripada sesuatu pemerintahan yang ideal. Hubungan antara ideologi dan legitimasi diyakini bahawa ideologi boleh memberikan legitimasi yang kuat yang akhirnya boleh

mempengaruhi jalannya sesuatu pemerintahan yang ideal. Dengan demikian ideologi menjadi basis juga bagi kepatuhan terhadap pemimpin (Duverger 2000: 142).

Jika pandangan Duverger dan Weber di atas dipadukan, sesuatu pemahaman akan nampak iaitu basis kepercayaan terhadap legitimasi pemimpin berdasarkan kepada mitos akan melahirkan legitimasi tradisional dan legitimasi karismatik. Sedangkan basis kepercayaan terhadap legitimasi berdasarkan kepada ideologi (yang melahirkan peraturan atau undang-undang), akan menciptakan legitimasi legal rasional. Pemimpin adat memiliki legitimasi tradisional dan kepala desa memiliki legitimasi legal rasional.

2.6.2 Bentuk-Bentuk Hubungan Kekuasaan

Berdasarkan kepada huraian di atas, nampaknya pemimpin adat *saibatin* mempunyai kekuasaan yang terbatas dan mempunyai autoriti serta legitimasi yang bersifat tradisional sedangkan kepala desa mempunyai kekuasaan yang mencakup dan mempunyai autoriti serta legitimasi yang bersifat legal rasional. Bagaimana masing-masing kekuasaan membentuk sesuatu hubungan? Dengan pertanyaan yang lain, bagaimana masing-masing kekuasaan pemimpin adat (tradisional) dan kekuasaan kepala desa (legal rasional) saling berhubungan antara satu sama lain dalam desa yang sama? Untuk menjawab soalan itu, beberapa pandangan daripada para pakar seperti Foucault, Giddens dan lainnya akan dikaji.

Bagi Giddens, hubungan kekuasaan antara aktor (kepala desa dan pemimpin adat) yang dijalankan tidak terlepas daripada konsep dualiti. Menurut konsep ini, sebagaimana telah dihuraikan sebelum ini, bahawa kekuasaan bermakna memberdayakan (*enabling*) aktor/kepala desa/pemimpin adat untuk melakukan hubungan kekuasaan, tetapi pada sisi yang lain kekuasaan juga bermakna mengekang (*constraint*) masing-masing pemimpin tersebut untuk tidak menguasai sesama mereka

secara totaliter. Dengan demikian, menurut konsep dualiti, setiap hubungan kekuasaan selalu didapati didalamnya *dialectic of control* daripada masing-masing pemimpin (Giddens 1979: 6), iaitu hubungan kekuasaan antara mereka bersifat timbal balik, hubungan antara autonomi dan ketergantungan (*dependence*), yang dilakukan secara berulang-ulang dalam amalan sosial (Giddens 1979: 6).

Tidak berbeza dengan Giddens, bagi Foucault hubungan kekuasaan tidak selalu berdasarkan kepada dominasi atau penekanan (*repression*) oleh satu aktor/pemimpin terhadap aktor/pemimpin lain. Namun secara realiti, bentuk hubungan kekuasaan antara mereka tidaklah sama dan boleh berupa kerjasama (*cooperation*), persaingan (*competition*), *contravention*, atau berupa pertentangan (*conflict*) (Tangketasik 2010: 16).

Hubungan kekuasaan yang berbentuk kerjasama biasanya dijalin dengan penyerahan hak kawalan secara unilateral untuk mencapai sesuatu tujuan bersama (Tangketasik 2010: 16). Dalam pelaksanaannya, kerjasama ini dijalin dalam pelbagai macam bentuk. Pertama, kerjasama dalam bentuk kerukunan yang mencakup gotong-royong dan tolong-menolong. Kedua, kerjasama dalam bentuk *bargaining*, iaitu pelaksanaan perjanjian mengenai pertukaran barang-barang dan jasa antara dua pemimpin atau lebih. Ketiga, kerjasama dalam bentuk kooptasi (*cooptation*), iaitu sesuatu proses penerimaan unsur-unsur baharu oleh pemimpin untuk menjaga, antaranya, stabiliti kekuasaannya. Keempat, kerjasama dalam bentuk koalisi (*coalition*) iaitu perpaduan antara dua pemimpin atau lebih yang mempunyai tujuan yang sama. Terakhir adalah kerjasama dalam bentuk *join venture*, iaitu kerjasama dalam projek-projek tertentu (Soekanto 2006: 68). Hubungan yang berbentuk kerjasama boleh dikatakan sebagai hubungan kekuasaan yang menyatu.

Adapun menurut Soekanto (2006: 66), hubungan kerjasama boleh terbentuk jika didapati beberapa faktor, antara lain adalah (1) adanya kepentingan peribadi pada

masing-masing pemimpin, (2) adanya tujuan bersama, (3) adanya kewajiban tertentu yang harus dilakukan oleh masing-masing pemimpin secara bersama, (4) adanya motif-motif yang bertujuan untuk mendorong kemajuan orang ramai, (5) adanya keinginan oleh masing-masing pemimpin untuk mendapatkan keuntungan yang lebih besar, atau (6) adanya musuh bersama (Soekanto 2006: 66).

Sedangkan hubungan kekuasaan yang berbentuk lain adalah persaingan (*competition*). Hubungan kekuasaan yang berbentuk persaingan antara pemimpin adalah proses sosial antara satu pemimpin dengan pemimpin lain untuk mendapatkan kepentingan tertentu melalui bidang-bidang tertentu, seperti bidang ekonomi, kebudayaan, kedudukan dan peranan (Soekanto 2006: 87). Hubungan kekuasaan selanjutnya adalah berbentuk *contravention*. Bentuk hubungan *contravention* merupakan proses sosial yang berada antara persaingan dan pertentangan seperti gejala-gejala rasa tidak suka, benci, atau ragu-ragu oleh seseorang pemimpin terhadap pemimpin yang lain (Soekanto 2006: 87).

Menurut Leopold Von Wiese dan Howard Becker (Soekanto 2006: 87-88), *contravention* mempunyai macam-macam bentuk dalam pelaksanaannya. Bentuk pertama adalah bentuk umum yaitu *contravention* yang berlaku secara umum seperti penolakan, keengganan, perlawanan, tindakan menghalang, protes dan mengacaukan pihak lain. Bentuk kedua adalah bentuk sederhana, yaitu seperti menyangkal perkataan orang lain di hadapan orang ramai, memaki-maki melalui surat atau selebaran, mencerca, memfitnah, dan membebankan pembuktian kepada pihak lain. Bentuk selanjutnya adalah bentuk intensif, yaitu boleh berupa menghasut, menyebarkan isu, dan mengecewakan pihak lain. Selanjutnya adalah bentuk rahasia, yang mencakup memberitahukan rahasia orang lain, atau berkhianat. Bentuk terakhir adalah bentuk taktis, yaitu berupa mengejutkan pihak lawan, mengganggu, atau membingungkan pihak lain.

Bentuk hubungan kekuasaan yang terakhir adalah pertentangan (*conflict*). Hubungan kekuasaan yang berbentuk pertentangan antara pemimpin adalah sesuatu proses sosial yang dilakukan oleh seseorang pemimpin terhadap pemimpin yang lain untuk memenuhi atau mencapai tujuan tertentu yang disertai oleh ancaman atau kekerasan. Menurut Karl Marx (Affandi 2004), pertentangan itu berlaku kerana adanya kelas-kelas sosial dalam masyarakat (pemimpin adat dan kepala desa), yang boleh difahami secara objektif dan secara subjektif. Secara objektif, masing-masing pemimpin mempunyai kepentingan-kepentingan tertentu, sedangkan secara subjektif bahawa masing-masing pemimpin tersebut dengan sedar selalu memperjuangkan kepentingan-kepentingan tersebut (Affandi 2004: 142). Sehingga hubungan kekuasaan antara mereka saling bertentangan yang disebabkan oleh kepentingan mereka yang secara objektif saling berlawanan satu sama lain. Perbezaan kepentingan ini kemudian menentukan tindakan untuk masing-masing pemimpin (Affandi 2004: 142).

Menurut Dahrendorf (Johnson 1986: 186), kepentingan itu timbul bukan datang daripada masing-masing diri mereka tetapi datang daripada masing-masing posisi mereka (Turner, 1998: 166). Seperti posisi sebagai pemimpin adat (tradisional) dan posisi sebagai kepala desa (legal rasional), yang kemudian memberikan pengaruh kepada tindakan atau peranan mereka antara satu sama lainnya. Bila seseorang menempati posisi sebagai pemimpin adat, ia akan berperilaku, bertindak, atau berperanan menurut cara yang diharapkan oleh posisi itu dalam adat, begitu pula bagi posisi sebagai kepala desa. Ketika kedua-dua pemimpin itu berperanan sesuai dengan posisi yang berkenaan, nampak bahawa kepentingan daripada posisi tersebut saling berbeza sehingga menimbulkan berlakunya konflik kepentingan. Dahrendorf mengenali kepentingan ada dua macam, iaitu kepentingan yang tidak disedari oleh kedua-dua pemimpin itu dikenali sebagai kepentingan yang tersembunyi (*latent interest*) dan

kepentingan yang telah disadari dikenali sebagai kepentingan nyata (*manifest interest*) (Johnson 1986: 186).

Berdasarkan kepada kepentingan, Dahrendorf (Johnson 1986) membahagikan kumpulan menjadi tiga jenis. Pertama adalah kumpulan semu (*quasi group*), dimana posisi masing-masing pemimpin (pemimpin adat dan kepala desa) mempunyai kepentingan yang sama sehingga menimbulkan kepatuhan yang tidak disadari oleh masing-masing pemimpin tersebut. Jenis kedua adalah kumpulan kepentingan, iaitu masing-masing pemimpin tersebut telah mengembangkan kesedaran untuk memperjuangkan masing-masing kepentingan mereka dengan tindakan nyata, terstruktur dan terprogram. Jenis terakhir adalah kumpulan konflik, iaitu masing-masing pemimpin (dengan kepentingan yang diperjuangkan) saling bertemu sehingga kedua-dua pemimpin tersebut saling berkonflik (Johnson 1986: 186-187).

Hubungan kekuasaan yang berbentuk persaingan/*competition*, *contravention*, dan pertentangan/*conflict*) bagi Foucault dikenali sebagai pembangkang (*opposition*) atau *resistance*. Kendal and Wickham (1999: 49) menjelaskan *resistance* menurut Foucault adalah sebagai berikut:

In Foucault's words, resistance is the 'counter-stroke' to power, a metaphor with strong technical, machine-like connotations. Power and resistance are together the governance machine of society, but only in the sense that together they contribute to the truism that 'things never quite work' not in the conspiratorial sense that resistance serves to make power works perfectly.

Berdasarkan pandangan di atas, *resistance* bagi Foucault adalah sesuatu yang wajar dalam hubungan kekuasaan kerana *resistance* itu tercipta disebabkan adanya hubungan kekuasaan tersebut. Selain itu, *resistance* juga merupakan hubungan kekuatan yang saling mempengaruhi sebagai sesuatu proses kekuasaan yang dinamik, bukan merupakan sesuatu proses yang menghancurkan atau merosak.

2.6.3 Perubahan Bentuk Hubungan Kekuasaan Menurut Konsep Modal Sosial

Bagi Foucault (Siswano 2009: 16, 20), hubungan kekuasaan sama ada yang berbentuk *resistance* mahupun berbentuk kerjasama bukanlah merupakan sesuatu keadaan yang menetap, melainkan hubungan kekuasaan antara satu pemimpin dengan pemimpin yang lain boleh berbentuk menyatu (kerja sama) pada satu masa atau berbentuk berpisah (*resistance*) pada masa yang lain. Perubahan bentuk hubungan kekuasaan itu senantiasa sejalan dengan interaksi yang berlaku secara terus-menerus dan sejalan pula dengan perkembangan pola pikir dan perilaku para pemimpin yang berkenaan. Selain itu, perubahan hubungan kekuasaan itu berlaku juga disebabkan oleh bentuk-bentuk kekuasaan yang berbeza (Siswano 2009: 16, 20).

Sedangkan menurut Johnson (1986: 186-187), perubahan bentuk hubungan kekuasaan itu tidak terlepas daripada hal-hal di bawah ini. (1) Pola kepemimpinan dan ideologi yang dibentuk dalam internal kumpulan, (2) kebebasan yang ada untuk membentuk kumpulan dan melakukan tindakan dalam kumpulan, dan (3) intensiti komunikasi yang berlaku antara anggota kumpulan atau antara pemimpin (Johnson 1986: 186-187).

Adapun bagi pembawa teori modal sosial seperti Bourdieu, Fukuyama, Coleman, Putnam, dan Hasbullah, perubahan bentuk hubungan kekuasaan tidak terlepas daripada modal sosial yang dimiliki oleh masing-masing masyarakat yang berkenaan. Modal sosial bagi Bourdieu (1986: 417) adalah *the aggregate of the actual and potential resources that are linked to the possession of a durable network of relationships or mutual acquaintance and recognition*. Dengan pengertian yang lain, modal sosial adalah sebagai keseluruhan sumber daya, sama ada yang sebenarnya mahupun yang potensi, yang terkait dengan hubungan antara individu/pemimpin, antara kumpulan, atau antara lembaga yang berdasarkan kepada rasa saling kenal dan saling mengakui.

Sedangkan bagi Fukuyama, modal sosial adalah sebagai serangkaian nilai dan norma yang dimiliki bersama oleh anggota sesuatu masyarakat tertentu yang memungkinkan terciptanya kerjasama di antara mereka, termasuk kerjasama antara pemimpin. Kepercayaan (*trust*) adalah unsur utama dalam serangkaian nilai dan norma tersebut dan merupakan sumber daya yang dimiliki oleh sesuatu masyarakat yang berperilaku normal, jujur, dan kooperatif. Lebih lanjut Fukuyama menjelaskan bahawa kepercayaan yang ada pada sesuatu masyarakat sangat dipengaruhi oleh budaya daripada masyarakat yang berkenaan. Oleh itu, bagi Fukuyama, ada peringkat kepercayaan yang berbeza-beza pada masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lain kerana tergantung kepada budaya masing-masing masyarakat tersebut (Fukuyama 2002: 36).

Berdasarkan pengertian Bourdieu dan Fukuyama di atas, terbentuknya sesuatu hubungan kekuasaan antara pemimpin adat dan kepala desa, sama ada berbentuk kerjasama, persaingan, *contravention* ataupun berbentuk pertentangan sangat ditentukan oleh ada atau tidaknya, kuat atau tidaknya rasa saling kenal, saling mengakui dan saling percaya di antara mereka.

Coleman (1998: 95, 98), cenderung memandang bahawa modal sosial sebagai sumber daya sosial yang wujud dalam struktur hubungan antara satu aktor dan aktor lain. Modal sosial sebagai sumber daya sosial, menurut Coleman, memiliki tiga bentuk. Pertama, kewajiban dan harapan (*obligation and expectation*) yang didasarkan kepada kepercayaan (*trustworthiness*) yang ada dalam masyarakat berkenaan. Kedua, kapasiti aliran informasi struktur sosial; dan ketiga, norma-norma yang dijalankan dengan pelbagai hukuman.

Sesuai dengan pandangan Coleman, hubungan kekuasaan antara kepala desa dan pemimpin adat mungkin boleh terjalin melalui bentuk pertama, iaitu melalui ikatan antara kewajiban dan harapan yang berdasarkan kepada kepercayaan. Menurut

pandangan Coleman (1998), anggap sahaja A seseorang pemimpin yang melakukan suatu kebaikan kepada seseorang pemimpin yang lain (B) dan ia menaruh kepercayaan (*trust*) kepada si B bahawa suatu hari nanti B akan membalas kebaikan itu. Proses tersebut di satu sisi menimbulkan harapan (*expectation*) bagi A dan di sisi lain menimbulkan kewajiban (*obligation*) bagi B. Kewajiban tersebut akan menjadi ‘slip kredit’ (*credit slip*) yang dipegang A terhadap B. Kerana dalam realitinya A tidak hanya melakukan kebaikan kepada B sahaja, tetapi juga kepada pemimpin C, D, E, dan seterusnya, A pada dasarnya memiliki serangkaian “slip kredit” yang semasa-masa boleh ia gunakan ketika ia memerlukan (Coleman 1998: 102).

Berdasarkan kepada pandangan Coleman di atas, hubungan kekuasaan antara pemimpin adat dan kepala desa boleh berlaku tergantung kepada dua elemen. Pertama, adanya kepercayaan, dengan erti bahawa kewajiban pasti akan dilunasi oleh pemimpin yang lain, dan kedua, tergantung kepada luasnya pelbagai kewajiban terhadap para pemimpin yang lainnya (*the actual extent of obligations*) Coleman 1998: 102).

Selain Coleman, Putnam (2000: 19) melihat bahawa modal sosial adalah seperti berikut:

... social capital refers to connections among individuals – social networks and the norms of reciprocity and trustworthiness that arise from them. In that sense social capital is closely related to what some have called “civic virtue.” The difference is that “social capital” calls attention to the fact that civic virtue is most powerful when embedded in a sense network of reciprocal social relations. A society of many virtuous but isolated individuals is not necessarily rich in social capital.

Putnam (2000: 19) mengidentifikasi tiga hal yang tercakup dalam modal sosial, iaitu jejaring sosial (*social networks*), norma saling menguntungkan (*norms of reciprocity*), dan kepercayaan (*trustworthiness*). Norma saling menguntungkan dan kepercayaan merupakan basis hubungan antara aktor-aktor dalam sesuatu jejaring sosial. Putnam menekankan bahawa hubungan antara aktor-aktor tersebut harus bersifat setara (*mutual obligation*), yang diatur dengan seperangkat peraturan dan dengan norma

saling menguntungkan (Putnam 2000: 19). Melalui perspektif Putnam tentang modal sosial tersebut, hubungan kekuasaan antara kepala desa dan pemimpin adat (sama ada berbentuk kerjasama, persaingan, *contravention* ataupun berbentuk pertentangan) boleh juga berlaku berdasarkan kepada ada atau tidaknya, kuat atau tidaknya norma saling menguntungkan (*norms of reciprocity*) dan kepercayaan (*trustworthiness*) dalam masyarakat hukum adat yang berkenaan.

Selain daripada para pakar di atas, pakar yang lain seperti Hasbullah mengatakan bahawa modal sosial adalah sumber daya yang meliputi beberapa unsur. Unsur pertama adalah kemampuan anggota masyarakat berpartisipasi dalam suatu jejaring kerja dengan prinsip kesukarelaan (*voluntary*), kesamaan (*equality*), kebebasan (*freedom*) dan keadaan (*civility*) (Hasbullah 2006: 9-10). Unsur kedua adalah tindakan yang proaktif, iaitu anggota masyarakat yang berkenaan mempunyai kemampuan untuk aktif dan kreatif dalam mencari penyelesaian daripada masalah-masalah yang dihadapi bersama. Tindakan proaktif ini seperti sama ada pemimpin adat mahupun kepala desa mempunyai inisiatif untuk mengatur kehidupan bersama secara baik. Begitu pula dengan inisiatif untuk saling memberi dan saling membantu antara mereka, termasuk antara anggota masyarakat, merupakan wujud tindakan yang proaktif (Hasbullah 2006:16).

Unsur ketiga adalah resiprositi (*reciprocity*), iaitu anggota masyarakat yang berkenaan mempunyai kecenderungan untuk bertindak saling tukar menukar kebaikan antara individu, antara kumpulan, atau antara masyarakat. Pola pertukaran ini bukanlah sesuatu yang dilakukan secara resiprokal seketika seperti dalam proses jual beli, melainkan dilakukan berdasarkan kepada suatu semangat untuk membantu dan mendahulukan kepentingan orang lain tanpa mengharapkan imbalan seketika atau tanpa batas masa tertentu. Dalam konsep Islam, semangat semacam ini dikenali sebagai keikhlasan (Hasbullah 2006:10-11).

Unsur yang keempat adalah kepercayaan (*trust*). *Trust* adalah rasa percaya dalam bentuk keinginan untuk mengambil tindakan atau resiko (*risk*) dalam hubungan sosial yang berdasarkan kepada perasaan yakin bahawa orang yang lain akan melakukan sesuatu yang seperti ia harapkan dan akan senantiasa bertindak dalam suatu pola tindakan yang saling menyokong. Rasa percaya yang ada dalam masyarakat berkenaan ikut juga mempengaruhi bentuk hubungan kekuasaan antara pemimpin adat dan kepala desa. Selain itu, rasa percaya juga akan meningkatkan partisipasi kedua-dua pemimpin tersebut berikutan para anggota masyarakat dalam pelbagai kegiatan untuk membina kemajuan bersama (Hasbullah 2006: 11).

Fu Q (2004: 298) membahagi *trust* ke dalam tiga peringkat, iaitu peringkat individual, peringkat hubungan sosial dan peringkat sistem sosial. Pada peringkat individual, *trust* merupakan kekayaan individu dan ciri khas keperibadian dan berasal daripada nilai-nilai kepercayaan agama yang dianut. Pada peringkat hubungan sosial, *trust* merupakan simbol kolektif dan merupakan sesuatu mekanisme sosial dalam hubungan sosial untuk mencapai tujuan kumpulan tersebut. *Trust* pada peringkat ini berasal daripada norma sosial yang memang telah melekat pada struktur sosial masyarakat yang berkenaan. Sedangkan pada peringkat sistem sosial, *trust* merupakan nilai publik yang berkembang dan dipandu oleh sistem sosial yang ada. *Trust* pada peringkat ini berasal daripada nilai-nilai yang dominan sehingga membentuk norma dan sistem sosial.

Unsur yang kelima adalah norma sosial. Norma adalah standard, ukuran atau sekumpulan peraturan yang diharapkan dipatuhi dan diikuti oleh setiap individu dalam masyarakat yang berkenaan. Norma ini, termasuk hukumannya, biasanya tidak ditulis dan sudah melekat pada pemikiran anggota masyarakat yang berkenaan. Fungsinya adalah mengawal bentuk-bentuk perilaku yang tumbuh dalam masyarakat supaya tetap sesuai dengan nilai-nilai yang dipegang. Norma tersebut seperti norma bagaimana cara

menghormati orang yang lebih tua, menghormati pendapat orang lain, norma untuk hidup sihat, norma untuk tidak membohongi orang lain, norma untuk selalu bersama-sama, termasuk norma yang menyokong untuk saling bekerja sama antara satu pemimpin dengan pemimpin yang lain (kepala desa dan pemimpin adat). Jika norma tersebut tumbuh di dalam suatu masyarakat atau kumpulan dan norma tersebut dipertahankan kewujudannya dengan kuat, masyarakat itu sendiri akan mempunyai peringkat kohesi sosial yang kuat (Hasbullah 2006:13).

Kemudian unsur yang terakhir adalah nilai sosial. Nilai sosial adalah sesuatu ide yang secara turun-temurun dianggap benar oleh anggota kumpulan atau masyarakat. Nilai sosial kemudian mempengaruhi dan membentuk norma-norma bertindak dan norma-norma bertingkah laku bagi setiap anggota masyarakat yang berkenaan. Kemudian norma-norma tersebut secara bersama-sama membentuk pola-pola budaya (*cultural pattern*). Nilai-nilai sosial tersebut seperti nilai harmoni, prestasi, kerja keras, kompetisi dan lainnya (Hasbullah, 2006: 14).

Demikianlah telah diuraikan tentang faktor-faktor yang boleh mempengaruhi bentuk hubungan kekuasaan (kerjasama, persaingan, *contravention* atau pertentangan) daripada sudut pandang modal sosial. Dengan huraian tersebut, penyelidikan ini boleh mengkaji hubungan kekuasaan yang berlaku antara pemimpin adat dan kepala desa pada masyarakat hukum adat *saiibatin* berikut faktor-faktor yang melatarbelakangi.

Huraian tentang hubungan kekuasaan di atas jika dikaitkan dengan dualiti Giddens merupakan tindakan yang dilakukan secara berulang-ulang dan merupakan bentuk daripada hubungan antara aktor dan struktur. Bagi Giddens, struktur boleh berfungsi *enabling* dan *constraint*. Kekuasaan, wacana, dan modal sosial boleh berupa struktur yang berfungsi *enabling* dan *constraint*. Berfungsi *enabling*, kekuasaan, wacana, dan modal sosial boleh menyokong aktor/kepala desa dan pemimpin adat untuk saling melakukan hubungan kekuasaan. Sedangkan berfungsi *constraint*, kekuasaan,

wacana, dan modal sosial boleh mengekang masing-masing pemimpin tersebut untuk tidak menguasai sesama mereka secara totaliter. Dengan demikian, menurut konsep dualiti, setiap hubungan kekuasaan selalu didapati didalamnya *dialectic of control* daripada masing-masing pemimpin (Giddens 1979: 6), iaitu hubungan kekuasaan antara mereka bersifat timbal balik, antara hubungan autonomi dan ketergantungan (*dependence*), yang dilakukan secara berulang-ulang dalam amalan sosial (Giddens 1979: 6).

2.7 Kesimpulan

Kekuasaan menurut Giddens adalah kemampuan (kapasiti) transformarif (*transformative capacity*) yang melekat pada diri aktor/pemimpin/*agent* dalam sesuatu interaksi sosial. Kemampuan atau kapasiti transformatif tersebut menurut Giddens digunakan oleh aktor/pemimpin secara rutin untuk usaha menentukan apa yang ingin dicapai bersama dengan aktor-aktor lain, mengamankan hasil-hasil yang telah dicapai dalam sesuatu interaksi sosial, memobilisasi elemen-elemen produksi dalam interaksi dan mempengaruhi proses-proses interaksi tersebut.

Kekuasaan, menurut Giddens, berpunca daripada pengurusan dan penggunaan sumber daya yang dibezakan menjadi dua, iaitu sumber daya *allocative* dan sumber daya *authoritative*. Sumber daya *allocative* adalah penguasaan terhadap harta benda (ekonomi) dan dikelola oleh aktor/pemimpin dengan baik untuk mendapatkan sesuatu kepentingan atau manfaat dan digunakan untuk mengawal dan menggerakkan interaksi sosial sehingga terciptanya tindakan sosial. Adapun Sumber daya *authoritative* (autoritatif) adalah penguasaan atas orang-orang, keputusan, atau kebijakan (politik) untuk mengawal dan mengarahkan interaksi sosial dalam sesuatu konteks tertentu.

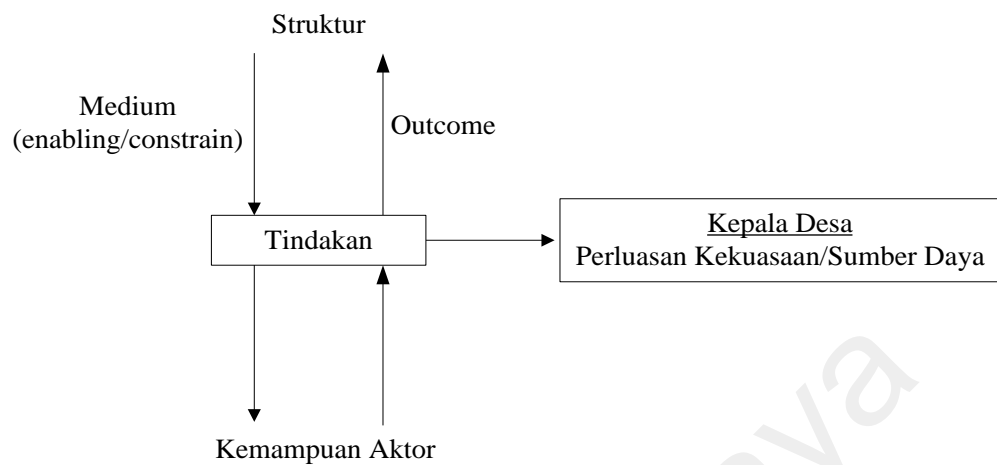
Perluasan kekuasaan adalah perluasan pengurusan dan penggunaan sumber daya. Menurut Giddens perluasan pengurusan dan penggunaan sumber daya tersebut tidak terlepas daripada hubungan antara aktor dan struktur (dualiti) dalam teori

structuration. Aktor adalah manusia yang autonom, sama ada individu mahupun kumpulan, yang mempunyai kemampuan dan melakukan sesuatu tindakan tertentu secara terus-menerus. Aktor dan tindakan mempunyai hubungan yang saling berkaitan kerana sebahagian besar tindakan yang dilakukan oleh aktor mengandungi tujuan (*purposive action*).

Sedangkan struktur bagi Giddens berawal tercipta daripada tindakan aktor yang dilakukan secara berulang-ulang yang berdasarkan kepada kesedaran praktis sehingga tindakan tersebut menjadi sistem sosial. Dalam konteks ini, struktur terbentuk sebagai hasil (*outcome*) daripada tindakan sosial, namun pada masa yang sama, struktur itu menjadi perantara (*medium*) bagi tindakan yang sedang dilakukan atau yang akan dilakukan. Selain sebagai *outcome* dan *medium*, struktur bagi Giddens juga berfungsi *constraint* (mengekan atau menuntun) dan juga berfungsi *enabling* (memperdayakan). *Constraint* bermaksud bahawa struktur berfungsi sebagai peraturan (*rules*), sedangkan *enabling* bermaksud bahawa struktur berfungsi sebagai sumber daya (*resources*).

Dengan menganalisis tindakan yang telah menjadi rutin itu atau yang telah menjadi sistem sosial, interaksi antara aktor dan struktur akan nampak. Dengan kata lain, tindakan sosial menurut Giddens adalah amalan sosial yang memadukan aktor dan struktur sepanjang ruang dan masa. Berdasarkan teori *structuration* (dualiti) Giddens, pengkaji boleh simpulkan bahawa pemimpin adat meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa adalah perluasan sumber daya yang disokong oleh kemampuan aktor dan struktur. Kesimpulan pengkaji tersebut dapat dilihat pada Rajah 2.1 di bawah ini.

Rajah 2.1: Pemimpin Adat Meluaskan Kekuasaan Menjadi Kepala Desa Menurut Dualiti Giddens



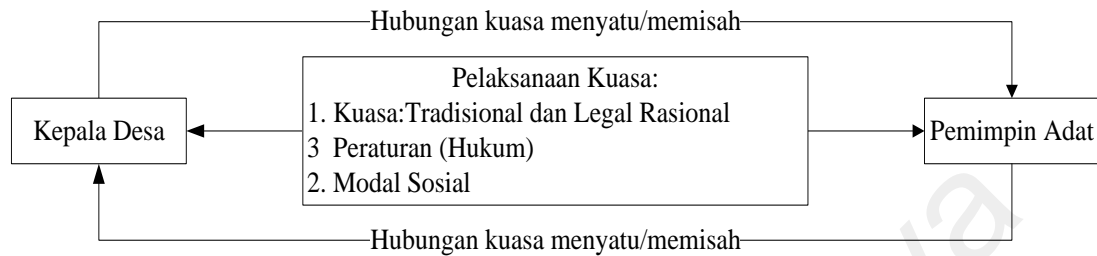
Selanjutnya, bagi Giddens, aktor/pemimpin dalam menjalankan kekuasaan (pelaksanaan kekuasaan) tidak terlepas juga daripada dualiti. Menurut konsep dualiti, kekuasaan bermakna *enabling* iaitu berfungsi memberikan kemampuan kepada aktor/pemimpin untuk melakukan tindakan sosial, tapi pada sisi yang lain kekuasaan juga bermakna *constraint* iaitu berfungsi mengekang atau membatasi aktor/pemimpin untuk tidak menguasai aktor/orang-orang yang dipimpin secara totaliter. Dengan demikian, berdasarkan konsep dualiti, seseorang aktor/pemimpin melakukan kekuasaan selalu didapati *dialectic of control*) daripada orang-orang yang dipimpin.

Sedangkan bagi Foucault, pelaksanaan kekuasaan tidak selalu melalui penindasan (opresi) dan penekanan (penekanan) melainkan bekerja melalui sesuatu posisi tertentu dalam hubungan sosial tersebut dan dengan cara-cara tertentu sesuai dengan kepentingan-kepentingan yang berbeza-beza. Cara-cara tersebut adalah regulasi, normalisasi, dan wacana. Sementara pelaksanaan kekuasaan menurut Gramsci boleh dilakukan melalui hegemoni.

Adapun hubungan kekuasaan (berbentuk kerjasama atau selain kerjasama) antara aktor tidak terlepas daripada pengaruh pelaksanaan kekuasaan. Sedangkan pada sisi yang lain pelaksanaan kekuasaan tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor seperti

bentuk kekuasaan (tradisional dan legal rasional) dan modal sosial. Hubungan kekuasaan antara kepala desa dan pemimpin adat berdasarkan kepada pelaksanaan kekuasaan yang boleh pengkaji simpulkan seperti pada Rajah 2.2 di bawah ini.

Rajah 2.2: Hubungan Kekuasaan Antara Kepala Desa dan Pemimpin Adat



University of Malaya

BAB III

MASYARAKAT HUKUM ADAT *SAIBATIN* DAN POLITIK HUKUM DI INDONESIA

3.1 Pengenalan

Sebagaimana yang telah dimaklumkan bahawa penyelidikan ini berkaitan dengan peluasan dan hubungan kekuasaan antara kepala desa dan pemimpin adat dalam desa masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*. Oleh itu, sebelum mengkaji perkara tersebut diperlukan terlebih dahulu huraian tentang masyarakat hukum adat itu sendiri supaya boleh membawa pemahaman yang baik terhadap perkara di atas. Bab ini memulakan penghuraianya daripada pengertian masyarakat hukum adat, macam-macam kumpulan masyarakat hukum adat Lampung, masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* sebagai klen kecil, sistem pelapisan sosial dalam *saibatin*, pemimpin adat *saibatin*, dan wilayah keadatan *saibatin*.

Kajian ini kemudian melanjutkan penghuraian tentang perkara masyarakat hukum adat dalam politik hukum di Indonesia daripada masa Orde Lama, Orde Baru dan daripada masa Reformasi. Perkara tersebut penting diperbincangkan di sini kerana boleh memberikan pemahaman bagaimana hubungan antara negara dan masyarakat hukum adat pada setiap masa kekuasaan di Indonesia daripada sudut politik hukum.

3.2 *Saibatin* dan Pemimpin Adat

3.2.1 Masyarakat Hukum Adat

Sebelum memberikan definisi tentang masyarakat hukum adat, terlebih dahulu tulisan ini akan membincangkan tentang pengertian masyarakat terlebih dahulu. Pengertian masyarakat sangat terkait dengan konsep suku bangsa. Suku bangsa merupakan sub-sub ras daripada sesuatu ras tertentu. Di Indonesia, sub-sub ras itu tinggal di pelbagai

macam kepulauan. Kerana faktor alam, sub-sub ras tersebut berkembang sendiri-sendiri yang akhirnya memiliki perbezaan antara satu dengan yang lainnya, terutama perbezaan dalam unsur-unsur kebudayaan yang khusus (Emilia 1998: 9).

Unsur-unsur kebudayaan itu ada yang berbentuk universal dan ada yang berbentuk khusus. Koentjaraningrat telah memberikan unsur-unsur kebudayaan universal iaitu bahasa, sistem pengetahuan, organisasi sosial, sistem peralatan dan teknologi, sistem mata pencarian hidup, sistem religi, dan kesenian. Sedangkan unsur-unsur kebudayaan yang khusus seperti pakaian, termasuk pula bahasa dan lain sebagainya (Koentjaraningrat 1996: 80, 166).

Corak kebudayaan khusus tersebut dalam etnografi dikenali sebagai *ethnic group*.¹ Jadi *ethnic group* lebih merupakan sesuatu konsep sosial dan budaya sedangkan ras merupakan konsep biologi. Bagi Reminick (1983), *ethnic group* adalah kumpulan yang mempunyai keyakinan akan adanya keterikatan pada keturunan daripada nenek moyang yang sama. Keyakinan itu ada kerana adanya persamaan ciri fizikal dan kebiasaan-kebiasaan. Atau kerana pengalaman sejarah yang telah dialami oleh kumpulan tersebut sehingga boleh membezakan antara mereka dengan para anggota daripada kumpulan lain (Reminick 1983: 10).

Koentjaraningrat cenderung menggantikan istilah *ethnic group* dengan istilah “suku bangsa”. Konsep yang tercakup dalam istilah suku bangsa baginya adalah “suatu golongan manusia yang terikat oleh [kesedaran] dan jati diri mereka akan kesatuan [daripada] kebudayaan mereka, sehingga kesatuan kebudayaan tidak ditentukan oleh luar ... melainkan oleh warga kebudayaan yang bersangkutan itu sendiri” (Koentjaraningrat 1996: 166).

Namun Koentjaraningrat juga mengakuai bahawa suku bangsa pada kenyataannya lebih kompleks daripada konsep di atas kerana ia mempunyai batas-batas yang kadang-kadang melebar dan kadang-kadang menyempit sesuai dengan keadaan.

¹ Untuk mengetahui nama-nama dan macam-macam etnik group di Indonesia, lihat, di antaranya, Taneko (1996: 65-76).

Sebagai contoh, penduduk di pulau Flores terdiri daripada pelbagai suku bangsa seperti orang Manggarai, Ngada, Sikka, Riung, Nage-Keo, Ende dan Larantuka. Mereka jika berada dan tinggal di luar pulau Flores dan berhadapan dengan golongan-golongan suku bangsa lain maka mereka akan merasa sebagai orang Flores dan tidak sebagai orang daripada suku bangsa yang dimaksud di atas. Begitu pula halnya dengan orang-orang Papua yang terdiri daripada ratusan suku bangsa (Koentjaraningrat 1996: 121-122).

Suku bangsa juga boleh dikenali sebagai “masyarakat” dengan beberapa ciri-ciri tertentu. Ciri-ciri tersebut telah diklasifikasikan oleh Koentjaraningrat sebagai berikut: (1) adanya interaksi antara warga, (2) adanya adat-istiadat, norma-norma, hukum serta peraturan-peraturan yang mengatur semua pola tingkah laku warga, (3) adanya kesenambungan dalam masa, (4) adanya rasa identiti yang kuat yang mengikat semua warga. Berdasarkan ciri-ciri tersebut, Koentjaraningrat memberikan pengertian tentang masyarakat seperti berikut, “ ... kesatuan hidup manusia yang berinteraksi sesuai dengan sistem adat-istiadat tertentu yang sifatnya berkesenambungan dan terikat oleh suatu rasa [identiti] bersama” (Koentjaraningrat 1996: 121-122).

Selanjutnya, bagaimana dengan pengertian masyarakat hukum adat? Adapun pengertian masyarakat hukum adat memiliki beberapa pandangan. Sebagaimana telah diuraikan pada Bab I, masyarakat hukum adat memiliki beberapa pengertian. Menurut Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945), terutama dalam Pasal 18B ayat 2, mengakui kewujudan masyarakat hukum adat dalam Negara Republik Indonesia dengan memberikan pengertian bahawa masyarakat hukum adat adalah sebagai kesatuan masyarakat hukum adat yang mempunyai hak-hak tradisional. Pengertian ini belum memberikan pengertian yang jelas, namun bagi Chandra (2007: 363-364) bahawa kesatuan masyarakat hukum adat itu terdiri daripada lapan unsur yang saling berhubungkait antara satu sama lainnya. Unsur-unsur tersebut adalah masyarakat, wilayah, pemerintahan, harta, adat-istiadat, hukum adat, semangat, suku dan bahasa.

Unsur-unsur tersebut saling berhubungkait yang kemudian membentuk suatu sistem kesatuan.

Adapun beberapa pakar hukum adat seperti Ter Haar dan Hazairin juga memberikan pengertian tentang masyarakat hukum adat. Menurut Ter Haar (1960: 16), masyarakat hukum adat adalah kumpulan masyarakat yang tetap dan teratur, mempunyai kekuasaan dan kekayaan sendiri sama ada yang berwujud mahupun yang tidak berwujud. Selain itu, tiada seseorang pun di antara para anggota kumpulan masyarakat itu mempunyai fikiran untuk membubarkan ikatan yang telah tumbuh atau melepaskan diri daripada ikatan tersebut.

Sedangkan bagi Hazairin sebagai pakar hukum adat juga telah memberikan pengertian masyarakat hukum adat. Baginya, masyarakat hukum adat adalah masyarakat hukum adat (seperti desa di Jawa, *marga* di Sumatera Selatan, nagari di Minangkabau, kuria di Tapanuli, dan wanua di Sulawesi Selatan) mempunyai kelengkapan-kelengkapan sebagai kesatuan masyarakat, iaitu mempunyai kesatuan hukum, kesatuan penguasa dan kesatuan lingkungan hidup yang berdasarkan kepada hak bersama atas tanah dan air bagi semua anggotanya (Chandra 2007: 31).

Bagi pakar hukum adat lainnya seperti Muhammad (2003), mengatakan bahawa masyarakat hukum adat adalah sesuatu kumpulan yang mempunyai organisasi yang tetap, tunduk pada peraturan-peraturan tertentu sebagai sesuatu sistem yang dipertahankan oleh pemimpin dan dianut oleh para anggota dengan sepenuh hati dan kepercayaan. Kumpulan tersebut mempunyai kekayaan yang berwujud dan kekayaan yang tidak berwujud. Kekayaan yang berwujud berupa harta pusaka, yang didapati dan dipelihara secara turun temurun, yang diurus oleh orang tertentu (pemimpin adat). Sedangkan kekayaan yang tidak berwujud seperti gelar-gelar. Kemudian tiada seorang pun dalam kumpulan ini yang mempunyai keinginan atau fikiran untuk membubarkan

kumpulan tersebut atau melepaskan diri daripada kumpulan tersebut (Muhammad 2003: 22).

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, masyarakat hukum adat adalah kesatuan masyarakat hukum adat yang tetap dan teratur, mempunyai hak-hak tradisional iaitu mempunyai kekuasaan dan kekayaan yang berwujud dan tidak berwujud. Selain itu, tiada seseorang pun di antara para anggota kumpulan masyarakat itu mempunyai fikiran untuk membubarkan ikatan yang telah tumbuh atau melepaskan diri daripada ikatan tersebut.

Masyarakat hukum adat mempunyai sistem pengaturan yang berbeza-beza. Jika dilihat daripada sudut pandang sejarah, pengaturan itu, menurut Chandra (2007), dibahagi ke dalam tiga macam. Ketiga-tiga macam tersebut adalah pengaturan murni iaitu pengaturan diri sendiri (*self-governing*) seperti dalam kerajaan-kerajaan sebelum masa penjajahan Belanda. Kedua adalah pengaturan tidak murni kerana sudah ada campurtangan daripada pemerintah Hindia Belanda. Ketiga adalah pengaturan yang bersifat transisi (*transitional*). Pengaturan ini berlaku ketika masyarakat hukum adat berada pada masa setelah Indonesia merdeka. Pada masa ini pengaturan tersebut kadang-kadang cenderung kepada keberagaman dan kadang-kadang kepada keseragaman (Chandra 2007: 365).

3.2.2 Kumpulan Masyarakat Hukum Adat Lampung

Kata Lampung berasal daripada kata *anjak lambung* yang bererti berasal daripada kawasan yang tinggi. Pengertian tersebut menjelaskan bahawa nenek moyang orang-orang Lampung pertama kali bermukim pada dataran tinggi iaitu daerah Sekala Brak yang terletak di lereng gunung Pesagi. Puncak gunung Pesagi tersebut merupakan kawasan yang tertinggi di daerah Lampung. Seorang pelawat daripada negeri Cina datang dan berkunjung ke Lampung selepas daripada Sriwijaya, dan menamakan orang-

orang di daerah ini dengan *To Lang Pohwang*. Dalam bahasa Hokkian, *To Lang Pohwang* bererti “orang atas” (Nurdin 2009: 33).

Masyarakat hukum adat Lampung mempunyai dua macam kumpulan adat, iaitu kumpulan yang beradatkan *pepadun* dan lainnya beradatkan *saibatin*. Masyarakat hukum adat Lampung *pepadun* mempunyai beberapa kumpulan adat iaitu Lampung *Pubian Telu Suku*, *Abung Sewo Mego*, *Tulang Bawang Mego Pak*, *Way Kanan*, dan *Sungkai*. Sedangkan kumpulan-kumpulan adat dalam masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* adalah seperti berikut: Lampung *Saibatin Belalau/Krui*, Lampung *Saibatin Pemanggilan*, Lampung *Saibatin Semaka*, Lampung *Saibatin Kalianda* dan *Melinting* (Ibrahim 1995:13-15),

Masyarakat Lampung *pepadun* dan *saibatin* merupakan penduduk asli Lampung yang berada di bahagian selatan daripada pulau Sumatera. Masyarakat Lampung *pepadun* bermukim di sepanjang aliran sungai yang bermuara ke laut Jawa sedangkan masyarakat Lampung *saibatin* bermukim di pesisir pantai dan sepanjang aliran sungai yang bermuara ke Samudra Indonesia. Berdasarkan dua kumpulan adat ini, wilayah provinsi Lampung dikenali *Sai Bumi Khua Jurai*, yang bermaksud “satu tanah/wilayah terdapat dua kumpulan adat” (Imron 2001: 1).

Masing-masing kumpulan adat ini mempunyai sistem kekerabatan yang bermula daripada keluarga inti (*batih/nuclear family*), keluarga luas, klen kecil dan klen besar. Menurut Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Lampung (1985: 175), keluarga inti adalah kumpulan kekerabatan yang universal sifatnya, dengan pengertian bahawa semua masyarakat di dunia mempunyai bentuk keluarga inti yang hampir sama. Keluarga inti pada masyarakat hukum adat Lampung adalah keluarga yang tinggal dalam sesuatu rumah yang terdiri daripada bapa, ibu dan anak-anak, termasuk anak tiri dan anak angkat, yang belum kahwin. Kadang-kadang masuk pula dalam keluarga inti ini kakek dan nenek yang ikut tinggal bersama mereka. Keluarga inti ini dikenali

sebagai *menyanak*, *senuwou*, atau *sangalamban* dan terikat pada satu periuk (*tungku*, *segayoh* atau *gayohsai*). Bapa mengurus dan memelihara anggota *menyanak* dengan bantuan ibu dan anak-anak yang sudah dewasa. Jika bapa dan ibu dalam keluarga ini telah meninggal, maka yang bertanggungjawab atas anak-anak mereka adalah paman daripada bapa. Jika anak tertua lelaki daripada keluarga ini sudah berumah tangga, maka tanggungjawab tersebut pindah kepadanya dan berkedudukan sebagai pemimpin keluarga inti. Ia berhak mengurus dan memelihara adik-adiknya serta menguasai harta warisan keluarga selain ia juga sebagai pemimpin untuk keluarganya sendiri.

Selanjutnya, ada kumpulan-kumpulan kekerabatan lain yang sifatnya tidak universal. Menurut Koenjaraningrat, kumpulan-kumpulan tersebut boleh dibahagi menjadi dua. Pertama, kumpulan yang berdasarkan kepada hubungan kekerabatan yang diperhitungkan daripada seseorang yang masih hidup (*ego-oriented kingroups*). Kumpulan kekerabatan yang berdasarkan kepada hubungan semacam ini adalah seperti keluarga luas (*extended family*). Kedua, kumpulan yang berdasarkan kepada hubungan kekerabatan yang diperhitungkan daripada nenek moyang (*ancestor-oriented kingroups*). Kumpulan kekerabatan yang berdasarkan kepada hubungan kedua ini adalah seperti *deme*, keluarga ambilineal kecil, keluarga ambilineal besar, klen kecil, klen besar, fratri, dan paroh masyarakat (Koentjaraningrat 1990: 105-106).

Keluarga luas, sebagai salah satu kumpulan yang berdasarkan kepada *ego-oriented kingroups*, pada masyarakat hukum adat Lampung, menurut Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Lampung (1985: 176) adalah keluarga yang terdiri daripada ayah, ibu, dan anak-anak mereka sama ada yang telah berkahwin mahupun belum. Termasuk juga di dalam keluarga tersebut orang lain yang sudah mempunyai pertalian adat (melalui perkahwinan atau saudara angkat) dengan salah satu daripada anggota keluarga luas ini. Anggota keluarga luas ini tidak lagi menempati satu rumah, melainkan mereka tinggal di masing-masing keluarga inti tetapi masih terikat

dengan satu rumah asal. Keluarga luas pada masyarakat hukum adat Lampung dikenali sebagai *kredik sekelik* (saudara dekat dan terikat) atau *menyanak warei* dan *adik warei*.

Antara kumpulan kekerabatan yang berdasarkan kepada *ancestor-oriented kingroups* adalah klen kecil dan klen besar. Klen kecil, dengan istilah lain *minimal lineage*, adalah kumpulan kekerabatan yang terdiri daripada beberapa keluarga luas yang berdasarkan kepada satu nenek moyang tertentu sama ada yang berdasarkan kepada garis *patrilineal* ataupun *matrilineal*. Anggota klen ini masih relatif sedikit, mereka saling kenal-mengenal dan saling berinteraksi, biasanya mereka masih hidup dalam satu desa atau kampung. Klen kecil ini dikatakan oleh Koentjaraningrat (1990: 115) bersifat definitif kerana anggota kumpulan ini masih faham terhadap hubungan kekerabatan mereka baik secara *patrilineal* atau *matrilineal*. Klen kecil bagi masyarakat hukum adat Lampung boleh disamakan dengan kumpulan beberapa keluarga luas yang dikenali dengan *saibatin* atau *suku (pepadun)*.

Sedangkan klen besar adalah sesuatu kumpulan kekerabatan yang terdiri daripada semua keturunan daripada seseorang nenek moyang yang berdasarkan kepada garis keturunan lelaki atau perempuan. Nenek moyang yang diperhitungkan tersebut sudah tidak dikenali secara pasti kerana jarak masa yang sudah jauh. Sehingga jumlah keturunan daripada nenek moyang tersebut sangat banyak dan tidak boleh dihitung lagi. Sesama mereka sudah tidak saling kenal-mengenal dan tidak saling mengetahui bahawa mereka berasal daripada keturunan nenek moyang yang sama. Untuk mengetahui bahawa mereka berasal daripada nenek moyang yang sama, diberikan tanda-tanda lahir, seperti nama-nama, nyanyian-nyanyian, dongeng-dongeng atau sistem lambang (Koentjaraningrat 1990: 105-106).

Klen besar pada masyarakat hukum adat Lampung dikenali sebagai *buay asal*, yang berdasarkan kepada keturunan daripada seseorang nenek moyang lelaki. Masing-masing kumpulan masyarakat hukum adat Lampung (*pepadun* dan *saibatin*)

mempunyai *buay asal*. Macam-macam *buay asal* pada kedua-dua kumpulan tersebut adalah seperti berikut. Menurut Ibrahim (1995:13-15), macam-macam *buay asal* pada masyarakat hukum adat Lampung *Pepadun* adalah seperti berikut:

1. Lampung *Pubian Telu Suku*, terdiri daripada tiga kumpulan adat iaitu *Tampapupus*, *Menyarakhat* dan *Bukuk Jadi*. Masing-masing kumpulan adat tersebut mempunyai pelbagai macam *buay*.
 - Kumpulan *Tampapupus* mempunyai (a) *Buay Nuwat*, (b) *Pemuka Pati*, (c) *Pemuka Menang*, (d) *Pemuka Senima*, (e) *Halom Bawak*, dan (f) *Buay Kuning*.
 - Kumpulan *Menyakhakat*: (a) *Buay Kediangan*, (b) *Manik*, (c) *Gunung*, (d) *Nyukhang*, (e) *Kapal*, dan (f) *Buay Selagai*.
 - Kumpulan *Bukuk Jadi*: (a) *Buay Pukuk*, (b) *Sejayik*, (c) *Sejadi*, (d) *Kaji*, (e) *Khanja*, dan (f) *Buay Sebiyai*.
2. *Abung Sewo Mego* mempunyai sembilan *buay*: (a) *Buay Nunyai*, (b) *Unyi*, (c) *Subing*, (d) *Nuban*, (e) *Selagai*, (f) *Kunang*, (g) *Beliuk*, (h) *Anak Tuha*, dan (i) *Buay Nyekhupa*.
3. *Tulang Bawang Mego Pak*, memiliki empat *buay*: (a) *Buay Bulan*, (b) *Tegamo'an*, (c) *Aji Besano*, dan (d) *Buay Sai Umpu*.
4. *Way Kanan*, memiliki lima *buay*: (a) *Buay Bahuga*, (b) *Berasakti*, (c) *Semenguk*, (d) *Baradatu*, dan (e) *Buay Pemuka*.
5. *Sungkai*, memiliki enam *buay*: (a) *Buay Indokh Gajakh*, (b) *Pekheja*, (c) *Selambasi*, (d) *Hakhayap*, (e) *Semenguk*, dan (f) *Buay Liwa*.

Sedangkan *buay* pada masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* adalah seperti berikut:

1. Lampung *Saibatin Belalau/Krui*, memiliki empat *buay*: (a) *Buay Pernong*, (b) *Belunguh*, (c) *Bejalan di Way*, dan (d) *Buay Nyekhupa*.

2. Lampung Saibatin *Pemanggilan*, memiliki dua belas *buay*: (a) *Buay Tungau*, (b) *Babok*, (c) *Khandau*, (d) *Sekha*, (e) *Tumi*, (f) *Hukhang*, (g) *Semenguk Hulu Lutung*, (h) *Semenguk Tamba Kukha*, (i) *Belunguh*, (j) *Jahik*, (k) *Tela*, dan (l) *Buay menyata*.
3. Lampung Saibatin *Semaka*, memiliki enam *buay*: (a) *Buay Benawang*, (b) *Belunguh*, (c) *Nyekhupa*, (d) *Kembahang*, (e) *Menyata*, dan (f) *Buay Batu Khegak*.

Kumpulan-kumpulan kekerabatan yang diperbincangkan di atas (keluarga inti/batih, keluarga luas, klen kecil, dan klen besar) secara horizontal bermula daripada keluarga inti, keluarga luas, klen kecil dan klen besar (*buay*). Masing-masing kumpulan tersebut, menurut Sempurnadjaja (1994: 5), mempunyai pemimpin yang dikenali dengan *punyimbang*. *Punyimbang* (“pun”: dihormati dan “nyimbang”: yang meneruskan/mewarisi) adalah seorang pemimpin adat yang memperoleh kedudukan secara turun-temurun atau mewarisi menurut garis *patrilineal*. Garis keturunan demikian menentukan bahawa yang menjadi pemimpin adalah anak lelaki tertua daripada keturunan yang tertua. Secara vertikal, pemimpin adat pada masyarakat hukum adat Lampung adalah seperti berikut. (1) *Punyimbang buay* (pemimpin klen besar), (2) *punyimbang bandakh/marga* (pemimpin persekutuan daripada beberapa klen kecil), (3) *punyimbang saibatin/suku* sebagai pemimpin klen kecil, (4) *punyimbang suku* (pemimpin persekutuan daripada beberapa keluarga luas), (5) *punyimbang* keluarga luas, dan (6) *punyimbang* keluarga inti/batih (Sempurnadjaja 1994: 5).

Daripada aspek kawasan dan kekuasaan, *punyimbang buay* dan *punyimbang bandakh* mempunyai kekuasaan untuk memimpin kawasan *marga/bandakh* (persekutuan daripada beberapa kampung/desa/*suku/pekon*) yang dikenali dengan gelar *pasirah* atau *pengikhan*. *Punyimbang saibatin* mempunyai kekuasaan untuk memimpin satu kawasan kampung/desa/*suku/pekon*. *Punyimbang suku* mempunyai kekuasaan

untuk memimpin persekutuan daripada beberapa keluarga luas dalam satu kampung/desa/suku/pekon. Selanjutnya adalah *punyimbang* keluarga luas mempunyai kekuasaan untuk memimpin satu keluarga luas dalam kampung/desa/suku/pekon. Terakhir adalah *punyimbang* keluarga batih yang mempunyai kekuasaan untuk memimpin satu keluarga inti namun ia belum tentu mempunyai kekuasaan dalam adat (Sempurnadjaja 1994: 5).

3.2.3 *Saibatin* Sebagai Klen Kecil

Sebagaimana telah diuraikan pada Bab I, kata *saibatin* terdiri daripada dua kata “sai” dan “batin”. *Sai* bererti “mampu dan satu” sedangkan *batin* bererti “satu hati” (Arifin 2000: 2). Dengan demikian, *saibatin* adalah suatu masyarakat hukum adat yang mampu bersatu dengan kesatuan hati dalam hal menegakkan dan menjalankan pemerintahan adat sesuai dengan ketentuan adat yang telah ada daripada nenek moyang mereka. Kalau dilihat daripada aspek geneologi, *saibatin* boleh dikatakan sebagai klen kecil yang bersifat definitif. Menurut Koentjaraningrat (1990: 115), sesuatu klen kecil yang mempunyai sifat demikian memiliki beberapa ciri. Antaranya adalah klen tersebut mempunyai anggota masih relatif sedikit, masih saling kenal-mengenal dan hubungan antara mereka berdasarkan kepada keturunan yang jelas.

Di samping itu, klen kecil juga mempunyai sesuatu sistem norma yang mengatur tingkah laku para anggotanya dan mempunyai sistem hak dan kewajiban bagi anggota kumpulan terhadap sejumlah harta produktif dan harta pusaka lainnya, serta mempunyai rasa keperibadian kumpulan yang dirasakan oleh semua anggota. Para anggota sesering mungkin melakukan aktiviti berkumpul atau bermusyuarat. Demikianlah beberapa ciri dalam klen kecil yang dikenal bersifat definitif (Koentjaraningrat 1990: 115). *Saibatin* nampaknya mempunyai ciri-ciri di atas.

Saibatin sebagai klen kecil terdiri daripada seseorang pemimpin adat, dikenali sebagai *punyimbang saibatin*, dan beberapa keluarga luas atau gabungan daripada

beberapa keluarga luas (*suku*). Menurut Arifin (2000: 3) macam-macam *suku* dalam *saibatin* adalah seperti berikut. (1) *Suku kanan I (pampang balak)*, (2) *suku kiri I (pengepik)*, (3) *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)*, (4) *suku kiri II (pengapik)*, (5) *suku kiri seterusnya*, (6) *suku tumpang*, (7) *suku tanjakh*, (8) *) panggobok* atau *penggewok*, (9) *lamban lunik*.

Menurut Arifin (2000: 3), jumlah *suku* di atas tidaklah semuanya harus ada dalam *saibatin*. Jika *saibatin* yang berkenaan belum memenuhi syarat-syarat tertentu,² *saibatin* tersebut minimal memiliki enam *suku*, iaitu (1) *suku kanan I (pampang balak)*, (2) *suku kiri I (pengepik)*, (3) *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)*, (4) *suku kiri II (pengapik)*, (5) *panggobok atau penggewok*, (6) *lamban lunik*. Namun menurut Subiyakto³ (Temubual: 25 Februari 2012), Sebahagian tokoh-tokoh adat Lampung *saibatin* di kawasan dimana penyelidikan ini dilakukan berpandangan bahawa *suku kiri II* tidak harus ada, sedangkan sebahagian berpandangan sebaliknya iaitu *suku kiri II* harus ada. Tetapi semua tokoh-tokoh tersebut sepakat bahawa *suku tanjakh*, *suku tumpang/suku kiri III* tidak harus ada dalam *saibatin* kecuali *saibatin* yang berkenaan telah memiliki jumlah anggota yang banyak sehingga boleh membentuk *suku-suku* tersebut (Subiyakto, Temubual: 25 Februari 2012).

Masing-masing *suku* di atas mempunyai pemimpin dikenali sebagai *punyimbang suku* atau *jakhagan/jukhagan suku*. Menurut Arifin (2000: 16) *Jakhagan/jukhagan* berasal daripada kata “*jakhu*”, yang bererti “*tukang/pakar*” dan “*ganggan*” yang bererti “*memperbaiki/mengatur*.” *Jakhagan/jukhagan* adalah orang yang memimpin dan mengatur urusan para anggota kerabatnya sesuai dengan adat-istiadat yang berlaku. Masing-masing pemimpin adat *suku* mempunyai nama yang berbeza-beza. (1) Pemimpin adat *suku kanan I (pampang balak)* dikenali sebagai *suku*, (2) Pemimpin adat *suku kiri I (pengepik)* dikenali sebagai *jakhu suku*, (3) pemimpin adat *suku kanan*

² *Saibatin* yang berkenaan belum mempunyai, antaranya, jumlah anggota yang cukup dan gelar-gelar pemimpin adat yang akan menduduki kedudukan *suku* tersebut belum sampai pada gelar yang ditentukan..

³ Subiyakto adalah Ketua salah satu organisasi adat yang ada di marga Way Lima yang dikenali sebagai ST BATUKH

II/hulu balang (*panetop embokh*) dikenali sebagai *paku sakha*, (4) pemimpin adat *suku kiri II (pengapik)* dikenali sebagai *suku pandia*, (5) selanjutnya pemimpin sebagai *panggobok/penggewok* dikenali sebagai *panggobok/penggewok* dan pemimpin *Lamban Lunik* juga dikenali sebagai *punyimbang lamban lunik* (Arifin 2000: 16).

Pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku* mempunyai hubungan kekerabatan iaitu nenek moyang para pemimpin adat *suku* mempunyai hubungan darah dengan nenek moyang pemimpin adat *saibatin* secara *patrilineal* dan nenek moyang pemimpin adat tersebut berkedudukan lebih tua. Sedangkan pemimpin adat *suku tumpang* tidak mempunyai hubungan darah dengan pemimpin adat melainkan mereka berasal daripada keturunan orang lain dan menetap di dalam kawasan keadatan *saibatin* yang berkenaan. Masyarakat hukum adat lampung secara am mengenal orang lain sebagai saudara (*angkonan/ muakhi*). Oleh itu, masyarakat hukum adat *saibatin* sangat menerima orang lain menjadi saudara, sesuai dengan pepatah “*bacak angkon jak totokh.*” Maksudnya adalah lebih baik persaudaraan kerana kebaikan daripada saudara sedarah tetapi merosak. Adapun pemimpin adat *suku tanjakh* mempunyai hubungan darah dengan pemimpin adat *saibatin* namun ia telah memiliki kampung/*pekon*/kawasan adat sendiri secara autonom dan masih tetap dibawah kekuasaan pemimpin adat *saibatin* yang berkenaan (Arifin 2000: 16-23).

Seseorang menjadi pemimpin dalam sesuatu masyarakat, sama ada dalam masyarakat yang bersifat sangat sederhana mahupun yang sangat kompleks, berdasarkan kepada beberapa hal. Menurut Koentjaraningrat (1990: 1964), hal-hal tersebut, antaranya, adalah (1) kualiti dan kepandaian, (2) tingkatan umur, (3) sifat keaslian; (4) keanggotaan kerabat daripada pemimpin masyarakat atau raja; (5) pengaruh dan kekuasaan, (6) pangkat, dan (7) kekayaan harta benda.

Sedangkan seseorang menjadi pemimpin adat *saibatin* berdasarkan kepada sifat keaslian. Sifat keaslian ini timbul dengan tiga cara. Pertama, dengan cara membuka

tempat tinggal pertama kali. Seseorang menjadi pemimpin adat *saibatin* dengan cara ini adalah karena keturunan daripada orang yang pertama kali datang ke kawasan berkenaan dan membuka kawasan itu sebagai wilayah tempat tinggal mereka. Dalam hubungan dengan sistem bercucuk tanam tetap, orang tersebut mempunyai hak (mengatur) atas kawasan tersebut (tanah) lebih besar daripada orang-orang yang datang kemudian. Oleh itu, ia mempunyai kekuasaan lebih besar daripada orang-orang lain, kemudian kekuasaan itu diinternalisasikan oleh adat sehingga dirinya berikutan keturunannya masuk ke dalam golongan bangsawan (memimpin) dalam masyarakat yang berkenaan.

Cara kedua adalah dengan cara “angkat nama”. Angkat nama, menurut Arifin (2000: 2-3) adalah pemimpin adat *suku* khususnya pemimpin adat *suku kanan I (pampang balak)*, pemimpin adat *suku kanan II (penetop embor)* dan pemimpin adat *suku tanjakh* membentuk *saibatin* yang baharu kerana telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh adat sehingga ia boleh menjadi pemimpin adat *saibatin*. Syarat-syarat tersebut, menurut Arifin (2000: 4) adalah sebagai berikut. Pemimpin adat *suku* yang berkenaan telah bergelar *khaja*, sudah mempunyai anggota-anggota yang cukup untuk mendirikan *saibatin* yang baharu, telah mempunyai kawasan adat (*pekon/kampung*) sendiri. Bahkan ada yang mensyaratkan adanya mushalla/masjid, tempat pemakaman, jalan, dan sawah serta ladang di dalam kawasan tersebut. Selain itu, Pemimpin adat *saibatin* yang lama dan pemimpin adat *bandakh* (pemimpin klen besar), berikutan pemimpin adat *saibatin* lainnya dalam klen besar tersebut telah memberikan persetujuan terhadap pemimpin adat *suku* tersebut untuk membentuk *saibatin* yang baharu. Selanjutnya, pemimpin adat *suku* tersebut mampu membayar macam-macam biaya yang telah ditentukan oleh adat.

Selepas terbentuknya *saibatin* yang baharu, pemimpin adat *suku* tersebut menjadi pemimpin adat *saibatin* dan kerabat-kerabatnya akan menjadi pemimpin-

pemimpin adat *suku* sesuai dengan jauh-dekatnya hubungan darah dengan pemimpin adat yang baharu tersebut.

Cara ketiga, seseorang menjadi pemimpin adat *saibatim* kerana ia diangkat oleh sultan Banten. Pada masa kesultanan Banten, menurut Tjandrasasmita (1977: 283), biasanya orang-orang daripada pelbagai daerah datang ke kesultanan Banten, menghadap kepada sultan, menyatakan takluk kepada sultan dan kemudian dengan ikhlas belajar Islam di Banten. Pada acara menyuarat raja-raja (*seba*),⁴ orang-orang tersebut, berdasarkan kepada pertimbangan dan syarat-syarat tertentu, diberikan penghargaan berupa pemberian kekuasaan sebagai pemimpin adat bagi daerah dimana ia berasal. Penghargaan tersebut sebagai tanda kesetiaan orang tersebut terhadap kekuasaan sultan Banten. Kathirithamby-Wells (1990: 114) memberikan gambaran bahawa dalam acara pemberian kekuasaan tersebut, macam-macam gelar diberikan oleh sultan Banten kepada mereka seperti gelar pangeran, keria, temenggung dan ngabehi. Di samping itu, barang-barang simbol kekuasaan juga diberikan seperti tombak, lencana kepangkatan, keris, piagam, tembaga atau perak.

Pemberian kekuasaan kepada seseorang sebagai pemimpin adat *saibatim* oleh sultan Banten nampaknya mempunyai pelbagai macam tujuan. Antaranya adalah untuk menyebarkan agama Islam dan juga untuk menjaga kepentingan politik dan ekonomi (Lampung pada masa kesultanan Banten merupakan salah satu daerah yang menghasilkan lada dan cengkeh terbesar).

Dengan adanya kekuasaan sebagai pemimpin adat *saibatim* yang diberikan oleh sultan Banten, maka pemimpin adat *saibatim* pada masa itu terbahagi menjadi dua. Pertama adalah pemimpin adat *saibatim* yang mendapatkan kekuasaan dan gelar diberikan oleh sultan Banten. Kedua adalah pemimpin adat yang mendapatkan kekuasaan dan gelar melalui cara pertama atau kedua sebagaimana yang telah

⁴ *Seba* berasal daripada kata *sabha* yang boleh bererti menyuarat atau pertemuan, iaitu sesuatu pertemuan/menyuarat raja-raja. *Seba* ini diadakan satu kali dalam setahun dan ada yang setiap minggu (Tjandrasasmita 1977: 283).

dimaklumkan di atas. Namun semuanya sama-sama mempunyai simbol kekuasaan berupa benda-benda pusaka, seperti tombak, keris, gong, pakaian adat, dan sebagainya. Selain itu, simbol kekuasaan mereka juga adalah rumah-rumah yang mereka huni mempunyai gelar adat dan para pemimpin adat ini berikutan keluarga dan keturunannya berada pada lapisan sosial yang teratas (kaum bangsawan).

Selain bersifat asli, kepimpinan adat ini juga bersifat tetap, tidak boleh diwariskan kepada orang yang tidak mempunyai keterkaitan darah yang jelas. Sistem pergantian kepimpinan adat *saibatin* ini dilakukan menurut sistem keturunan *patrilineal*, iaitu hak waris kekuasaan daripada pemimpin adat diwariskan kepada anak lelaki yang tertua (Imron 2001: 79-81). Namun prinsip keturunan *patrilineal* dalam masyarakat hukum adat *saibatin*, sebagaimana dikatakan oleh Imron (2001), tidaklah dipegang secara ketat kerana bagaimana jika pemimpin adat yang berkenaan hanya memiliki anak perempuan sahaja. Dalam ketentuan adat Lampung *saibatin*, menurut Imron (2001), bagi pemimpin adat yang mempunyai perkara tersebut diperbolehkan anak perempuan yang berkenaan dikahwinkan dengan seseorang lelaki (sama ada daripada kalangan kerabat atau di luar kerabat) dalam bentuk perkahwinan *semenda* (perempuan mengambil lelaki). Sehingga si suami tersebut boleh mewarisi kekuasaan pemimpin adat *saibatin* (bapa mertuanya) dan meneruskan kepimpinan adat. Namun bentuk perkahwinan tersebut boleh dilakukan selepas adanya persetujuan daripada para pemimpin adat *suku*. Bahkan para pemimpin adat *suku* sebaiknya yang mencari dan memilih calon suami untuk anak perempuan daripada pemimpin adat *saibatin* mereka (Imron 2001: 79-81).

Bagi pemimpin adat yang tidak mempunyai keturunan, pada amnya, sebagaimana disampaikan oleh Sofa Ali⁵ (Temubual: 5 Disember 2011), para pemimpin adat *suku* memintanya untuk kahwin kembali dengan seseorang perempuan yang telah

⁵ Sofa Ali adalah salah satu anak daripada pemimpin adat *saibatin kebandakhan* Pertiwi, kabupaten Tanggamus, Lampung. Beliau juga pemerhati mengenai adat-istiadat Lampung *Saibatin*.

disepakati oleh para pemimpin adat *suku* tersebut sehingga mempunyai keturunan. Kalau tidak, kekuasaannya sebagai pemimpin adat akan jatuh kepada seseorang yang mempunyai hubungan darah yang paling dekat menurut garis keturunan *patrilineal*.

3.2.4 Sistem Pelapisan Sosial dalam *Saibatin*

Kewujudan pemimpin adat dan pemimpin adat *suku* memberikan dampak terhadap terbentuknya pelapisan sosial pada masyarakat hukum adat *saibatin*, iaitu adanya kaum bangsawan dan rakyat biasa. Kaum bangsawan adalah anggota-anggota keluarga daripada pemimpin adat dan pemimpin adat *suku*. Seiring dengan berjalannya masa, jumlah mereka semakin lama semakin bertambah banyak, maka kaum bangsawan itu sendiri terbahagi ke dalam beberapa lapisan, berdasarkan kepada dekat dan jauhnya hubungan kekerabatan dengan pemimpin adat *saibatin* yang berkenaan.

Secara lahiriah, menurut Arifin (2000: 11), lapisan kaum bangsawan boleh diketahui daripada gelaran yang mereka miliki. Biasanya gelaran itu terdiri daripada dua kata atau lebih. Kata pertama menunjukkan peringkat status atau kedudukan, sedangkan kata kedua atau selebihnya menunjukkan fungsi orang yang berkenaan dalam masyarakat hukum adat *saibatin* yang berkenaan. Gelar kata pertama yang menunjukkan peringkat status atau kedudukan dapat dilihat pada Jadual 3.1 seperti berikut yang bermula daripada peringkat teratas sampai ke peringkat terbawah:

Jadual 3.1: Gelar Adat dan Kedudukan/Status Pemimpin Adat

No	Gelar	Kedudukan/Status
1	<i>Suntan</i>	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat pertama dan sebagai pemimpin klen kecil, ia juga sebagai pemimpin klen besar (<i>bandakh</i> /gabungan daripada beberapa <i>saibatin</i> /klen kecil).
2	<i>Pengikhan</i>	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat kedua dan sebagai pemimpin klen kecil, ia juga sebagai pemimpin klen besar,
3	<i>Dalom</i>	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat ketiga dan sebagai pemimpin adat klen kecil.
4	<i>Batin</i>	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat keempat dan sebagai pemimpin klen kecil.
5	<i>Khaja</i>	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu pemimpin yang bergelar <i>batin</i> , <i>dalom</i> , <i>pengikhan</i> dan <i>suntan</i> .

6	<i>Khadin</i>	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja</i>
7	<i>Minak</i>	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja</i> dan <i>khadin</i>
8	<i>Kimmas</i> :	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja</i> , <i>khadin</i> , dan <i>minak</i>
9	<i>Mas</i>	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja</i> , <i>khadin</i> , <i>minak</i> , dan <i>kimmas</i> .

Sumber: Sholihin (1982: 13-14)

Berdasarkan peringkat gelar dan status di atas, pemimpin adat yang bergelar *suntan*, *pengikhan*, *dalom* dan *batin* merupakan kaum bangsawan peringkat pertama. Sedangkan istri-istri mereka juga mempunyai gelar seperti berikut: istri *suntan* bergelar ratu agung, istri *pengikhan* bergelar ratu, istri *dalom* bergelar *batin ratu* dan istri *batin* bergelar *batin*. Adapun pemimpin-pemimpin adat *suku* yang bergelar *khaja*, *khadin* dan *minak* merupakan kaum bangsawan peringkat menengah dan masing-masing istri mereka secara berurutan bergelar *khadin*, *minak* dan *enton*. Selanjutnya, pemimpin adat *suku* yang bergelar *kimmas* dan *mas* merupakan kaum bangsawan yang berada pada peringkat ketiga, dengan gelar istri mereka masing-masing secara berurutan ialah *mas* dan *ayu* (Arifin 2000: 12).

Di bawah ketiga-tiga peringkat kaum bangsawan di atas adalah rakyat biasa (*rayahan*). walaupun status sebagai rakyat biasa, mereka juga mempunyai pelapisan sosial yang terbahagi ke dalam lima peringkat, yang masing-masing peringkat mempunyai gelar. Gelar-gelar tersebut, sebagaimana dikatakan oleh Arifin (2000: 120), seperti di bawah ini yang bemula daripada gelar teratas hingga terendah dalam kalangan rakyat biasa.

1. Gelar bagi lelaki pada peringkat pertama dalam kumpulan rakyat biasa adalah seperti *menteri*, *kunci*, *gedung*, *lidah*, dan *pecalang*, sedangkan bagi perempuan seperti *adi* dan *khayi*.
2. Gelar lelaki pada kumpulan kedua adalah seperti *gembokh*, *jaga*, *layang*, *mangkuta* dan gelar perempuan adalah seperti *khayi*.
3. Gelar lelaki pada peringkat ketiga adalah seperti *jimpang*, *linggung*, *bibas*, sedangkan gelar perempuan adalah seperti *sinang* dan *sinja*.

4. Gelar lelaki pada peringkat keempat adalah seperti *bunga, muda* sedangkan gelar perempuan adalah seperti *dayang* dan *sinang*.
5. Gelar lelaki pada peringkat yang terakhir adalah seperti *numpang bakhis, numpang hikhang* dan gelar bagi perempuan adalah seperti *nyahindit* dan *bahelong*.

Bagi kaum bangsawan dan rakyat biasa, selain mempunyai gelar-gelar di atas, mereka juga mempunyai gelar-gelar tua (*adok tuha*). Gelar tua adalah gelar yang digunakan oleh seseorang pemimpin adat sejak anak lelaki tertua mereka kahwin. Gelar-gelar tua itu biasanya mengandungi makna-makna do'a, harapan-harapan, sindiran-sindiran, atau pujian-pujian. Contoh daripada gelar-gelar tua untuk pemimpin adat yang masuk sebagai kaum bangsawan peringkat pertama adalah seperti *temenggung, adipati, singa*, sedangkan gelar tua bagi istri pemimpin adat tersebut adalah seperti *ratu, nyani, adi*. Kemudian contoh gelar tua bagi pemimpin adat yang masuk sebagai kaum bangsawan peringkat menengah dan terakhir adalah seperti *pengator, panggegom, pelindung, paduman, panggentor*, sedangkan gelar tua bagi istri-istri mereka seperti *pangatok, penyin, pangandan, panengon* (Arifin 2000: 14).

Adapun gelar tua bagi rakyat biasa lelaki adalah seperti *gipihan, cinta, damai, harap, mukmin, kabul, paneda sampai, titiyan, pelita, imanya, iman salih*. Bagi istri-istri mereka adalah seperti *papapat, sihatya, sosoriya, kandan, kanganon, angonya, takekoh, kakalau, mirakya, kawater, nyandihit*. Gelar tua di atas biasanya boleh diganti dengan gelar yang lebih tua lagi setiap kali anak lelaki mereka kahwin jika mereka menginginkan pergantian (Arifin 2000: 14).

Selain gelar-gelar di atas, ada gelar untuk anak lelaki atau perempuan tertua (belum kahwin) daripada kaum bangsawan peringkat pertama. Jika bapanya (pemimpin adat) bergelar *batin*, anak lelaki bergelar lebih rendah satu peringkat daripada gelar bapanya iaitu gelar *khaja* seperti *khaja muda, khaja mulya*. Sedangkan gelar bagi anak perempuan tertua lebih rendah dua peringkat daripada gelar bapanya, maka anak

perempuan tersebut bergelar *khadin* seperti *khadin indah*, *khadin bunga*, *khadin puspa*. Jika bapanya bergelar *suntan*, gelar anak lelaki tertua tersebut lebih rendah dua peringkat daripada gelar bapanya, iaitu bergelar *dalom* sedangkan gelar anak perempuan tertua lebih rendah tiga peringkat daripada gelar bapanya, iaitu bergelar *batin*. Namun jika bapanya bergelar *pengikhan*, gelar bagi anak lelaki dan perempuan yang tertua sama-sama dimula daripada gelar *batin* (Arifin 2000: 15).

Selain mempunyai gelar-gelar di atas, anak lelaki dan perempuan tertua tersebut mempunyai gelar panggilan. Gelar panggilan itu adalah “pun” (hormat) bagi anak lelaki tertua. Pun merupakan singkatan daripada “puniakan” yang bererti abang, iaitu “abang yang dihormati.” Sedangkan gelar panggilan bagi perempuan tertua adalah tetap menggunakan gelar yang ia miliki seperti contoh di atas (Arifin 2000: 15).

3.2.5 Pemimpin Adat dalam Saibatin

Sebagaimana telah dihuraikan di atas bahawa *saibatin* berasal daripada kata “*sai*” bererti “mampu dan satu” dan “*batin*” bererti “satu hati”. Jadi pengertian *saibatin* adalah sesuatu masyarakat hukum adat yang mampu untuk bersatu dengan kesatuan hati dalam hal menegakkan dan menjalankan ketentuan-ketentuan adat yang telah ada daripada nenek moyang mereka (Arifin 2000: 2). Dalam menegakkan dan menjalankan ketentuan-ketentuan adat tersebut diperlukan sistem pengurusan yang baik. Sistem tersebut tidak terlepas daripada sistem klen kecil yang terdiri daripada seseorang pemimpin adat dan beberapa keluarga luas atau gabungan daripada beberapa keluarga luas (*suku*). Sebagaimana telah dimaklumkan sebelum ini bahawa jumlah *suku* itu minimal ada enam iaitu (1) *suku kanan I (pampang balak)*, (2) *suku kiri I (pengepik)*, (3) *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)*, (4) *suku kiri II (pengapik)*, (5) *panggobok atau penggewok*, (6) *lamban lunik*.

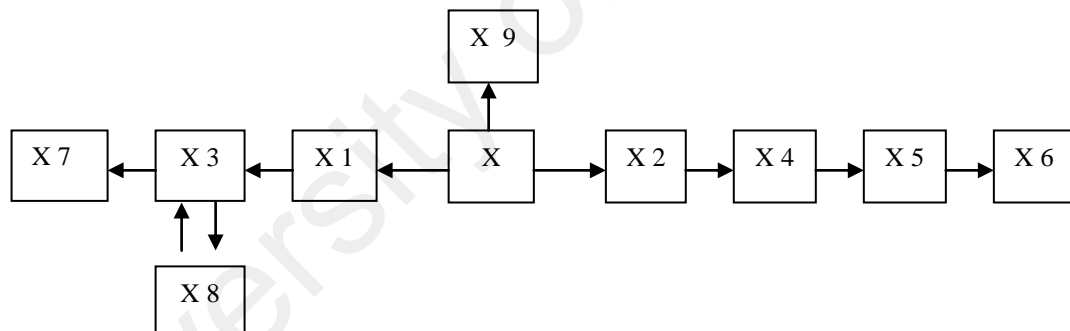
Dalam adat *saibatin*, seseorang yang menjadi pemimpin adat *saibatin* dan menjadi pemimpin adat *suku* harus mempunyai gelar yang sesuai dengan ketentuan adat. Ketentuan tersebut dapat dilihat pada Jadual 3.2 seperti berikut:

Jadual 3.2: Kedudukan/Status dan Gelar Pemimpin Adat

No	Kedudukan/Status	Gelar
1	Pemimpin adat <i>saibatin</i>	<i>batin, dalom, pengikhan</i> atau <i>Suntan</i>
2	Pemimpin adat <i>suku kanan I (pampang balak)</i>	<i>khaja/ khadin/minak</i>
3	Pemimpin adat <i>suku kiri I (pengepik)</i>	<i>khaja/khadin/minak</i>
4	Pemimpin adat <i>suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>	<i>khadin/minak</i>
5	Pemimpin adat <i>suku kiri II (pengapik)</i>	<i>minak</i>
6	Pemimpin adat sebagai <i>panggobok</i> atau <i>penggewok</i>	<i>kimas</i>
7	Pemimpin adat <i>lamban lunik</i>	<i>minak</i>

Sumber: Arifin (2000: 13).

Rajah 3.1: Kedudukan Pemimpin Adat *Saibatin* dan Para Pemimpin Adat *Suku* Dalam Struktur Pemerintahan Adat



Keterangan:

- X : Pemimpin adat *Saibatin*
- X 1 : Pemimpin Adat *Suku Kanan I (Pampang Balak)*
- X 2 : Pemimpin Adat *Suku Kiri I (Pengepik)*
- X 3 : Pemimpin Adat *Suku Kanan II/Hulu Balang (Panetop Embokh)*
- X 4 : Pemimpin Adat *Suku Kiri II (Pengapik)*
- X 5 : Pemimpin Adat *Suku Kiri seterusnya*
- X 6 : Pemimpin Adat *Suku Tumpang*
- X 7 : Pemimpin Adat *Suku Tanjakh*
- X 8 : *Panggobok atau Penggewok* (tidak masuk ke dalam struktur)
- X 9 : Pemimpin Adat *Lamban Lunik* (tidak masuk ke dalam struktur)

Sumber: Arifin (2000: 37).

Dalam *saibatin* (lihat Rajah 3.1) masing-masing pemimpin mempunyai fungsi.

(1) pemimpin adat *saibatin* berfungsi sebagai pemimpin klen kecil, (2) pemimpin adat

suku kanan I (Pampang Balak) berfungsi sebagai wakil daripada pemimpin adat *saibatin* dan secara umum berkuasa mengatur urusan adat-istiadat. (3) Pemimpin adat *suku kiri I (pengepik)* berfungsi sebagai penanggungjawab terhadap pelaksanaan adat di dalam atau di luar rumah pemimpin adat *saibatin*, (4) pemimpin adat *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)* berfungsi sebagai panglima, (5) pemimpin adat *suku kiri II (pengapik)* berfungsi membantu tugas daripada pemimpin adat *suku kiri I*. Sedangkan (6) pemimpin adat *suku kiri* seterusnya, termasuk (7) pemimpin adat *suku tumpang* berfungsi membantu para pemimpin adat *suku-suku* yang lainnya dengan peraturan-peraturan tertentu. (8) Pemimpin adat *suku tanjakh* bertugas membantu pemimpin adat *suku kanan*, (9) *panggobok* atau *penggewok* berfungsi mengatur tempat dan perabot di rumah adat, dan (10) pemimpin *lamban lunak* bertugas sebagai juru bicara pemimpin adat *saibatin* dan sewaktu-waktu boleh menggantikan pemimpin adat *saibatin* jika berhalangan (Arifin 2000: 18-23).

Fungsi-fungsi tersebut boleh nampak pula pada gelaran yang dimiliki oleh masing-masing pemimpin adat. Sebagaimana telah diuraikan sebelum ini bahawa gelaran pemimpin adat terdiri daripada dua kata atau lebih. Kata pertama menunjukkan peringkat status atau kedudukan pemimpin tersebut, sedangkan kata kedua atau selebihnya menunjukkan fungsi pemimpin tersebut dalam pemerintahan adat.

Kata pertama bagi gelar pemimpin adat *suku kanan I (pampang balak)* adalah *khaja* sedangkan gelar kata kedua adalah seperti *mangku, besakh, mangkuta, kalipah, perdana, kapitan, utama*, atau *syah*. Jadi gelar lengkap bagi pemimpin adat *suku kanan I* adalah *khaja mangku, khaja besakh, khaja mangkuta, khaja kalipah, khaja perdana, khaja kapitan, khaja utama*, atau *khaja syah*. Kata-kata kedua tersebut mengandungi makna “kepemimpin” kerana pemimpin adat *suku kanan* itu berfungsi sebagai wakil daripada pemimpin adat *saibatin*. Gelar kata pertama bagi pemimpin adat *suku kiri I (pengepik)* adalah *khaja/khadin/minak* sedangkan kata kedua adalah seperti *mangku,*

suku, *penata*, atau *syah* yang menunjukkan makna “pelaksana pekerjaan” (Arifin 2000: 12).

Gelar kata pertama bagi pemimpin adat *suku kanan* II/hulu balang (*panetop embokh*) adalah *khadin/minak* sedangkan gelar kata kedua adalah seperti *panglima*, *yuda*, *laksamana*, *perwira*, atau *jaga*. Kata-kata kedua itu mempunyai makna yang mengarah kepada hal-hal yang berkaitan dengan “keamanan atau keselamatan.” Gelar kata pertama bagi pemimpin adat *suku kiri* II (*Pengapik*) adalah *minak* sedangkan kata kedua adalah seperti *kesuma*, *puspita*, *permata*, yang menunjukkan erti “kerukunan dalam bekerja dan menjaga nama baik pemimpin adat *saibatin*.” Sedangkan kata pertama bagi gelar pemimpin adat sebagai *panggobok/penggewok* dan pemimpin *lamban lunik* adalah *kimas* dan *minak*, sedangkan kata kedua adalah seperti *indera*, *lidah*, *pengucap*, *perbasa*, *suwara*, *pemuka*, *jaksa*, *cahya*, *mengunang*, *bahasa*, dan lain-lain. Kata-kata tersebut menunjukkan erti bahawa pemimpin tersebut adalah sebagai juru bicara, juru bahasa, pekerja utama dalam rumah tangga pemimpin adat *saibain* (Arifin 2000: 12).

Fungsi-fungsi masing-masing pemimpin adat tersebut boleh sahaja berubah ketika salah satu pemimpin adat *suku* membentuk *saibatin* yang baharu (membentuk klen kecil yang baharu). Sebagaimana dihuraikan di atas bahawa seseorang pemimpin adat *suku* boleh sahaja membentuk klen yang baharu sehingga ia menjadi pemimpin adat *saibatin*. Salah satu cara membentuk *saibatin* yang baharu adalah melalui “angkat nama.” Antara pemimpin adat *suku* yang diperbolehkan untuk membentuk *saibatin* yang baharu adalah pemimpin adat *suku kanan* I (*pampang balak*), pemimpin adat *suku kanan* II (*penetop embor*), atau pemimpin adat *suku tanjakh* selama mereka telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh adat (Arifin 2000: 17).

Syarat-syarat tersebut, sebagaimana telah dihuraikan sebelum ini, adalah sebagai berikut. Pemimpin adat *suku* yang berkenaan telah bergelar *khaja*, sudah mempunyai

anggota-anggota yang cukup, telah mempunyai kawasan adat (*pekon/kampung*) sendiri. Bahkan ada yang mensyaratkan adanya musholla/masjid, tempat pemakaman, jalan, dan sawah serta ladang di dalam kawasan tersebut. Selain itu, Pemimpin adat *saibatin* yang lama dan pemimpin adat *bandakh* (pemimpin klen besar), berikut pemimpin adat *saibatin* lainnya dalam klen besar tersebut telah memberikan persetujuan terhadap pemimpin adat *suku* yang berkenaan untuk membentuk *saibatin* yang baharu. Selanjutnya, pemimpin adat *suku* tersebut mampu membayar macam-macam biaya yang telah ditentukan oleh adat. Selepas terbentuknya *saibatin* yang baharu, pemimpin adat *suku* tersebut menjadi pemimpin adat *saibatin* dan keluarga dan kerabatnya akan menjadi pemimpin-pemimpin adat *suku* sesuai dengan jauh-dekatnya hubungan darah dengan pemimpin adat yang baharu tersebut. (Arifin 2000: 2).

Jika salah satu pemimpin adat *suku* di atas keluar dan mendirikan *saibatin* yang baharu, maka kedudukan pemimpin-pemimpin adat *suku* dalam *saibatin* yang lama berikut fungsi-fungsi dan gelar-gelar mereka akan mengalami perubahan. Sebagai contoh, jika pemimpin adat *suku kanan I (pampang balak)* yang membentuk *saibatin* yang baharu, kedudukan dan gelar pemimpin-pemimpin adat *suku* lainnya dalam *saibatin* yang lama akan mengalami perubahan, yang dapat dilihat pada 3.3 seperti berikut:

Jadual 3.3: Perubahan Kedudukan/Status dan Perubahan Gelar

No	Kedudukan Awal	Gelar	Kedudukan Sekarang	Gelar
1	Pemimpin adat <i>Saibatin</i>	<i>Batin, Dalom, Pengikhan atau Suntan</i>	Pemimpin adat <i>Saibatin</i> yang lama	<i>Dalom, Pengikhan, Suntan</i>
2	Pemimpin adat <i>suku kanan I (pampang balak)</i>	<i>Khaja</i>	Keluar dari <i>saibatin</i> yang lama, dan sebagai pemimpin adat <i>saibatin</i> yang baharu	<i>Batin</i>
3	Pemimpin adat <i>suku kiri I (Pengepik)</i>	<i>Khaja/Khadin/Minak</i>	Pemimpin adat <i>suku kanan I (pampang balak)</i>	<i>Khaja/Khadin</i>
4	Pemimpin adat <i>suku</i>	<i>Khadin/Minak</i>	Pemimpin adat <i>suku</i>	<i>Khaja/Khadin</i>

	<i>kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>		<i>Kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>	
5	Pemimpin adat <i>suku kiri II (Pengapik)</i>	<i>Minak</i>	Pemimpin adat <i>suku kiri I (Pengepik)</i>	<i>Khadin</i>
6	Pemimpin sebagai <i>panggobok</i> atau <i>penggewok</i>	<i>Kimas</i>	Pemimpin <i>lamban lunik</i>	<i>Minak</i>
10	Pemimpin <i>lamban lunik</i>	<i>Minak</i>	Pemimpin adat <i>suku kiri II (Pengapik)</i>	<i>Khadin</i>

Sumber: Sholihin (1982:13-15).

Sesuai dengan contoh di atas, sesiapa sahaja yang menjadi pemimpin adat *suku kanan I* diperbolehkan untuk mendirikan *saibatin* yang baharu dan statusnya naik menjadi pemimpin adat *saibatin* dengan gelar *batin* selama ia boleh memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh adat. Selepas melalui beberapa masa, gelar *batin* itu akan berubah dan naik menjadi gelar *dalom* hingga mencapai gelar *pengikhan*. Kenaikan gelar tersebut tergantung kepada seberapa ramai pemimpin adat *suku* telah keluar daripadanya dan membentuk *saibatin* yang baharu. Demikianlah dalam adat *saibatin* dimungkinkan bagi pemimpin adat khususnya pemimpin adat *suku* untuk membentuk *saibatin* yang baharu. Kemudian hubungan antara pemimpin adat *saibatin* yang lama dan pemimpin adat *saibatin* yang baharu terjalin dalam sistem klen besar (*kebandakhan*).

Sebagaimana telah diuraikan di atas tentang pemimpin adat dalam *saibatin*, maka yang dimaksud pemimpin adat dalam penyelidikan ini adalah pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku* dalam *saibatin*, atau para pemimpin adat yang masuk ke dalam pelapisan sosial sebagai kaum bangsawan (peringkat atas, menengah, dan rendah).

3.2.6 Wilayah Keadatan *Saibatin*

Saibatin mempunyai wilayah keadatan yang dikenali sebagai *pekon* (kampung). Luas *pekon* ditentukan oleh luas yang diperoleh pada masa membuka lahan/kebun/hutan

pertama kali. *Pekon*, dengan batas-batas tertentu, merupakan unsur yang penting bahkan merupakan salah satu syarat bagi pemimpin adat *suku* yang hendak mendirikan *saibatin* yang baharu. Perkara *pekon* yang akan diperbincangkan di sini adalah yang berhubungkait dengan pada masa dulu bukan tentang keadaan sekarang kerana pembahasan mengenai *pekon* sekarang menjadi perkara yang sulit untuk dibahas kerana sudah dipecah, diubahsuai dengan ketentuan-ketentuan dalam pembentukan desa oleh pemerintah Orde Baru dan kerana jumlah anggota *saibatin* yang mendirikan rumah bertambah ramai sehingga antara satu *pekon* dengan *pekon* sudah saling temu.

Untuk mengetahui *pekon* pada masa dulu, pengkaji mengadakan temubual dengan Sofa Ali (5 Disember 2011). Menurut beliau, wilayah *pekon* dibahagi menjadi dua bahagian. Pertama diperuntukkan sebagai tanah adat untuk pencaharian kehidupan bersama dan bahagian kedua diperuntukkan kepada anggota-anggota *saibatin* untuk menjadi hak milik. Ketentuan pembahagian itu berdasarkan kepada kesepakatan pemimpin-pemimpin adat *suku*.

Para pemimpin adat *suku* bertanggung jawab terhadap pengelolaan tanah adat untuk kehidupan bersama. Masyarakat hukum adat *saibatin* adalah jenis masyarakat yang menetap kerana pola cucuk tanam yang dikembangkan bersifat menetap. Maka kegiatan untuk mencari kehidupan bersama pada tanah adat itu lebih kepada membuat sawah dan menanam padi. Untuk melaksanakan kegiatan tersebut, para pemimpin adat *suku* menggerakkan para anggota-anggota mereka untuk membuat sawah dan menanam padi secara bergantian. Namun pada sisi yang lain pemimpin adat *saibatin* juga harus menyediakan makanan bagi para anggota untuk kegiatan tersebut (Sofa Ali, Temubual: 5 Disember 2011).

Adapun tanah yang dibahagikan kepada anggota-anggota sebagai hak milik mempunyai kewajiban tertentu kepada *saibatin*. Kewajiban itu berupa pajak. Pada masa dulu, pajak belum dikenal namun ada ketentuan yang berupa pajak bahawa setiap hasil

panen daripada tanah milik, sebahagian tertentu diberikan kepada *saibatin*. Hal ini pada kadar-kadar tertentu seperti model *janggolan* di tanah Jawa. Jumlah bahagian itu tidak ada ketentuannya kerana pemberian itu sebatas apa yang dikenal sebagai *ngantak pengakhut*, iaitu rasa hormat dan tunduk (upeti) kepada pemimpin adat *saibatin*. Di samping itu pula, pemberian itu juga berdasarkan kepada sesuatu keyakinan dalam hubungan kekerabatan di kalangan masyarakat hukum adat *saibatin* bahawa hasil bumi daripada tanah milik tidak akan menjadi sah kalau tidak disaksikan oleh saudara tua mereka, iaitu pemimpin adat *saibatin* (Sofa Ali, Temubual: 5 Disember 2011).

Kenyakinan ini, menurut Sofa Ali, juga berlaku terhadap perkara jual-beli atau tukar-menukar tanah hak milik. Jual-beli atau tukar-menukar tanah milik peribadi diyakini tidak akan sah kalau tidak disaksikan oleh orang yang tua menurut garis keturunannya. Namun jual-beli atau tukar-menukar tanah itu boleh dilakukan hanya sebatas antara sesama anggota dalam satu *saibatin* yang berkenaan. Bagi sesiapa yang tinggal pada *saibatin* yang lain tidak boleh melakukan perkara demikian, kecuali kalau dia telah menjadi anggota *saibatin* tersebut. Namun perkara jual-beli atau tukar-menukar itu tidak berlaku terhadap tanah adat. Pada prinsipnya tanah adat itu tidak boleh dijual-belikan atau ditukar walaupun kepada sesama anggota dalam satu *saibatin* kerana tanah adat merupakan kekuasaan secara turun temurun. Menurut pandangan adat bahawa wilayah adat/kampung/*pekon* merupakan kesatuan wilayah daripada kekuasaan *saibatin*. Selain itu pula, tanah adat juga merupakan perantara untuk mempertahankan kegiatan gotong-royong, iaitu pemberian tenaga daripada para anggota *saibatin* terhadap pengelolaan tanah adat tersebut, sebagai salah satu usaha untuk meningkatkan kesejahteraan bersama dan tidak mementingkan diri sendiri (Sofa Ali, Temubual: 5 Disember 2011).

Selain *pekon*, *saibatin* juga mempunyai wilayah adat yang dikenali sebagai wilayah *kebandakhan*. Wilayah adat ini merupakan wilayah bagi klen besar (gabungan

daripada beberapa wilayah *pekon*) yang dipimpin oleh pemimpin adat *bandakh*.

3.2.7 Pemimpin Adat *Bandakh* dan Wilayah Adat *Kebandakhan*

Wilayah *kebandakhan* dan pemimpin adat *bandakh* merupakan peninggalan daripada politik kesultanan Banten. Oleh itu, untuk membincangkan perkara pemimpin adat *bandakh* dan wilayah *kebandakhan* tidak terlepas daripada pembahasan tentang struktur kekuasaan kesultanan Banten di daerah Lampung khususnya wilayah bahagian pesisir selatan Sumatra (Teluk Semaka). Wilayah Teluk Semaka ini mendapatkan perhatian dalam kajian ini kerana masyarakat hukum adat *saibat* dalam penyelidikan ini berasal daripada salah satu daerah dalam wilayah Teluk Semaka iaitu daripada daerah Cukuh Balak. Wilayah Teluk Semaka secara de facto merupakan di bawah kekuasaan Sultan Banten (1525-1756). Wilayah ini, bersamaan dengan daerah-daerah lain di wilayah Lampung, dikhabarkan dikuasai oleh Sultan Hasanuddin ketika ia melakukan perjalanan bersama Ratu Bulu dan Ki Jangjo ke Lampung, Indrapura, Silebar dan Bengkulu (Djajadiningrat 1983: 36; Kathirithamby-Wells 1990: 110).

Struktur kekuasaan pada kesultanan Banten, menurut Kartodirjo (1984: 110), menempatkan sultan sebagai pemimpin tertinggi yang mempunyai hak-hak prerogatif sama ada dalam bidang politik mahupun dalam bidang agama. Struktur kekuasaan itu juga menempatkan para pangeran berada di bawah sultan. Para pangeran itu ada yang berasal daripada keluarga sultan dan ada pula yang berasal daripada keluarga bangsawan lainnya. Sebahagian daripada mereka, khususnya yang bukan daripada keluarga sultan, bertugas sebagai pengawas dalam hal pengaturan keraton dan budak. Selanjutnya struktur kekuasaan itu pula memberikan kekuasaan pentadbiran kepada seseorang patih (*wazir besar*), yang dibantu oleh dua *kliwon* yang biasanya dikenali sebagai patih juga. Di bawah kekuasaan para patih didapati kekuasaan para *punggawa* yang mengurus pentadbiran dan pengawasan terhadap penanaman, produksi dan perdagangan hasil-hasil bumi (lada) pada masing-masing daerah kekuasaan. Adapun di

bidang agama struktur kekuasaan itu memberikan urusan pengadilan agama kepada seseorang yang dikenali sebagai *faqih najamuddin* (Kartodirjo 1984: 110).

Di daerah Lampung khususnya pada wilayah Teluk Semaka, *punggawa* dikenali sebagai *jonjom*, yang bertugas bukan hanya mengurus bidang ekonomi dan politik tetapi juga bidang adat (Hadikesuma 1983: 47). Dalam bidang adat, ia bertugas mengukuhkan, atas nama sultan, pemimpin-pemimpin adat sebagai penguasa tempatan dan menyelesaikan perkara konflik sesama pemimpin adat. Selain itu, ia juga merupakan perantara antara sultan dan pemimpin adat serta antara sultan dan para saudagar di pelabuhan-pelabuhan yang berkenaan (Kathirithamby-Wells 1977: 3).

Pada wilayah Teluk Semaka, didapati empat pemimpin adat yang sudah bergelar tertinggi dalam adat *saibatin* (paksi/*suntan*) dan dikukuhkan oleh sultan Banten sebagai penguasa dalam bidang adat. Politik Kesultanan Banten juga membahagi wilayah Teluk Semaka menjadi empat wilayah kekuasaan adat, yang masing-masing wilayah itu dipimpin oleh keempat-empat pemimpin adat tersebut. Keempat-empat pemimpin adat itu adalah (1) Paksi Benawang, yang duduk di Negara Ratu, kurang lebih satu kilometer dari pusat pemerintahan kecamatan Kota Agung. (2) Paksi Buay Belunguh yang berpusat di Kagungan Ratu, Kota Agung. (3) Paksi Ngarip yang berpusat di Padang Ratu, kecamatan Wonosobo. (4) Paksi Pematang Sawa yang berpusat di Way Nipah.

Di dalam keempat-empat wilayah kekuasaan adat tersebut dibentuk beberapa wilayah *kebandakhan* yang dipimpin oleh seorang pemimpin adat *bandakh* (*punyimbang bandakh*). Pemimpin-pemimpin adat *bandakh* secara struktural berada langsung di bawah masing-masing paksi tersebut. Jadi pemimpin adat *bandakh* sebagai pemimpin peringkat kedua dalam adat *saibatin*. Di dalam wilayah *kebandakhan* didapati beberapa *pekon*/kampung yang dipimpin oleh pemimpin adat *saibatin* (klen kecil). Jadi pemimpin adat *saibatin* secara struktural berada langsung di bawah pemimpin adat *bandakh* dan merupakan pemimpin adat peringkat ketiga. Di dalam

wilayah *pekon*/kampung didapati beberapa keluarga luas/gabungan daripada beberapa keluarga luas yang dipimpin oleh pemimpin-pemimpin adat *suku*, yang merupakan pemimpin adat peringkat keempat dalam adat *saibatin* (Hadikesuma 1978: 47).

Pemimpin adat *bandakh* selain sebagai pemimpin peringkat kedua dalam adat *saibatin* (pemimpin klen besar) ia juga merupakan pemimpin adat *saibatin* (pemimpin *pekon*/kampung/klen kecil). Namun ia diberikan kekuasaan oleh paksi/sultan Banten untuk mengatur urusan adat atas beberapa *saibatin* yang berada di wilayah *kebandakhannya*. Pemimpin adat *bandakh*, menurut Sofa Ali, mempunyai autoriti yang meliputi mengangkat dan mensyahkan pemimpin adat *saibatin* yang baharu (angkat nama), mengatur perkara perkahwinan, perkara tanah dalam *kebandakhan*, melakukan usaha produktif sebagai mata pencaharian untuk kehidupan kolektif, mengatur aktiviti gotong-royong pada peringkat *kebandakhan*. Daripada beberapa autoriti di atas, boleh dikatakan bahawa pemimpin adat *bandakh* mengatur urusan-urusan adat pada peringkat klen besar (Sofa Ali, Temubual: 5 Disember 2011).

Kriteria pengangkatan seseorang menjadi pemimpin *Bandakh* tidak boleh diketahui kerana kurangnya data yang menunjukkan demikian. Namun pengangkatan itu banyak dihubungkan dengan legenda-legenda pada masing-masing pemimpin adat *bandakh*. Legenda-legenda itu kalau disimpulkan banyak berhubungan dengan kekuatan kesaktian yang dimiliki oleh pemimpin adat tersebut. Nampaknya kesimpulan daripada legenda-legenda itu boleh diterima pada satu sisi kerana hingga sekarang kebanyakan rumah-rumah para pemimpin adat *bandakh* berada dekat dengan laut atau dengan sungai sehingga seseorang atau ramai orang yang datang ke wilayah *kebandakhan* itu akan menemukan rumah para pemimpin adat *bandakh* pertama kali. Kewujudan mereka di sini tentu akan menjaga ketentraman wilayah *kebandakhan* terutama daripada serangan musuh yang hendak merampok hasil-hasil bumi khasnya lada.

Namun pengangkatan para pemimpin adat *bandakh*, menurut pengkaji, tidak terlepas daripada unsur politik, ekonomi, dan agama. Dalam bidang politik wilayah *kebandakhan* merupakan wilayah yang integral di bawah kekuasaan *jonjom* dan *paksi*. Pengaturan demikian akan memudahkan bagi kekuasaan Banten untuk mengontrol kekuasaannya terhadap rakyat.

Letak *pekon*/kampung secara umum berada terpisah antara satu *pekon* dengan yang lain, yang masing-masing dipimpin oleh seorang pemimpin adat *saibatin*. Sehingga dalam satu wilayah yang terdiri daripada beberapa *pekon* tidak ada satu pemimpin utama kerana masing-masing pemimpin adat *saibatin* dalam satu *pekon* mempunyai status kekuasaan yang sama dengan pemimpin adat *saibatin* di *pekon* yang lain. Apalagi wilayah *pekon-pekon* itu secara majoriti berada tidak jauh daripada pantai sehingga kekuatan territorial tidak menyatu untuk mempertahankan kesatuan wilayah di daerah ini. Dengan alasan inilah mungkin sultan Banten mengangkat pemimpin adat *Bandakh* untuk satu kekuasaan wilayah yang bersifat integral dan juga menyokong daripada kepentingan ekonomi kesultanan Banten.

Dalam bidang ekonomi, pemimpin adat *bandakh* sebagai tempat bagi kepentingan monopoli hasil-hasil bumi terutama lada. Kata *bandakh* berasal daripada kata bandar. Adapun Bandar menurut pengertian Purbatjaraka (1961: 2) adalah “pusat perdagangan yang berada di daerah pantai atau di pinggir sungai.” Jadi *kebandakhan* daripada aspek ekonomi adalah kesatuan wilayah dengan batas-batas tertentu untuk mendapatkan monopoli dalam bidang ekonomi. Wilayah bahagian selatan daripada pantai barat Sumatra (Indrapura dan Semaka) sangat dilirik oleh dua kekuatan besar iaitu Aceh dan Banten kerana penanaman lada berkembang sangat pesat pada kedua-dua wilayah tersebut sejak tahun 1550. Sehingga selepas tahun 1802 daerah Lampung sendiri secara am telah menghasilkan kurang lebih 6, 514 pikul lada dan sebelum tahun 1889 telah mencapai 50.000 pikul pertahun (Williams 1990: 34-35). Bahkan Kesultanan

Banten sendiri pada abad ketujuh belas telah menghasilkan lada rata-rata pertahun sebanyak 2000 ton yang sebahagian besar berasal daripada daerah bahagian selatan Sumatra (Anthony 1999: 12). Jadi, wilayah *kebandakhan* dimaksudkan untuk mengukuhkan garis teritorial dalam politik dan monopoli dalam persaingan perdagangan.

Persaingan perdagangan lada mulai tidak boleh hindari terutama ketika orang-orang Belanda datang ke Banten dan orang-orang Inggeris mulai menetap di daerah Bengkulu. Untuk memenangkan persaingan ini, sultan Banten banyak melakukan beberapa hal, antaranya apa yang dikatakan oleh Marsden (1968: 37) bahawa pada awal abad kedelapan belas sultan Banten telah memberikan gelar-gelar dan barang-barang tanda kebesaran kepada saudagar-saudagar yang sangat berpengaruh. Sebagai contoh, sultan Banten telah memberikan gelar *kyai demang perwasidana* kepada seseorang saudagar di Burnei bernama Nakhoda Muda, berketurunan Minangkabau. Dengan pemberian gelar itu, maka salah satu tugasnya adalah untuk tetap menyuruh semua saudagar membawa lada dan menjualnya di Banten (Marsden 1968: 37).

Pada sisi yang lain, menurut Marsden (1968), beberapa pihak yang terbabit dalam persaingan hasil bumi ini menerbitkan peraturan-peraturan tertentu pula. Sebagai contoh, Gubernur Belanda di Banten memberikan denda dalam kadar tertentu kepada dua saudagar yang bernama Nakhoda Satia dan Nakhoda Dugam kerana mereka berdua didapati menjual lada kepada pihak kesultanan Banten (bukan kepada pihak Belanda). Selepas menjual lada tersebut, biasanya kedua-duanya membeli barang-barang di Banten kemudian menjualnya kembali di pasar Bengkulu (Marsden 1968: 43, 47). Jadi berdasarkan kepada hurain di atas nampaknya kewujudan pemimpin adat *bandakh* tidak terlepas pula untuk menjaga kepentingan ekonomi kesultanan Banten daripada pesaing-pesaing lainnya.

Pengangkatan pemimpin *bandakh*, termasuk pengangkatan paksi dan sebahagian pengangkatan pemimpin adat *saibatin* (pemimpin *pekon*/kampung/klen kecil) oleh sultan Banten tidak terlepas daripada misi penyebaran agama Islam. Nampaknya melalui jalur pemimpin adat *bandakh*, penyebaran agama Islam berjalan sangat strategis. Pemimpin *bandakh* mempunyai kekuasaan atas beberapa pemimpin adat *saibatin* dan ini membuat sangat mudah bagi pemimpin *bandakh* untuk mengajak pemimpin adat *saibatin*, para pemimpin adat *suku* dan seluruh anggota *saibatin* untuk memeluk agama Islam.

Di samping itu, bagi seseorang yang akan diangkat menjadi pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku*, ia harus mengucapkan dua kalimat syahadat kemudian belajar agama Islam. Jadi, *kebandakhan* adalah sebagai medium untuk penyatuan territorial dengan basis kesadaran Islam. Banyak di bahagian depan rumah pemimpin adat *bandakh* dan juga pemimpin adat *saibatin* didapati “gafura” yang bertuliskan dua kalimat syahadat. Gafura itu sendiri berasal daripada kata “ghofiro” bererti “taubat”. Dengan pengertian ini, bahawa sesiapa sahaja yang telah menjadi pemimpin adat harus beragama Islam dan bertaubat.

Demikianlah nampaknya beberapa alasan yang telah dikemukakan di atas mengapa sultan Banten mengangkat pemimpin adat *bandakh*, iaitu kerana ada kepentingan secara politik, ekonomi dan agama.

Pemimpin adat *bandakh* merupakan sesuatu kedudukan sosial yang rasmi dalam adat *saibatin* kerana mereka memiliki dua unsur yang penting: (1) kekuasaan; (2) autoriti (*authority*). Kekuasaan adalah gejala am yang didapati dalam setiap bentuk hubungan antara pihak, dalam erti ada satu pihak yang memimpin dan ada pihak lain yang dipimpin. Sebagaimana telah dihuraikan pada Bab II, Max Weber merumuskan bahawa kekuasaan adalah sesuatu kemampuan, yang berdasarkan kepada apapun, untuk melaksanakan kemahuan sendiri sekalipun mengalami perlawanan daripada pihak lain

(Suseno 1987: 53). Schermerhorn (Soekanto 2002: 485) memberikan definisi kekuasaan seperti berikut: (1) Kekuasaan merupakan sesuatu pengaruh tertentu tetapi tidak sama dengan pengaruh itu. (2) Kekuasaan dipengaruhi dan dirubah oleh nilai, kaidah, atau standard yang dianut oleh pihak yang saling berinteraksi. Apabila ada nilai yang disepakati, maka kekuasaan dikekalkan dalam bentuk autoriti.

Menurut Budiardjo (1984:35), sebagaimana telah diuraikan pada Bab II, kekuasaan adalah kemampuan seseorang, kumpulan, atau pemimpin untuk mempengaruhi tingkah laku seseorang, kumpulan lain, atau orang-orang yang dipimpin sedemikian rupa sehingga tingkah laku yang dipengaruhi menjadi sesuai dengan keinginan dan tujuan daripada yang mempengaruhi itu. Pemikiran ini juga kurang lebih sama dengan apa yang disampaikan oleh Harold Laswell dan Abraham Kaplan dan Barbara Goodwin. Laswell dan Kaplan (1950: 74) mengatakan bahawa kekuasaan adalah sesuatu hubungan di mana seseorang atau sekumpulan orang boleh menentukan tindakan seseorang atau kumpulan lain ke arah tujuan daripada pihak pertama. Goodwin (2003: 307) juga telah memberikan sebuah pengertian bahawa kekuasaan adalah kemampuan seseorang untuk membuat orang lain bertindak dengan cara yang bertentangan dengan keinginan orang lain tersebut. Dengan kata lain, kekuasaan adalah kemampuan memaksa seseorang atau kumpulan untuk melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kehendaknya atau kehendak kumpulan itu.

Sedangkan Lukes (1974: 27) membahagi kekuasaan ke dalam tiga pengertian. (1) Kekuasaan bererti kemampuan untuk membuat keputusan. (2) Kekuasaan tercermin dalam kemampuan untuk membentuk sesuatu agenda politik dan mencegah keputusan-keputusan lain yang sepatutnya dibuat. (3) Kekuasaan boleh berupa pengendalian terhadap fikiran orang lain dengan memanipulasi persepsi dan pilihan mereka.

Jika beberapa pengertian kekuasaan di atas dihubungkan dengan kewujudan pemimpin *bandakh*, boleh ditarik sesuatu kesimpulan bahawa kekuasaan pemimpin

bandakh adalah kemampuan pemimpin *bandakh* untuk bertindak, yaitu mempengaruhi perilaku pemimpin adat *Saibatin*, para pemimpin adat *suku* serta anggota masyarakat hukum adat *saibatin* sehingga perilaku mereka sesuai dengan keinginan daripada pemimpin adat *bandakh* tersebut.

Sedangkan otoriti, menurut Wrong (2003: 230-231) adalah “ketundukan sukarela minimal tertentu,” yaitu kepatuhan secara sukarela atas sesuatu perintah daripada pemimpin dan sekaligus meniadakan perlunya kekuatan paksa atau sanksi. Bagi seseorang pemimpin jika menggunakan tindakan paksa untuk mempengaruhi orang lain, ia, sebagai bukti, tidak memiliki otoriti atas orang itu. Jadi, otoriti pemimpin adat adalah alat untuk menjamin ketaatan anggota-anggota masyarakat hukum adat dengan tidak menggunakan pemujukan, hujah rasional dan tidak pula menggunakan tekanan dan paksaan. Namun Wrong (2003: 230-231), sebagaimana telah diuraikan pada Bab II, menegaskan bahawa ketaatan secara sukarela belum merupakan kondisi yang cukup untuk sesuatu otoriti kerana kepatuhan secara sukarela itu juga tergantung pada bentuk-bentuk pengaruh peribadi lainnya yang ada pada diri pemimpin, antaranya adalah wibawa. Jadi otoriti yang dimiliki oleh pemimpin *bandakh* belumlah cukup untuk membuat pemimpin adat *saibatin*, para pemimpin adat *suku* serta anggota masyarakat hukum adat *saibatin* taat secara sukarela melainkan juga pemimpin *bandakh* tersebut mempunyai pengaruh (wibawa).

Untuk memiliki kewibawaan pada diri pemimpin *bandakh*, maka sultan Banten telah membina hubungan yang tidak seimbang di antara para pemimpin adat sehingga pemimpin adat yang lebih tinggi boleh menimbulkan pengaruh yang lebih besar kepada pemimpin adat yang lebih rendah kedudukannya dan boleh tunduk kepada pemimpin adat yang lebih tinggi daripadanya. Menurut Kathirithamby-Wells (1990: 114), hubungan tidak seimbang itu dibuat dengan cara pemberian gelar seperti pangeran, keria, temenggung dan ngabehi, dan barang-barang sebagai lambang kepimpinan yang

rasmi. Barang-barang itu seperti tombak, lencana kepangkatan, keris, piagam, tembaga, atau perak. Hak pengakuan kekuasaan para pemimpin *bandakh* tersebut biasanya ditulis di atas tembaga atau perak tersebut. Di samping itu, sultan juga memberikan pakaian kebesaran kepada para pemimpin *bandakh* (Kathirithamby-Wells 1990: 114).

Jadi lambang-lambang kebesaran pemimpin adat *bandakh* (gelar dan barang-barang) diberikan oleh sultan Banten sebagai tanda pengakuan dan kedudukan para pemimpin *bandakh*. Dengan lambang-lambang itu, kewibawaan pemimpin *bandakh* boleh tercipta dan boleh memperbesar kekuasaan mereka, serta boleh meningkatkan pengaruh mereka terhadap para pemimpin adat *saibatin*, para pemimpin adat *suku* dan terhadap seluruh anggota masyarakat hukum adat *saibatin* dalam wilayah *kebandakhan* yang berkenaan.

Kewujudan pemimpin adat *bandakh* berikut wilayah *kebandakhan* ini tetap ada sampai pada masa penjajahan Belanda. Namun pada tahun 1928, wilayah *kebandakhan* itu dirubah menjadi wilayah *marga* sebagai daerah autonom peringkat terbawah dengan sistem pemerintahan *marga*. Sehingga pemimpin *bandakh* itu diangkat sebagai pemimpin *marga* yang mempunyai autoriti dalam bidang politik dan adat (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 89-90).

Selepas Indonesia merdeka (1945), sistem pemerintahan *marga* tetap berjalan namun pada tahun 1952 diganti dengan sistem pemerintahan Negeri yang menghapuskan kewujudan pemimpin *marga*. Walaupun telah dihapuskan dalam sistem pemerintahan negeri, pemimpin *marga* yang sebelumnya sebagai pemimpin *bandakh* kembali semula sebagai pemimpin *bandakh* yang mempunyai autoriti hanya dalam bidang adat dalam kaitan dengan klen besar (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 120).

Pada tahun 1979 dengan UU No. 5 Tahun 1979, sistem pemerintahan Negeri diganti dengan sistem pemerintahan desa. Dalam pembentukan desa berdasarkan kepada

UU tersebut, beberapa wilayah *pekon*/kampung *saibatin* digabung menjadi satu wilayah desa sehingga di dalam desa yang berkenaan didapati beberapa pemimpin adat. Sejak itulah kewujudan pemimpin adat *saibatin* tidak diakui dalam sistem pemerintahan desa tersebut sehingga kekuasaan mereka juga ikut tersingkirkan. Namun kewujudan pemimpin adat *saibatin* masih dirasakan tetap kuat apalagi diikat dalam sistem kehidupan bersama secara adat sebagai satu klen kecil. Oleh itu, penyelidikan ini lebih fokus pembahasan kepada pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku* daripada pemimpin *bandakh* yang wujudnya dirasakan tidak sekuat dengan pemimpin adat *saibatin*.

3.3 Masyarakat Hukum Adat dan Pemimpin Adat dalam Politik Hukum di Indonesia

Politik Hukum di Indonesia selalu menempatkan masyarakat hukum adat dalam pembahasan mengenai desa. Oleh itu, undang-undang yang dikeluarkan untuk mengatur kewujudan masyarakat hukum adat selalu masuk ke dalam undang-undang mengenai pemerintahan desa. Menurut politik hukum bahawa desa merupakan wilayah kekuasaan yang terendah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Namun secara sosiologis dan antropologis, desa dan wilayah masyarakat hukum adat tidaklah sama kerana mereka mempunyai sistem kehidupan sendiri dan mempunyai sistem ikatan sosial yang berbeza, ada yang berdasarkan kepada ikatan geneologis atau ikatan territorial dan ada yang berdasarkan kepada ikatan kedua-duanya (Koentjaraningrat 1996: 121-122). Selain itu, mereka juga mempunyai organisasi-organisasi sosial yang berbeza sama ada secara turun-temurun ataupun secara artificial (Pratikno: 2000: 145).

Sebelum Indonesia merdeka, pada tahun 1906, pemerintah Hindia Belanda mengatur masyarakat hukum adat (*Inlandsche Gementee*) secara berbeza. Untuk wilayah pulau Jawa dan Madura, Pemerintah Hindia Belanda membuat peraturan

Inlandsche Gementee Ordonnantie (IGO) No. 83.⁶ Sedangkan untuk wilayah di luar pulau Jawa dan Madura, pemerintah Hindia Belanda membuat beberapa macam peraturan. Antaranya adalah *Staatsblad* (Stbl.) No. 629 tahun 1914, No. 223 tahun 1917 jo. Stbl. No. 471 tahun 1923 untuk Ambon, Stbl. No. 677 tahun 1918 untuk Sumatra Barat, Stbl. No. 453 tahun 1919 untuk Bangka, Stbl. No. 1814 tahun 1919 untuk Palembang, Stbl. No. 574 tahun 1922 untuk Lampung, Stbl. No. 469 tahun 1923 untuk Tapanuli, Stbl., No. 75 tahun 1924 untuk Belitung, Stbl. No. 275 tahun 1924 untuk Kalimantan., Stbl., No. 6 tahun 1931 untuk Bengkulu. dan Stbl., No. 138 tahun 1931 untuk Minahasa. Peraturan-peraturan tersebut kemudian dirangkum sehingga menjadi *Inlandsche Gementee Ordonnantie Buitengeweste* (IGOB) tahun 1938 Stld. No 490 dan diberlakukan sejak 1 Januari 1939 (Widjaja 2001: 25).

IGO dan IGOB tersebut dibuat sebagai pelaksanaan daripada ketetapan desentralisasi tahun 1903 (*Decentralisatie Wet* tahun 1903). Ketetapan desentralisasi itu merupakan hasil daripada tuntutan daripada pelbagai pihak, sama ada daripada kalangan orang-orang Belanda sendiri yang terbabit dalam pelbagai gerakan *Ethische Politiek* mahupun daripada kalangan bangsa Indonesia sendiri. Tuntutan tersebut, antara lain, berupa tuntutan peningkatan taraf kecerdasan dan kehidupan bangsa Indonesia dan bukan semata-mata mengeruk harta kekayaan bumi Indonesia (Surianingrat 1981: 67).

Sebelum adanya ketetapan desentralisasi, pemerintah Hindia Belanda menjalankan kekuasaannya dengan sistem pemerintahan yang bersifat sentralistik, iaitu menjalankan asas dekonsentrasi lebih nyata. Asas dekonsentrasi adalah pelimpahan tugas-tugas daripada pemerintah pusat kepada penjabat-penjabat pusat yang ditempatkan di pelbagai daerah dengan kedudukan yang lebih rendah secara hirarki. Di dalam menjalankan tugasnya, penjabat-penjabat di daerah diberikan wilayah-wilayah

⁶ IGO tidak berlaku pada wilayah Surakarta dan Yogyakarta, pada tanah-tanah partikelir sebelah barat dan timur Cimanuk, Jawa Barat (yaitu tanah-tanah yang sudah dijual oleh pemerintah Hindia Belanda kepada orang-orang Inggeris) dan pada desa-desa Perdikan. Desa Perdikan adalah desa yang dibentuk oleh pemerintah Hindia Belanda sebagai hadiah bagi seorang tokoh masyarakat atau anggota masyarakat yang dianggap telah berjasa terhadap pemerintah Hindia Belanda. Desa Perdikan ini boleh dikenali juga dengan desa Mutihan. Desa ini dibentuk berdasarkan Gouverneur Besluit No. 25 Tarikh 20 Disember 1922. Kemudian dihapuskan oleh pemerintah Indonesia dengan ketetapan Undang-Undang No. 13 Tahun 1946 (Marsono 1978: 180).

kerja yang dikenal dengan daerah administratif. Namun pada hakekatnya, semua kekuasaan berada di tangan Governor Jendral yang menetap di Batavia (The Liang: 1967: 21). Dengan demikian, pengaturan mengenai masyarakat hukum adat juga dibentuk menurut pandangan sentralistik.

Kerana adanya perubahan-perubahan yang berlaku pada abad ke-20 khususnya di Eropah dan pula kerana adanya desakan daripada pelbagai pihak untuk meningkatkan kecerdasan dan kesejahteraan rakyat Indonesia, maka pemerintah Hindia Belanda, antaranya, memberikan masyarakat hukum adat kebebasan untuk menjalankan sistem pemerintahan mereka sendiri secara autonom, yang diatur dalam IGO dan IGOB.

3.3.1 Masyarakat Hukum Adat dalam Politik Hukum Pemerintah Orde Lama

Selepas Indonesia merdeka, landasan dasar hukum bagi penyelenggaraan kehidupan berbangsa adalah Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945). Adapun dasar hukum mengenai pengaturan desa dan masyarakat hukum adat adalah pasal 18 UUD 1945 yang berbunyi: “Pembagian Daerah Indonesia atas daerah besar dan kecil dengan bentuk susunan pemerintahnya ditetapkan dengan Undang-Undang, dengan memandang dan mengingat dasar permusyawaratan dalam sistem pemerintahan Negara dan hak asal-usul dalam daerah-daerah yang bersifat Istimewa.”

Menurut penjelasan daripada pasal 18 tersebut dikatakan bahawa dalam territorial negara Indonesia terdapat *Volksgemeenschappen*, seperti desa di Jawa dan Bali, nagari di Minangkabau, dusun dan *marga* di Palembang dan sebagainya. Wilayah-wilayah itu mempunyai susunan asli dan boleh dianggap sebagai wilayah yang bersifat istimewa. Ditegaskan pula bahawa Negara Indonesia menghormati kedudukan wilayah-wilayah tersebut dan segala peraturan Negara mengenai desa dan wilayah-wilayah tersebut akan dikaitkan hak asal-usul masing-masing (Marsono: 1978: 180-181).

Penjelasan di atas adalah sama dengan apa yang ada pada pasal II dalam Peraturan Peralihan yang menyatakan bahawa:

...Dalam territorial Negara Indonesia terdapat kurang lebih 250 "Zelfbesturendelandschappen" dan Volksgemeenschappen" seperti Desa di Jawa dan Bali Nagari di Minangkabau, dusun dan *marga* di Palembang dan sebagainya. Daerah itu mempunyai susunan asli dan oleh kerananya boleh dianggap sebagai daerah yang bersifat istimewa. Negara Republik Indonesia menghormati kedudukan daerah-daerah istimewa tersebut dan segala peraturan negara yang mengenai daerah-daerah itu akan mengingati hak-hak asal-usul daerah tersebut." (Widjaja 2001: 25).

Berdasarkan Pasal I8 UUD 1945 dan Peraturan Peralihan, pemerintah Orde Lama telah mencuba mengatur tentang desa dan wilayah masyarakat hukum adat lainnya dalam UU No. 22 Tahun 1948 Tentang Pemerintahan Daerah. UU ini (pasal 1 ayat 1) menetapkan bahawa negara Republik Indonesia tersusun kedalam tiga peringkat daerah autonom iaitu: (1) provinsi, (2) kabupaten/bandar besar, (3) desa, kota kecil, nagari, marga dan daerah lain yang satu peringkat dengannya. Akan tetapi selama UU No. 22 tahun 1948 ini berlaku, daerah desa sebagaimana dimaksud oleh UU tersebut belum pernah dibentuk (Marsono 1978: 181).

Hal tersebut terjadi kerana bangsa Indonesia pada masa itu sedang berhadapan dengan pelbagai macam persoalan sama ada luaran mahupun dalaman (The Liang 1967: 117-118). Persoalan luaran adalah pada masa penguatkuasaan UU No. 22 tahun 1948 Belanda sedang gigih-gigihnya membentuk Negara Indonesia Timur (NTI). Oleh sebab itu hanya di daerah Sumatra UU ini boleh dijalankan dengan cara terbatas kerana terbentuknya pemerintahan militer di daerah ini dan berdiri pula pemerintahan Darurat Republik Indonesia (Lubis 1983: 137). Sedangkan persoalan dalaman adalah adanya ketidakstabilan politik dan integriti bangsa. Hal ini ditandai, antaranya, adanya perubahan kabinet presedensial menjadi kabinet parlementer sejak bulan November 1945. Perubahan dari satu kabinet ke kabinet yang lain mempunyai masa yang sangat

pendek. Dari tahun 1945 sampai dengan tahun 1949, pergantian kabinet berlaku sampai tujuh kali.⁷

Puncak daripada konflik politik ini adalah beberapa pemberontakan terjadi. Pemberontakan Partai Komunis Indonesia (PKI), dipimpin oleh Muso, terjadi pada 18 September 1948 untuk membentuk negara Sovyet Indonesia oleh Kolonel Soemarmo di Madiun. Selain itu, pemberontakan Darul Islam (DI) atau Tentara Islam Indonesia (TII) di Jawa Barat. Pada 7 Ogos 1949, kumpulan ini mendeklarasikan Negara Islam Indonesia (NII). Gerakan-gerakan semacam ini terdapat juga di Jawa Tengah, di Aceh dan di Sulawesi Selatan.

Kemudian pengaturan masalah desa dan masyarakat hukum adat kembali dibahas dan diatur dalam Undang-Undang No. 18 Tahun 1965 jo No. 19 tahun 1965 tentang Desapraja, yang ditetapkan pada 1 September 1965. Penetapan UU No. 19 tahun 1965 tentang Desapraja berdasarkan kepada beberapa pertimbangan seperti berikut: (1) bahawa segala peraturan yang masih mengandungi unsur-unsur dan sifat-sifat kolonial harus diganti dengan satu UU nasional tentang desa dan berlaku bagi seluruh wilayah Republik Indonesia. (2) UU tersebut harus boleh mengatur tata pedesaan yang lebih dinamik dan penuh daya guna dalam usaha menyelesaikan revolusi nasional. (3) UU tersebut harus menjamin semua kesatuan masyarakat hukum adat yang ada dan boleh secepatnya menjadikan atau meningkatkan desa menjadi daerah tingkat III (Kecamatan/Kotapraja) (Marsono 1978: 184-185).

Desa atau wilayah lain yang seperingkat dengan desa dalam UU di atas merupakan kesatuan masyarakat hukum dengan kesatuan penguasa yang berhak mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri seperti yang dimaksud dalam penjelasan pasal 18 UUD 1945. Namun kewujudan UU ini tidak pernah dijalankan kerana terjadinya pemberontakan yang dilakukan oleh Partai Komunis Indonesia (PKI),

⁷ Pergantian tersebut dengan tiga orang Perdana Menteri: Kabinet Syahri I (14 November 1945-12 Mac 1946), Kabinet Syahrir II (12 Mac 1946- 2 Oktober 1946, Kabinet Syahrir III (2 Oktober 1946-3 Julai 1947), Kabinet Amir Syarifuddin I dan II (3 Julai 1947-23 Januari 1948) dan Kabinet Moh. Hatta I dan II (29 Januari 1948 – 20 Disember 1949).

30 September 1966, ditambah pula adanya Instruksi Menteri Dalam Negeri No. 29 tahun 1966 yang menetapkan penundaan pelaksanaan pembentukan desapraja sampai ada ketentuan lebih lanjut.

Sebagai kesimpulan, walaupun pemerintah Orde Lama telah menetapkan pengaturan masalah desa dan wilayah masyarakat hukum adat dalam beberapa UU (UU No. 22 Tahun 1948 dan UU No. 19 Tahun 1965) namun pengaturan masalah masyarakat hukum adat masih tetap berdasarkan kepada IGO dan IGOB kerana kedua-dua UU di atas belum boleh dilaksanakan. Sehingga IGO dan IGOB masih berlaku sampai pada masa UU No. 5 tahun 1979 diberlakukan pada masa pemerintahan Orde Baru (Soekanto dan Sri Mamudji 1995: 91-92).

3.3.2 Politik Hukum Pemerintah Orde Baru: Undang-Undang Nombor 5 Tahun 1979

UU No. 5 tahun 1979 adalah produk politik hukum pemerintah Orde Baru untuk membentuk sesuatu sistem pemerintahan desa yang seragam (*uniformity*). Hal ini disebabkan pemerintah Orde Baru melihat sesuatu kenyataan bahawa banyak peraturan yang telah dibuat pada masa pemerintahan Order Lama mengenai pemerintahan desa namun sejauh ini tidak pernah terlaksana kerana faktor disintegrasi bangsa yang selalu terjadi. Selain itu, pemerintah Order Baru juga memandang bahawa peraturan-peraturan yang telah dibuat oleh pemerintah Hindia Belanda seperti IGO dan IGOB dianggap tidak sesuai lagi kerana tidak mengatur pemerintahan desa secara seragam. Sehingga pemerintahan desa sekarang masih mempunyai bentuk, corak dan sistem yang berbeza-beza. Kerana berbeza-beza itu, pemerintah Orde Baru merasa berat dan sulit untuk melakukan pembinaan dan pengendalian yang intensif guna meningkatkan taraf hidup pada masing-masing desa.

Berdasarkan hal itu, UU ini ditujukan untuk membentuk sistem pemerintahan desa yang sama secara nasional. Namun pada sisi yang lain, UU ini juga masih

mengakui adanya kesatuan masyarakat hukum, adat-istiadat dan kebiasaan-kebiasaan yang masih hidup sepanjang menunjang kelangsungan pembinaan dan ketahanan nasional (Amien 1983: 21-22).

Selain bersifat seragam, UU ini juga mengikuti prinsip-prinsip pelaksanaan autonomi sesuai dengan pandangan kekuasaan Orde Baru. Prinsip-prinsip tersebut adalah pertama, bahawa pelaksanaan autonomi daerah itu harus serasi dengan pembinaan kestabilan politik dan kesatuan bangsa dan harus menjamin hubungan yang serasi antara pemerintah pusat dan daerah atas dasar keutuhan negara kesatuan, serta harus menjamin perkembangan dan pembinaan daerah (Sujanto 1991: 7). Kedua, pemberian autonomi kepada daerah harus berorientasikan kepada pembinaan, dengan pengertian yang luas, yang meliputi segala aspek kehidupan dan penghidupan.

Ketiga, pelaksanaan autonomi daerah itu bertumpu pada asas desentralisasi, dekonsentrasi dan pembantuan. Asas desentralisasi adalah penyerahan urusan daripada pemerintah peringkat atas kepada pemerintah peringkat bawah, sehingga urusan tersebut menjadi urusan dalaman bagi pemerintah peringkat bawah tersebut (termasuk kebijakan, perencanaan, pembiayaan dan pelaksanaan). Sedangkan asas dekonsentrasi adalah pelimpahan autoriti daripada pemerintah/instansi peringkat atas kepada pemerintah/instansi peringkat bawah secara vertikal. Pelaksanaan autoriti itu dikawal oleh kepala daerah atas nama pemerintah pusat. Asas pembantuan adalah bantuan dalam melaksanakan urusan pemerintahan yang ditugaskan kepada pemerintah desa oleh pemerintah di atas desa (pemerintah pusat atau pemerintah daerah), dengan kewajiban mempertanggungjawabkan kepada yang menugaskannya (Penjelasan daripada UU No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah).

Sejalan dengan sifat yang seragam dan prinsip pelaksanaan autonomi di atas, UU ini memberikan pengertian tentang pemerintah desa dan desa. Menurut UU ini, pemerintah desa adalah aktiviti pemerintahan yang dilaksanakan oleh organisasi

pemerintahan terendah dan langsung di bawah seseorang camat (*the head of subdistrict*). Sedangkan desa menurut UU ini merupakan wilayah yang ditempati oleh sejumlah penduduk yang mempunyai organisasi pemerintahan terendah langsung di bawah camat. Di dalam wilayah desa tersebut dibentuk beberapa dusun yang diketuai oleh kepala-kepala dusun (Pasal 16). Organisasi pemerintahan itu mempunyai hak-hak sendiri namun hak itu bukanlah hak autonomi melainkan hak yang disesuaikan dengan kondisi politik, ekonomi, sosial budaya, pertahanan dan keselamatan nasional. Dalam hal ini kekuasaan dan otoriti ditetapkan dan diatur dengan peraturan daerah. Selanjutnya, menurut UU ini juga bahawa sesuatu desa boleh dibentuk, dipecah, disatukan, atau dihapus dengan memperhatikan syarat-syarat tertentu, antaranya, adalah luas wilayah dan jumlah penduduk (Penjelasan UU RI No. 5 Tahun 1979).

Organisasi pemerintahan desa terdiri daripada kepala desa dan Lembaga Musyawarah Desa (LMD). Kepala desa dan LMD dibantu oleh perangkat desa, yang terdiri daripada setiausaha desa dan kepala-kepala dusun. Kepala desa dipilih secara langsung oleh warga desa berkenaan secara umum, bebas dan rahasia. Sebagai alat dekonsentrasi, kepala desa diangkat oleh Bupati (*the head of district*) atas nama gubernor daripada calon yang terpilih. Setiausaha desa diangkat diberhentikan oleh bupati atas usul kepala desa dan LMD (Pasal 15), Sedangkan kepala dusun diangkat dan diberhentikan oleh camat atas nama bupati atas usul kepala desa dan LMD (Pasal 16). Sedangkan hak, otoriti dan kewajiban kepala desa adalah menyelenggarakan pemerintahan desa dan bertanggungjawab dalam bidang pembinaan, kemasyarakatan, ketentraman dan ketertiban sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Selain itu kepala desa juga bertanggungjawab menumbuhkan dan mengembangkan jiwa gotong royong masyarakat sebagai sendi utama pelaksanaan pemerintahan desa (Pasal 10). Di dalam menjalankan fungsinya, kepala desa bertanggung jawab kepada bupati

melalui camat dan pula memberikan keterangan pertanggungjawaban kepada LMD (Pasal 10).

LMD adalah lembaga permusyawaratan dan permufakatan sebagai lembaga demokrasi di peringkat desa. Lembaga ini mempunyai anggota terdiri daripada kepala-kepala dusun, tokoh-tokoh masyarakat dan pimpinan lembaga-lembaga kemasyarakatan. Pengetua daripada lembaga ini adalah kepala desa itu sendiri, sedangkan setiausahanya adalah setiausaha desa. Keputusan-keputusan desa atau keputusan-keputusan kepala desa walaupun telah dimusyawarahkan dan dimufakatkan dengan LMD tidak boleh bertentangan dengan kepentingan umum, peraturan daerah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku (pasal 18 dan 19).

Lembaga desa, selain dari LMD, adalah Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD). Lembaga ini bertanggungjawab tentang ketahanan masyarakat desa. Pengertian ketahanan masyarakat adalah “kondisi dinamik masyarakat berisi keuletan dan ketangguhan yang mengandung kemampuan dalam menghadapi dan mengatasi cabaran dan hambatan untuk mencapai tujuan [pembinaan]”. Kedudukan LKMD berdiri sendiri dan mempunyai tugas membantu kepala desa di bidang perencanaan atau pembinaan dan menggerakkan partisipasi masyarakat secara aktif dan positif untuk melaksanakan pembinaan secara terpadu (Pasal 2 dan 3). Kewujudan kepala desa dalam lembaga ini adalah sebagai ketua umum, didampingi oleh ketua I, II, setiausaha, bendahara dan seksi-seksi. Sedangkan anggota pengurus terdiri dari tokoh-tokoh adat, agama, pendidik/pakar dan pemuda dengan syarat-syarat yang telah ditentukan (Pasal 6 dan 7). Semua pelaksana dari program-program bertanggungjawab kepada ketua umum (kepala desa) (Pasal 14). Pemilihan pengurus di atas harus disahkan oleh bupati (Pasal 8).⁸

⁸ Keputusan Menteri Dalam Negeri No. 225 Tahun 1980 Tentang Organisasi dan Tata Kerja Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa, yang ditetapkan pada tanggal 15 Oktober 1980.

Dengan adanya UU No. 5 Tahun 1979, sistem pemerintahan desa di seluruh wilayah Indonesia menjadi sama dan secara langsung menghapuskan kewujudan masyarakat hukum adat, berikut pemimpin adat, dalam sistem pemerintahan desa secara nasional. Walaupun ada prinsip-prinsip autonomi di atas, penyelenggaraan pemerintahan desa dilaksanakan dengan sangat sentralistik dan hirarki. Dengan adanya sentralisasi dan hirarki dalam pelaksanaan pemerintahan desa, ramai para pakar, menurut Imawan (1997: 32-36), mengatakan bahawa pemerintah Orde Baru telah membentuk negara sebagai negara integralistik, *beamtenstaat*, negara pasca kolonial, patrimonialisme Jawa, negara otoriter birokratik rente, *bureaucratic polity*, *bureaucracy authoritarianism*, negara birokratik otoriter korporatis, negara militer rentenir dan terakhir adalah berupa *Nureaucratic Capitalist State*.⁹

3.3.3 Kesan Penguatkuasaan Undang-Undang Nombor 5 Tahun 1979 Terhadap Masyarakat Hukum Adat dan Pemimpin Adat

UU No. 5 Tahun 1979 mengandungi dua asas yang terpenting, iaitu asas desentralisasi dan asas dekonsentrasi. Dalam pelaksanaan UU ini asas dekonsentrasi yang lebih dominan. Hal ini adalah wajar kerana dengan sistem pemerintahan desa yang seragam, kekuasaan pemerintah Order Baru boleh dijaga daripada peringkat pusat sampai kepada peringkat rendah. Dekonsentrasi ini jelas nampak bahawa autoriti, hak dan kewajiban daripada pemerintahan desa merupakan limpahan autoriti daripada pemerintah di atas desa secara hirarki (pemerintah pusat dan pemerintah daerah). Sehingga UU ini dengan jelas menyatukan masyarakat desa lebih dengan cara *coercive* (berdemensi politik), bukan dengan integrasi yang berbentuk normatif (berdimensi budaya) dan yang

⁹ Untuk penjelasan lebih jauh tentang model-model politik Orde Baru, Lihat, antaranya, Model Negara Integralistik (Simanuntak 1994); model *Beamtenstaat* (Mc. Vey 1982); model Negara Pasca Kolonial (Anderson 1983); model Patrimonialisme Jawa (Crouch 1979; Ali 1986); Model Negara otoriter Birokratik Rente (Budiman 1991); *Rent Capitalism State* (Tornquist 1990); Model *Bureaucratic Polity* (Jackson 1978); *Bureaucracy Authoritarianism* (King 1982; Kuntjoro-Jakti 1988); Model Negara Birokratik Otoriter Korporatis (Mochtar Mas'ud 1989); Model Negara Militer Rentenir (Tanter dan Young 1990); Model *Bureaucratic Capitalist State* (Robinson 1990).

berbentuk fungsional (berdimensi ekonomi) secara seimbang (KIS-AIPI 2000: 124-134).

Kemudian ditetapkan juga bahawa pemerintah desa terdiri daripada: (a) kepala desa dan (b) Lembaga Musyawarah Desa (LMD). Namun dalam pelaksanaan kekuasaan, kepala desa selain menjadi pemimpin pemerintahan desa ia juga sebagai ketua LMD. Selain itu, ia juga sebagai ketua lembaga lain seperti Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD). Oleh itu, kewujudan kepala desa adalah sebagai penguasa tunggal di desa berkenaan dan turut mengendalikan fungsi LMD dan LKMD. Kewujudan LMD bukan sebagai lembaga pengawal daripada proses demokrasi dalam penyelenggaraan pemerintahan desa, melainkan sebagai lembaga yang tunduk kepada kepala desa sebagaimana yang dikehendaki oleh UU No. 5 Tahun 1979.

Selain itu, kepala desa sebagai pemimpin pemerintahan desa bertanggung jawab kepada bupati melalui camat (*the head of subdistrict*) bukan kepada LMD, hanya memberikan keterangan yang dipertanggungjawabkan sahaja kepada LMD. Begitu pula LKMD dalam keadaan yang sama. Oleh itu, UU No. 5 Tahun 1979 telah memberikan pemerintahan desa sebagai pelaksana daripada asas dekonsentrasi yang paling rendah dan kepala desa merupakan alat dekonsentrasi. Sehingga kepala desa mempunyai fungsi dan peran yang harus takluk kepada pejabat yang lebih tinggi secara hirarki.

Undang-Undang No. 5 tahun 1979 juga secara langsung telah menghancurkan sistem pemerintahan adat, termasuk sistem kepimpinan adat, dan sistem kesatuan wilayah masyarakat hukum adat di berbagai daerah di Indonesia. Sistem pemerintahan lokal di masing-masing etnik dan daerah di negara Indonesia merupakan salah satu bahagian daripada pengaturan sosial yang dibina oleh hukum adat. Sebagaimana telah diuraikan pada Bab I, Masyarakat hukum adat ini umumnya mempunyai institusi-institusi atau badan-badan kenegaraan sesuai dengan sistem *trias politica*, yang terdiri daripada badan-badan legislatif, eksekutif dan yudikatif. Badan legislatif ini di pelbagai

daerah mempunyai nama-nama yang berbeza-beza, seperti *rapat desa*, *rembung desa*, *kumpulan salapanan* dan lain-lain (Zakaria 1999: 151).

Di daerah Sulawesi proses demokrasi pemerintahan desa terilustrasikan secara baik oleh kehadiran *Badan Kerapatan Adat*. Badan tersebut boleh disetarakan dengan institusi legislatif pada peringkat desa yang berfungsi sebagai penyalur aspirasi warga desa dan pendamping daripada *hukum tua* (kepala desa). Selain di daerah Sulawesi, di daerah Aceh juga menunjukkan gejala yang sama. Untuk wilayah ini, demokrasi desa ditunjukkan dengan adanya distribusi autoriti antara legislatif dan eksekutif, Legislatif diwakili oleh *tuapeuh* sedangkan eksekutif direperentasikan oleh *keuchik* (Pratikno 2000: 134). Bagaimana sistem pemerintahan adat ini dihancurkan oleh UU No. 5 Tahun 1979, Taufik Abdullah (Badan Penelitian dan Pengembangan Agama 1999: 16) menyatakan seperti berikut :

masyarakat Aceh [sebagai contoh] berada dibawah *mukim*, dibawah *mukim* ada *gampong-gampong* [kampong-kampung]. *Gampong* itu dikepalai oleh *keucik* dan *keucik* itu berteman dengan *tengku meunasah*, dan mereka dalam *conseptulized* dilihat sebagai suami istri. Kemudian, *gampong-gampong* dijadikan desa, yang berarti langsung di bawah camat. *Mukim*, orang yang paling berpengaruh dan juga kedudukan yang paling berpengaruh tersingkir. *Keucik* yang menjadi kepala *gampong* langsung di bawah camat mendapat honorium, sedangkan *tengku tuapeh* tidak. Sebelumnya *keucik* dan *tengku menasah* ini dikelilingi oleh *tuapeuh*, orang-orang tua: sekarang dikelilingi oleh LKMD-LMD dan juga terpisah. Jadi hancurlah sistem kepimpinan masyarakat tersebut.

Begitu pula Rahardjo (2000: 350-351) telah menganalisis tentang kehancuran tata pemerintahan lokal. Ia mengatakan bahawa kerana menjunjung tinggi stabiliti politik, masyarakat desa yang merupakan akar daripada kewujudan bangsa dan negara menjadi hancur dan dirasakan tidak adanya keadilan bagi mereka. Kehancuran itu lebih pada tatanan hukum adat. Jauh daripada keinginan memelihara lembaga-lembaga adat yang sudah ada, pemerintah Orde Baru mendefinisikan kembali lembaga, kelengkapan dan struktur desa melalui kacamata kekuasaan yang sentralistik, atau dengan erti lain “politik yang ditempuh [adalah membina] daripada atas dengan menghancurkan di bawah.” Sehingga ia yakin bahawa salah satu sebab daripada konflik-konflik sosial

yang berlaku selama ini sebagai akibat daripada tata kehidupan masyarakat desa yang tidak sesuai lagi dengan nilai-nilai dan adat-istiadat mereka. Bahkan ia menegaskan bahawa bagi sesiapa yang membuat UU No. 5 Tahun 1979 adalah melakukan kesalahan besar terhadap rakyat.

Tallo (2000: 122) juga menggambarkan bagaimana kelangsungan sistem pemerintahan desa di provinsi Nusa Tenggara Timur. Ia mengatakan bahawa kewujudan LKMD, misalnya, selama ini sangat menghancurkan, merosak banyak sekali peraturan-peraturan lokal, kerana sistem, bentuk dan sifat organisasinya diciptakan dan dipaksakan daripada pemerintah pusat. Bagi Tallo, keunikan lokal seharusnya diberdayakan, bukan mendatangkan sesuatu yang asing bagi peraturan lokal. Kemudian ia juga menegaskan, pelaksanaan UU No. 5 Tahun 1979, yang mengacu kepada penyeragaman dan uniformiti sistem pemerintahan desa, kurang boleh berfungsi dan berjalan dengan baik kerana tidak memperhatikan keseimbangan dan kearifan lokal, kesepakatan etnik, dan keadilan territorial.

Begitu pula penyelidikan Dosinaeng (1991: 153-157) tentang kepimpinan *suku* Ekagi di Irian Jaya dalam pemerintahan desa, dan Kongres Masyarakat hukum adat Nusantara pada 17 sampai 22 Mac 1999 di Jakarta, yang diselenggarakan oleh Panitia Bersama Kongres Masyarakat hukum adat Nusantara (Kartika dan Gautama 1999: viii). mempunyai kesimpulan yang tidak jauh berbeza dengan apa yang dikatakan oleh Rahardjo, Taufik Abdullah dan Tallo.

Hancurnya sistem pemerintahan masyarakat hukum adat, termasuk sistem kepimpinan adat, bersamaan pula dengan hancurnya sistem kesatuan wilayah mereka. Kehancuran ini lebih disebabkan oleh pelaksanaan pasal 2 dalam UU No. 5 tahun 1979. Dalam ayat 1 ditulis bahawa “desa dibentuk dengan memperhatikan syarat-syarat luas wilayah, jumlah penduduk dan syarat-syarat lain yang akan ditentukan lebih lanjut dengan Peraturan Menteri dalam Negeri.” Kemudian ayat 2 mengatakan, “pembentukan

nama, batas, kewenangan [autoriti], hak dan kewajiban desa ditetapkan dan diatur dengan Peraturan Daerah sesuai dengan pedoman yang ditetapkan oleh Menteri Dalam Negeri.” Selanjutnya, ayat 3 mengatakan bahwa “ketentuan tentang pemecahan, penyatuan dan penghapusan desa diatur dengan Peraturan Menteri Dalam Negeri.¹⁰

Berdasarkan pasal 2 di atas, sebagai contoh, masyarakat hukum adat Dayak Bentian, di provinsi Kalimantan Timur, bertempat tinggal di wilayah adat bernama Bentian Solai, yang luasnya sekitar 146.000 hektar atau 1.466 km². Ketika UU No. 5 Tahun 1979 diberlakukan, wilayah mereka dibahagi menjadi 8 desa, yakni Panarong, Suakong, Dilang Puti, Jelmu Sibak, Sambung, Renda Empas, Tukuq dan Tende, yang terletak dalam wilayah administratif kecamatan Bentian Besar, kabupaten Kutai (Fauzi 1999: 180-181). Pembahagian wilayah mereka menjadi delapan desa tersebut boleh memberikan kesan terhadap kehancuran kedaulatan dan kesatuan wilayah persekutuan masyarakat hukum adat Bentian Solai tersebut.

Selain memberikan kehancuran terhadap sistem kesatuan wilayah masyarakat hukum adat, pembahagian wilayah di atas memberikan kesan juga terhadap hilangnya landasan hak *ulayat*, termasuk hak atas sumber kehidupan (Team Work Lapera 2001: 24). Hak *ulayat* adalah, sebagaimana dijelaskan oleh Zakaria, wilayah tertentu yang dimiliki atau dikuasai oleh suatu persekutuan masyarakat hukum adat; ada yang dikuasai oleh seluruh warganya, ada yang dikuasai oleh perorangan dan ada yang dikuasai oleh keluarga tertentu, berdasarkan hak-hak tertentu seperti hak milik, hak pakai, hak guna bangunan, dan lain-lain. Dengan pengertian lain, hak *ulayat* adalah kedaulatan suatu persekutuan masyarakat hukum adat atas suatu wilayah, yang masing-masing dari warganya merupakan subjek hukum. Dengan demikian, subyek hukum yang tidak menjadi warga persekutuan tersebut tidak mempunyai hak wilayah apapun, kecuali atas izin subyek hukum yang berhak atas wilayah tersebut (Zakaria 1999: 150).

¹⁰ DPR., UU RI No. 5 Tahun 1979 Tentang Pemerintahan Desa dan UU RI No. Tahun 1974 Tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah, hal. 7.

Namun landasan hak *ulayat* dimaksud bagi masyarakat hukum adat telah hilang kerana pembahagian wilayah tersebut menjadi beberapa desa.

Demikian yang boleh dihuraikan sehingga boleh disimpulkan bahawa UU No. 5 tahun 1979 telah memberikan kesan terhadap hancurnya sistem pemerintahan adat, termasuk sistem kepimpinan adat, dan terhadap hancurnya sistem kesatuan wilayah yang memberikan implikasi terhadap hilangnya landasan hak *ulayat*.

Melalui UU ini, pemerintah Orde Baru telah menata hubungan antara rakyat dan negara secara *coercive*, maka selepas politik kekuasaan Orde Baru berakhir pada tahun 1998, pemerintah Indonesia pada masa Reformasi telah menggantikan UU tersebut dengan UU No. 22 tahun 1999, yang kemudian diganti oleh UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah.

3.3.4 Masyarakat Hukum Adat dan Pemimpin Adat Dalam Politik Hukum Pada Masa Reformasi: Undang-Undang Nombor 32 Tahun 2004

Reformasi politik yang bermula pada tahun 1998 memandang bahawa sistem politik yang dibina oleh pemerintah Orde Baru kurang mampu memenuhi aspirasi demokrasi, termasuk mengelola beragam sosial yang ada dalam wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Lemahnya mekanisme *check and balances* di antara lembaga negara, antara pusat dan daerah, antara negara dan masyarakat, memberikan akibat munculnya kekuasaan yang sentralistik dan melahirkan ketidakadilan. Oleh itu Reformasi ini mengembangkan Indonesia sebagai bangsa menuju negara yang demokratik, adil dan makmur dengan cara merubah sistem kekuasaan dan merubah struktur-struktur negara sesuai dengan perubahan zaman dan tuntutan-tuntutan yang berkembang dalam masyarakat (Megawati 2006: 1-2).

Untuk merubah sistem kekuasaan itu, maka dibentuklah UU No. 22 Tahun 1999 yang kemudian diganti oleh UU No. 32 Tahun 2004 (tentang Pemerintahan Daerah). UU yang baharu ini memberikan asas desentralisasi lebih besar daripada asas

dekonsentrasi dalam penyelenggaraan pemerintahan daerah. Dengan demikian, corak kekuasaan pada masa Reformasi berubah daripada bersifat sentralisasi, hirarki dan uniformiti kepada kekuasaan yang bersifat desentralisasi dan autonomi. Perubahan kekuasaan itu dalam UU tersebut untuk mewujudkan masyarakat madani (*civil society*) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Masyarakat madani akan menciptakan nilai demokrasi, sikap keterbukaan, kejujuran, keadilan, mendahulukan kepentingan rakyat dan bertanggungjawab kepada rakyat (*accountability*) (Syarifin dan Junaedah 2005: 165-166).

Sejalan dengan perubahan kekuasaan itu, UU ini tidak mengatur perkara masyarakat hukum adat berikut pemimpin adat secara jelas namun telah memberikan peluang bagi masyarakat hukum adat untuk memadukan autoriti berdasarkan adat-istiadat dengan autoriti desa yang telah diberikan oleh UU tersebut. Dalam konteks keanekaragaman, UU ini juga memberikan peluang bagi masyarakat untuk memberikan nama/istilah desa sesuai dengan nama yang ada dalam adat-istiadat. Tetapi secara jelas, kewujudan UU lebih ditujukan untuk mengatur pemerintahan desa supaya lebih dinamik dan demokrasi, dan membentuk struktur-struktur kekuasaan yang lebih mempunyai keseimbangan antara satu sama lainnya (*check and balance*) (Syarifin dan Junaedah 2005: 165-166) bukan untuk mengatur masyarakat hukum adat berikut kepimpinan adat secara seimbang dan adil.

Untuk membentuk sistem pemerintahan desa supaya lebih dinamik dan demokrasi, dan supaya mempunyai keseimbangan antara satu struktur kekuasaan dengan struktur kekuasaan yang lain (*check and balance*), UU ini memisahkan lembaga eksekutif (kepala desa dan perangkat desa) dengan lembaga legislatif desa (Badan Permusyawaratan Desa/BPD). Pemisahan kedua-dua lembaga tersebut merupakan perubahan paradigma kekuasaan pada pemerintahan desa. Sebelumnya, menurut UU No. 5 Tahun 1979, kepala desa selain sebagai kepala pemerintah desa (eksekutif), ia

juga sebagai kepala lembaga legislatif desa (Lembaga Musyawarah Desa/LMD). Bahkan kepala desa menjawat hampir semua lembaga termasuk Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD). Jadi kepala desa diinginkan oleh politik hukum Orde Baru sebagai pihak yang berkuasa secara tunggal dan juga sebagai wakil daripada pemerintah dia atas desa secara hirarki. Oleh sebab itu, LMD tidak boleh diharapkan sebagai wadah penyalur aspirasi masyarakat desa dan pula sebagai pengawal terhadap proses penyelenggaraan pemerintahan desa (UU No. 32 Tahun 2004, Pasal 210; Peraturan Pemerintah (PP) RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 30).

Menurut UU No. 32 Tahun 2004, kepala desa sebagai kepala pemerintahan desa dalam melaksanakan tugas dan kewajiban dibantu oleh seluruh perangkat desa yang ada, iaitu setiausaha desa, kepala urusan, dan kepala dusun. Setiausaha desa dan kepala urusan dipilih oleh anggota BPD sedangkan kepala desa dan kepala dusun dipilih langsung oleh masyarakat desa dan masyarakat dusun (PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 15). BPD merupakan lembaga legislatif desa dan anggota-anggota BPD berasal daripada masyarakat desa yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu, seperti ketua rukun warga, pemangku adat, dan tokoh masyarakat lainnya, yang dipilih dengan cara musyawarah dan mufakat (UU No. 32 Tahun 2004, Pasal 210 ; PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 30). BPD selain sebagai lembaga legislatif desa, ia juga sebagai lembaga demokrasi di peringkat desa dan berkedudukan sebagai “rakan kerja” kepala desa.

Masing-masing kepala desa dan BPD mempunyai kekuasaan. Kepala desa mempunyai autoriti, antaranya, memimpin penyelenggaraan pemerintahan desa, membina kehidupan masyarakat desa, perekonomian desa, memelihara ketentraman dan ketertiban masyarakat desa, mewakili desa di dalam dan di luar pengadilan dan boleh menunjuk kekuasaan hukum, serta mempertanggungjawabkan semua tugas dan kewajibannya kepada masyarakat desa melalui BPD dan kepada Pemerintah Kabupaten (PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 14). Adapun autoriti BPD adalah menyusun tata tertib

BPD, membicarakan rancangan dan menetapkan peraturan desa bersama-sama dengan kepala desa, menetapkan Anggaran Pendapatan dan Belanja tahunan desa (APB-Desa) dalam peraturan desa, dan melaksanakan pengawasan terhadap pelaksanaan peraturan desa dan peraturan kepala desa. BPD juga boleh mengusulkan pengangkatan dan pemberhentian kepala desa kepada bupati melalui camat, membentuk panitia pemilihan kepala desa dan menggali, menampung, menghimpun, merumuskan, dan menyalurkan aspirasi masyarakat desa (PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 34 dan 35). Dengan kedudukan dan otoriti yang diberikan oleh UU baharu ini, BPD merupakan manifestasi daripada usaha membina kehidupan demokrasi di kalangan masyarakat desa.

Untuk lebih memperdayakan masyarakat desa, pemerintahan desa boleh membentuk lembaga-lembaga lain, seperti rukun tetangga, rukun warga, pendidikan kesejahteraan keluarga, organisasi pemuda, dan lembaga pemberdayaan lainnya. Pembentukan lembaga-lembaga tersebut berdasarkan kepada peraturan desa (yang telah ditetapkan oleh BPD dan kepala desa) dan berpedoman pada peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi. Tugas lembaga-lembaga tersebut sebagai “rakan kerja” kepala desa dalam mewujudkan pemberdayaan masyarakat desa (UU No. 32 Tahun 2004, Pasal 211; PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 89, 90, dan 91). Selain itu, UU baharu ini juga mengatur hal-hal mengenai pembentukan, penghapusan dan/atau penggabungan desa, keuangan desa, kerjasama antara satu desa dengan desa lain, dan pendapatan desa.

Demikian yang boleh dihuraikan sehingga boleh disimpulkan bahawa kewujudan UU No. 32 Tahun 2004 lebih ditujukan untuk mengatur pemerintahan desa supaya lebih dinamik dan demokrasi dan membentuk struktur-struktur kekuasaan yang lebih mempunyai keseimbangan antara satu sama lainnya (*check and balance*). Adanya demokrasi dan *check and balance* dalam kekuasaan diharapkan boleh menumbuhkan prakarsa dan kreativiti masyarakat desa dan boleh menyokong peningkatan partisipasi mereka dalam pembinaan desa. Jadi UU tersebut secara nyata bukanlah untuk mengatur

kewujudan masyarakat hukum adat, berikut pemimpin adat supaya lebih baik dan arif dalam kehidupan bersama secara nasional.

Pada sisi yang lain, UU ini telah memberikan kebebasan kepada sesiapa sahaja, termasuk pemimpin adat, untuk boleh dipilih menjadi kepala desa oleh masyarakat desa yang berkenaan. Berbeza dengan masa Orde Baru, dalam pemilihan kepala desa, pemerintah dilarang ikut campur melainkan diserahkan kepada masyarakat desa sepenuhnya untuk memilih kepala desa yang mereka anggap layak dan cakup. Dalam konteks ini, nampaknya UU ini memberikan peluang bagi pemimpin adat secara adil untuk menjadi kepala desa sebagai bentuk peluasan kekuasaan yang sebelumnya tersingkirkan.

3.3.5 Pemimpin Adat *Saibatin* dalam Politik Hukum di Lampung

Menurut Subiyakto (Temubual: 25 Februari 2012), Masyarakat hukum adat *saibatin* yang bertempat tinggal di wilayah kecamatan Way Lima, dimana desa Banjar Negeri berada (desa dimana penyelidikan ini dilakukan) berasal daripada wilayah Kelumbayan dan Cukuh Balak. Wilayah yang terakhir meliputi wilayah Putih, Badak, Limau, dan Pertiwi. Pada masa dulu, sebelum Belanda berkuasa di Lampung, masing-masing pemimpin adat *saibatin* di wilayah kecamatan Way Lima masih bersekutu dengan pemimpin adat *saibatin* pada wilayah asal mereka (sistem geneologi). Para pemimpin adat *saibatin* di desa Banjar Negeri datang daripada wilayah Limau, maka mereka bersekutu dengan kepala pemimpin adat *saibatin* di wilayah Limau.

Setelah Belanda berangsur-angsur berkuasa di Lampung,¹¹ pada tahun 1816 Belanda mengangkat seorang pembantu *Residen*. Sejak tahun 1856, Belanda mengatur pemerintahan di Lampung dengan sistem sentralisasi dengan cara membentuk Lampung

¹¹ Walaupun Belanda telah menunjuk seorang residen Belanda untuk wilayah Lampung, namun perlawanan atau pemberontakan rakyat Lampung masih tetap berlangsung sampai wafatnya pahlawan Lampung yang terakhir yang bernama *Khadin* Inton II pada tanggal 5 oktober 1856. Perlawanan daripada rakyat Lampung masih tetap timbul namun boleh diantisipasi oleh Belanda sehingga Lampung boleh dikendalikan (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 84-88).

menjadi satu wilayah *afdeling* (setara dengan provinsi pada masa kini) yang diketuai oleh *residen* Belanda. Wilayah *afdeling* tersebut terbagi ke dalam lima wilayah *onderafdeling* (kabupaten) yang masing masing diketuai oleh seorang *kontroleur* Belanda. *Residen* berkedudukan di Teluk Betung, sedangkan para *kontroleur* berkedudukan di Teluk Betung, Kota Agung, Sukadana, Kotabumi dan Menggala (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 89).

Selanjutnya, setiap wilayah *onderafdeling* dibahagi lagi ke dalam wilayah-wilayah distrik yang dikepalai oleh *demang*. Kemudian, setiap wilayah distrik dibahagi lagi ke dalam *onderdistrik* (kecamatan) yang dikepalai oleh pembantu *demang*. Sedangkan wilayah *onderdistrik* yang dijadikan sebagai wilayah kolonialisasi (wilayah yang penduduknya didatangkan daripada pulau Jawa untuk keperluan syarikat Belanda) diketuai oleh seseorang pembantu *wedana*. *Demang* atau pembantu *wedana* adalah orang-orang pribumi (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 89).

Pemerintahan dengan sistem sentralisasi tersebut tidak sesuai dengan sistem pemerintahan adat di Lampung yang telah lama menggunakan sistem pemerintahan marga yang bersifat geneologis yang diketuai oleh salah satu pemimpin adat yang dikenali sebagai *pasirah*. Maka pada tahun 1928, Belanda mengakui sistem pemerintahan marga tersebut sebagai pemerintahan terendah dalam struktur pemerintahan kolonial Belanda. Pemerintahan marga ini, berada setara dengan *orderdistrik*. *Pasirah* selain berfungsi mengatur masalah adat, ia pun harus bertanggungjawab kepada *demang* dan *kontroller* serta *residen* sebagai pemimpin teratas (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 89).

Masing-masing *marga*, membawahi beberapa *pekon*/tiyuh/kampong yang diketuai oleh *punyimbang tiyuh* bagi masyarakat hukum adat Lampung *pepadun* dan diketuai oleh pemimpin adat *saibatin* bagi masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*. Kepala *marga* (*pasirah*) adalah pemimpin adat yang dipilih secara terbatas oleh para

punyimbang tiyuh atau oleh para pemimpin adat *saibatin*. Pemimpin adat yang terpilih tersebut kemudian dilaporkan kepada *residen* untuk diangkat secara sah sebagai kepala *marga*. Namun ada juga kepala *marga* dipilih melalui pemilihan raya terutama wilayah *marga* yang dihuni oleh orang-orang pendatang seperti *suku* Rebang dan *suku-suku* pendatang lainnya, yang tidak mementingkan hubungan genealogis (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 90).

Namun, sesuai dengan pandangan Subiyakto (Temubual: 25 Februari 2012), tidak semua pemimpin adat *saibatin* di marga Way Lima (sekarang menjadi kecamatan Way Lima) mengakui kewujudan kepala marga. Ada sebahagian pemimpin adat *saibatin* yang masih mengakui dan bersekutu dengan pemimpin adat *saibatin* pada wilayah asal (berpegang kepada unsur geneologis). Sedangkan sebahagian yang lainnya mengakui kepala marga sebagai kepala adat (berpegang kepada sistem teritorial).

Selepas Indonesia merdeka pada tahun 1945, Lampung menjadi wilayah karesidenan yang tergabung ke dalam provinsi Sumatera Selatan yang beribu kota di Palembang. Pada tahun 1952 pemerintahan adat *marga* ini dibubarkan dan dibentuklah sistem pemerintahan negeri, dimana kepala negeri ini juga berasal daripada pemimpin adat dan bertugas dalam hal mengatur perkara adat (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 120). Melalui Undang-Undang No. 14 Tahun 1964 Lampung dijadikan sebagai wilayah provinsi, iaitu provinsi Lampung, yang terpisah daripada provinsi Sumatra Selatan, dengan ibukota Tanjungkarang-Telukbetung, sekarang menjadi Bandar Lampung. Pada tahun 1971/1972, pemerintahan negeri secara rasmi dibubarkan (Dewan Harian Daerah Angkatan '45 1994: 128). Selanjutnya, berdasarkan kepada Undang-Undang Nombor 5 tahun 1974 (tentang Pemerintahan di Daerah) sistem pemerintahan tradisional dihapuskan di seluruh Indonesia. Pada tahun 1979 dengan UU No. 5 Tahun 1979, sistem pemerintahan Negeri di Lampung diganti dengan sistem pemerintahan desa.

Sebagaimana telah diuraikan di atas, UU No. 5 tahun 1979 adalah produk politik hukum pemerintah Orde Baru untuk membentuk sesuatu sistem pemerintahan desa yang seragam (*uniformity*). Hal ini dimaksudkan untuk membina kestabilan politik dan kesatuan bangsa, menjamin hubungan yang serasi antara pemerintah pusat dan daerah atas dasar keutuhan negara kesatuan dan untuk menjamin perkembangan dan pembinaan desa atau daerah (Sujanto 1991: 7). UU ini memberikan kekuasaan dan autoriti yang luas kepada kepala desa bukan hanya sebagai kepala pemerintahan desa, tetapi juga sebagai ketua Lembaga Masyarakat Desa (Badan Legislatif Desa) dan sebagai ketua Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD).

Dengan autoriti yang diberikan itu, kekuasaan kepala desa menjadi luas dan mencakup sementara pemimpin adat mempunyai kekuasaan yang semakin menyempit dan terbatas, iaitu hanya dalam bidang perkahwinan dan beberapa bidang adat lainnya. Sejak itulah kewujudan pemimpin adat *saibatin* tidak diakui dalam sistem pemerintahan desa sehingga tidak secara langsung kekuasaan mereka juga ikut tersingkirkan. Selain itu, dalam pembentukan desa yang berdasarkan luas dan jumlah penduduk, beberapa wilayah *pekon/kampung saibatin* digabung menjadi satu wilayah desa sehingga di dalam desa yang berkenaan didapati beberapa masyarakat hukum adat *saibatin* dan beberapa pemimpin adat.

3.4 Kesimpulan

Pengertian masyarakat hukum adat adalah kesatuan masyarakat hukum adat yang tetap dan teratur, mempunyai hak-hak tradisional, iaitu mempunyai kekuasaan dan kekayaan yang berwujud dan tidak berwujud. Selain itu, tiada seseorang pun di antara para anggota kumpulan masyarakat itu mempunyai fikiran untuk membubarkan ikatan yang telah tumbuh atau melepaskan diri daripada ikatan tersebut.

Masyarakat hukum adat Lampung mempunyai dua macam kumpulan adat, iaitu kumpulan yang beradatkan *pepadun* dan lainnya beradatkan *saibatin*. Masyarakat

hukum adat Lampung *pepadun* mempunyai beberapa kumpulan adat iaitu Lampung *Pubian Telu Suku*, *Abung Sewo Mego*, *Tulang Bawang Mego Pak*, *Way Kanan*, dan *Sungkai*. Sedangkan kumpulan masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* adalah seperti berikut: Lampung *saibatin* Belalau/Krui, Lampung *saibatin* Pemanggilan, dan Lampung *saibatin* Semaka, Lampung *saibatin* Kalianda dan Melinting. Kata *saibatin* terdiri daripada dua kata “sai” dan “batin”. *Sai* bererti “mampu dan satu” sedangkan *batin* bererti “satu hati”. Dengan demikian, *saibatin* adalah suatu masyarakat hukum adat yang mampu bersatu dengan kesatuan hati dalam hal menegakkan dan menjalankan pemerintahan adat sesuai dengan ketentuan adat yang telah ada dari nenek moyang mereka.

Kalau dilihat daripada aspek geneologi, masyarakat hukum adat *saibatin* boleh dikatakan sebagai klen kecil yang bersifat definitif kerana memiliki ciri-ciri seperti berikut. Masyarakat hukum adat *saibatin* memiliki anggota masih relatif sedikit, masih saling kenal-mengenal dan hubungan antara mereka berdasarkan kepada keturunan yang jelas. Di samping itu, masyarakat hukum adat *saibatin* juga memiliki sesuatu sistem norma yang mengatur tingkah laku para anggotanya dan mempunyai sistem hak dan kewajiban bagi anggota kumpulan terhadap sejumlah harta produktif dan harta pusaka lainnya, serta mempunyai rasa keperibadian kumpulan yang dirasakan oleh semua anggota. Para anggota sesering mungkin melakukan aktiviti berkumpul atau mensyuarat.

Pemimpin adat dalam masyarakat hukum adat *saibatin* terdiri daripada seseorang pemimpin adat *saibatin*, dikenali sebagai *punyimbang saibatin*, dan beberapa pemimpin adat *suku*, yang dikenali sebagai *punyimbang suku* atau *jakhagan/jukhagan suku*. Para pemimpin adat *suku* adalah seperti berikut. (1) Pemimpin adat *suku kanan I* (*pampang balak*) dikenali sebagai *suku*, (2) Pemimpin adat *suku kiri I* (*pengepik*) dikenali sebagai *jakhu suku*, (3) pemimpin adat *suku kanan II/hulu balang* (*panetop*

embokh) dikenali sebagai *paku sakha*, (4) pemimpin adat *suku kiri II* (*pengapik*) dikenali sebagai *suku pandia*, (5) selanjutnya pemimpin sebagai *panggobok/penggewok* dikenali sebagai *panggobok/penggewok* dan (6) pemimpin *Lamban Lunik* juga dikenali sebagai *punyimbang lamban lunik*.

Seseorang menjadi pemimpin adat *saibatin* disebabkan oleh sifat keaslian. Sifat keaslian ini timbul dengan tiga cara. Pertama, dengan cara membuka sesuatu wilayah atau kawasan untuk dijadikan sebagai tempat tinggal bersama. Dengan cara ini, pemimpin adat *saibatin* adalah keturunan daripada orang yang pertama kali datang ke kawasan berkenaan dan membuka kawasan itu sebagai wilayah tempat tinggal mereka. Cara kedua adalah dengan cara “angkat nama”. Angkat nama adalah pemimpin adat *suku* khususnya pemimpin adat *suku kanan I* (*pampang balak*), pemimpin adat *suku kanan II* (*penetop embor*) membentuk *saibatin* yang baharu kerana telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh adat sehingga ia boleh menjadi pemimpin adat *saibatin*. Cara ketiga, seseorang menjadi pemimpin adat *saibatin* kerana diangkat oleh sultan Banten, dengan pelbagai macam tujuan. Antaranya adalah untuk menyebarkan agama Islam dan juga untuk menjaga kepentingan politik dan ekonomi.

Lapisan sosial pada masyarakat hukum adat *saibatin* adalah kaum bangsawan dan rakyat biasa. Kaum bangsawan adalah anggota-anggota keluarga daripada pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku*. Kaum bangsawan itu sendiri terbahagi ke dalam beberapa lapisan, iaitu kaum bangsawan peringkat atas (pemimpin adat *saibatin*), kaum bangsawan peringkat menengah dan kaum bangsawan peringkat terakhir. Secara lahiriah, lapisan kaum bangsawan boleh diketahui melalui gelaran yang mereka miliki. Biasanya gelaran itu terdiri daripada dua kata atau lebih. Kata pertama menunjukkan peringkat bangsawan, sedangkan kata kedua atau selebihnya menunjukkan fungsi orang yang berkenaan dalam masyarakat hukum adat *saibatin*.

Pemimpin adat *saibatin* yang bergelar *suntan*, *pengikhan*, *dalom* dan *batin* merupakan kaum bangsawan peringkat pertama. Pemimpin-pemimpin adat *suku* yang bergelar *khaja*, *khadin* dan *minak* merupakan kaum bangsawan peringkat menengah. Sedangkan pemimpin adat *suku* yang bergelar *kimas* dan *mas* merupakan kaum bangsawan yang berada pada peringkat ketiga. Di bawah ketiga-tiga peringkat kaum bangsawan di atas adalah rakyat biasa (*rayahan*).

Masyarakat hukum adat *saibatin* mempunyai wilayah keadatan yang dikenali sebagai *pekon* (kampung). Luas *pekon* ditentukan oleh luas yang diperoleh pada masa membuka suatu kawasan pertama kali. Selain *pekon*, *saibatin* juga mempunyai wilayah adat yang dikenali sebagai wilayah *kebandakhan* (*marga*). Wilayah adat ini merupakan wilayah bagi klen besar (gabungan daripada beberapa wilayah *pekon*) yang dipimpin oleh pemimpin adat *bandakh* (pemimpin adat *marga*).

Pemerintah Hindia Belanda mengatur masyarakat hukum adat (*Inlandsche Gementee*) secara berbeza dengan membuat peraturan *Inlandsche Gementee Ordonnantie* (IGO) No. 83 untuk daerah-daerah Jawa dan Madura, dan *Inlandsche Gementee Ordonnantie Buitengeweste* (IGOB) tahun 1938 Stld. No 490, untuk wilayah di luar pulau Jawa dan Madura. Selepas Indonesia merdeka pada tahun 1945, pemerintah Orde Lama telah menetapkan pengaturan masalah desa, termasuk masyarakat hukum adat dalam UU No. 22 Tahun 1948 dan UU No. 19 Tahun 1965. Namun kedua-dua undang-undang tersebut tidak pernah dilaksanakan kerana suasana politik masa itu masih kacau sehingga pengaturan masyarakat hukum adat masih tetap berdasarkan kepada IGO dan IGOB sampai pada masa pemerintahan Orde Baru memperlakukan UU No. 5 tahun 1979 tentang pemerintahan desa.

Pemerintah Orde Baru membuat dan menerapkan UU No. 5 Tahun 1979 tentang sistem pemerintahan desa yang bersifat sama (*uniformity*) di seluruh wilayah Indonesia. Masyarakat hukum adat tidak diakui dan harus menyesuaikan dengan sistem

pemerintahan desa tersebut. Sehingga UU No. 5 tahun 1979 secara langsung telah menghancurkan sistem pemerintahan adat dan sistem kepemimpinan adat serta menghancurkan sistem kesatuan wilayah yang memberikan kesan terhadap hilangnya landasan hak *ulayat*. Maka melalui UU ini, pemerintah Orde Baru telah menata hubungan antara masyarakat hukum adat dan negara secara *coercive*.

Selepas politik kekuasaan Orde Baru berakhir pada tahun 1998, pemerintah Indonesia pada masa Reformasi telah menggantikan UU No. 5 Tahun 1979 dengan UU No. 22 tahun 1999, yang kemudian diganti oleh UU No. 32 Tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah. Kewujudan UU No. 32 Tahun 2004 lebih ditujukan untuk mengatur pemerintahan desa supaya lebih dinamik dan demokrasi, dan membentuk struktur kekuasaan yang lebih memiliki keseimbangan antara satu sama lain (*check and balance*). Namun UU No. 32 Tahun 2004 secara nyata bukanlah untuk mengatur kewujudan masyarakat hukum adat, berikut pemimpin adat supaya lebih baik dan arif dalam kehidupan bersama secara nasional. Pada sisi yang lain, UU ini telah memberikan desentralisasi kekuasaan kepada pemerintah daerah (pemerintah tempatan) dalam kerangka demokratisasi dan memberikan kebebasan berpartisipasi dalam politik kepada semua warga negara termasuk pemimpin adat.

Kewujudan pemimpin adat di provinsi Lampung tidak terlepas daripada politik hukum penguasa yang ada pada wilayah tersebut. Masyarakat hukum adat *saibatin* yang bertempat tinggal di wilayah kecamatan Way Lima, dimana desa Banjar Negeri berada (desa dimana penyelidikan ini dilakukan) berasal daripada wilayah Kelumbayan dan Cukuh Balak. Wilayah Cukuh Balak meliputi wilayah Putih, Badak, Limau, dan Pertiwi. Sebelum Belanda berkuasa secara penuh di Lampung, kewujudan pemimpin adat masih terikat dengan sistem geneologi, iaitu mereka masih bersekutu dengan pemimpin adat *saibatin* pada wilayah asal mereka. Para pemimpin adat *saibatin* di desa Banjar Negeri, desa yang dipilih sebagai tempat penyelidikan ini dilakukan, datang

daripada wilayah Limau, maka mereka bersekutu dengan kepala pemimpin adat *saibatin* di wilayah Limau.

Setelah Belanda berkuasa secara penuh di Lampung, kewujudan pemimpin adat tetap berlaku seperti semula. Pada tahun 1928, Belanda mengakui pemerintahan *marga* yang diketuai oleh seorang kepala *marga* dikenali sebagai *pasirah*. *Pasirah* berfungsi mengatur masalah adat dan harus bertanggungjawab kepada *demang* dan *kontroler* serta *residen* sebagai pemimpin di atas *pasirah*.

Masing-masing *marga*, membawahi beberapa *pekon*/tiyuh/kampung yang diketuai oleh *punyimbang tiyuh* bagi masyarakat hukum adat Lampung *pepadun*, dan diketuai oleh pemimpin adat *saibatin* bagi masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*. Kepala *marga* (*pasirah*) adalah pemimpin adat yang dipilih secara terbatas oleh para *punyimbang tiyuh* atau oleh para pemimpin adat *saibatin*. Namun tidak semua pemimpin adat *saibatin* di *marga* Way Lima (sekarang menjadi kecamatan Way Lima) mengakui kewujudan kepala *marga*. Ada sebahagian pemimpin adat *saibatin* yang masih mengakui dan bersekutu dengan pemimpin adat *saibatin* pada wilayah asal (berpegang kepada unsur geneologi). Sedangkan sebahagian yang lainnya mengakui kepala *marga* sebagai kepala adat (berpegang kepada sistem territorial).

Selepas Indonesia merdeka, pada tahun 1952 pemerintahan adat *marga* ini dibubarkan dan dibentuklah sistem pemerintahan negeri, dimana kepala negeri ini juga berasal daripada pemimpin adat dan bertugas dalam mengatur perkara adat. Pada tahun 1971/1972, pemerintahan negeri secara rasmi dibubarkan dan dengan adanya Undang-undang Nombor 10 tahun 1975 (tentang Pengaturan Pemerintahan Daerah) sistem pemerintahan tradisional dihapuskan di seluruh Indonesia. Pada tahun 1979 dengan UU No. 5 Tahun 1979, sistem pemerintahan Negeri diganti dengan sistem pemerintahan desa yang bersifat seragam (*uniformity*).

UU ini memberikan kekuasaan dan autoriti yang luas kepada kepala desa dan tidak mengakui kewujudan pemimpin adat dalam sistem pemerintahan desa sehingga tidak secara langsung kekuasaan mereka juga ikut tersingkirkan. Selain itu, dalam pembentukan desa, berdasarkan kepada luas dan jumlah penduduk, beberapa wilayah *pekon/kampung saibatin* digabung menjadi satu wilayah desa sehingga di dalam desa yang berkenaan didapati beberapa masyarakat hukum adat *saibatin* beserta beberapa pemimpin adat.

University of Malaya

BAB IV

MASYARAKAT HUKUM ADAT *SAIBATIN* DAN PEMERINTAHAN DESA DI DESA BANJAR NEGERI

4.1 Pengenalan

Pada bab ini, kajian ini akan membentang beberapa perkara yang berhubungkait dengan masyarakat hukum adat *saibatin* dan pemerintahan desa di desa Banjar Negeri. Perkara ini penting diperbincangkan di sini kerana di desa inilah penyelidikan ini dilakukan. Oleh itu, kajian ini memulakan penghuraian tentang gambaran desa Banjar Negeri, kemudian membincangkan tentang masyarakat hukum adat *saibatin* di desa tersebut (sejarah, macam-macam *saibatin*, sumber-sumber kekuasaan pemimpin adat). Terakhir, kajian ini akan menghuraikan tentang kepala desa yang terpilih daripada salah satu pemimpin adat, dan tentang struktur pemerintahan desa di desa Banjar Negeri.

4.2 Gambaran Umum Lokasi Penyelidikan

4.2.1 Kabupaten (*Regency*) Pesawaran

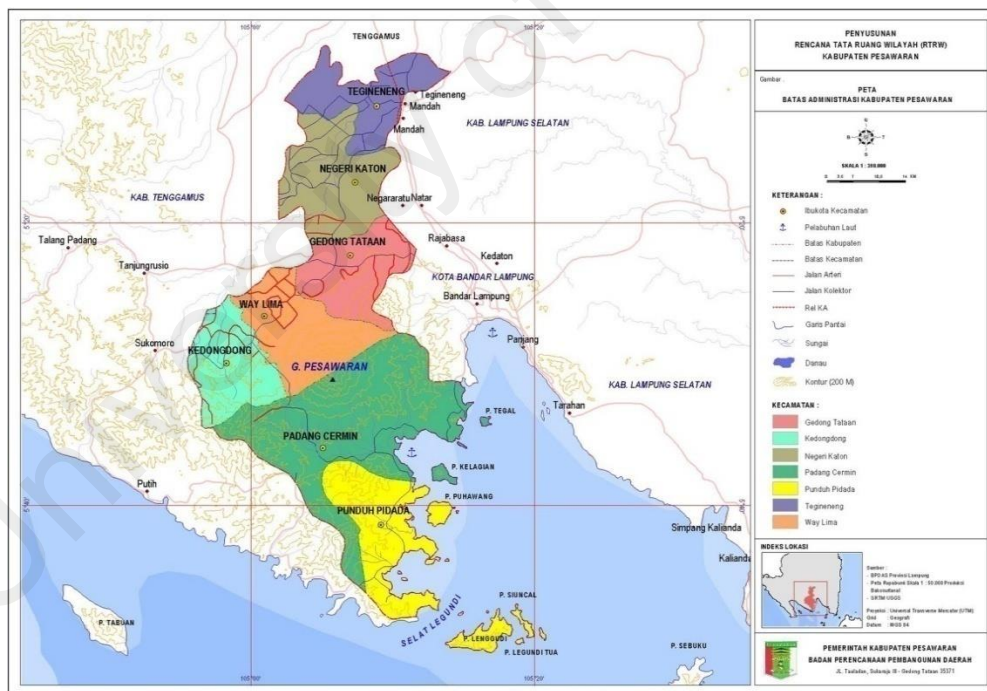
Kabupaten Pesawaran, adalah salah satu Kabupaten di Provinsi Lampung Indonesia, dibentuk pada tarikh 2 November 2007 berdasarkan kepada UU Nombor 33 Tahun 2007 tentang Pembentukan Kabupaten Pesawaran, Semula Kabupaten ini merupakan bahagian daripada kabupaten Lampung Selatan. Kabupaten Pesawaran memiliki luas wilayah 1,173,77 km² atau 117,377 Ha dengan batas-batas seperti berikut: Sebelah utara berbatasan dengan kabupaten Lampung Tengah. Sebelah Selatan berbatasan dengan kabupaten Tanggamus. Sebelah timur berbatasan dengan Bandar Lampung. Sebelah barat berbatasan dengan kabupaten Pringsewu (Sulistiyowati 2013: 7)

Berdasarkan kepada UU yang sama iaitu UU No. 33 Tahun 2007, kabupaten Pesawaran terdiri daripada tujuh wilayah kecamatan iaitu: (1) Gedung Tataan, (2)

Kedondong, (3) Negeri Katon, (4) Padang Cermin, (5) Punduh Pidada, (6) Tegineneng, (7) Way Lima. Namun pada masa ini wilayah kecamatan bertambah dua, yaitu kecamatan Waykilau pecahan dari kecamatan Kedondong, dan kecamatan Margapunduh pecahan dari kecamatan Punduh Pidada. Sedangkan letak masing-masing kecamatan tersebut dapat dilihat pada Rajah 4.1 di bawah.

Penduduk Kabupaten Pesawaran, berdasarkan kepada data Penduduk 2012, berjumlah 569,769 orang. Daripada jumlah penduduk tersebut, penyebaran penduduk Kabupaten Pesawaran masih banyak bertumpu di Kecamatan Padang Cermin yakni berjumlah 127,424 orang kemudian diikuti oleh Kecamatan Gedong Tataan berjumlah 120,849 orang. Sementara Kecamatan Way Lima memiliki jumlah penduduk terendah berjumlah 47,270 orang (Sulistyowati 2013: 37).

Rajah 4.1 Peta Kabupaten Pesawaran



Sumber: <http://puncakpesawaran.blogspot.my/2013/05/peta-kabupaten-pesawaran.html>
(Dicapai pada 28 Februari 2014).

Dengan luas wilayah Kabupaten Pesawaran sekitar 1,173,77 km² dan dengan jumlah penduduk 569, 769 orang, maka rata-rata tahap kepadatan penduduk kabupaten Pesawaran pada tahun 2012 adalah sebanyak 347 orang/km². Kecamatan yang paling

tinggi tahap kepadatan penduduknya adalah Kecamatan Gedong Tataan yakni sebanyak 930 orang/km² sedangkan yang paling rendah adalah Kecamatan Punduh Pidada yakni sebanyak 112 orang/km² (Sulistyowati 2013: 38).

Daripada jumlah penduduk di atas, sebahagian besar memeluk agama Islam 382,555 orang, kemudian menyusul berturut-turut agama Kristen Protestan 7,373 orang, agama Katolik 6,608 orang, agama Budha 5,516 orang dan agama Hindu berjumlah 5,462 orang (Sulistyowati 2013: 44). Sedangkan kehidupan umat beragama pada kabupaten Pesawaran, sesuai dengan pengamatan pengkaji, berjalan dengan baik dimana toleransi dan sikap menghargai sangat tinggi. Masyarakat kabupaten Pesawaran yang sebahagian besar beragama Islam boleh berdampingan dengan umat beragama lainnya.

Sebagaimana dimaklumkan pada Bab III bahawa masyarakat hukum adat Lampung terbahagi ke dalam dua kumpulan adat, iaitu masyarakat hukum adat Lampung *pepadun* dan masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*, maka penyebaran kedua-kedua kumpulan tersebut pada masing-masing kecamatan dalam kabupaten Pesawaran adalah seperti berikut:

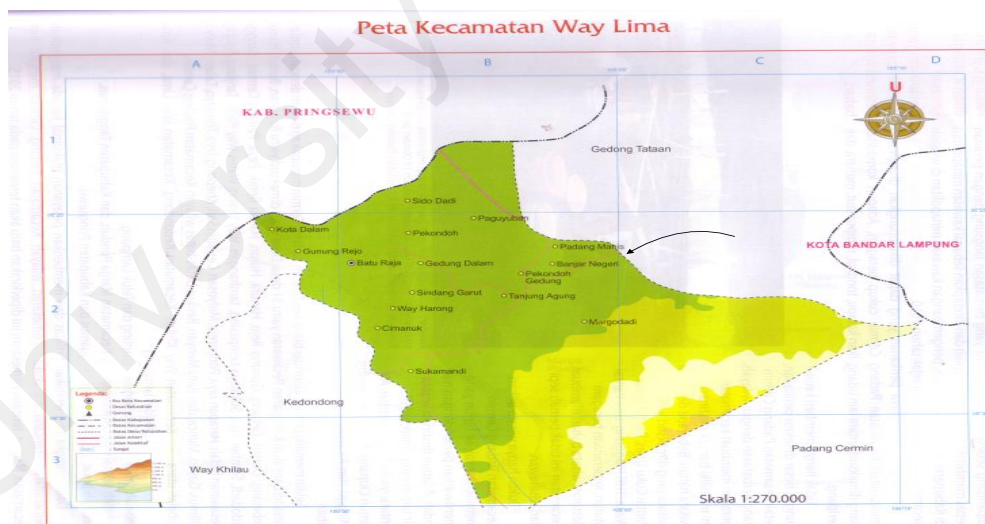
1. Kecamatan Gedong Tataan dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *pepadun*
2. Kecamatan Kedondong dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*,
3. Kecamatan Negeri Katon dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *pepadun*
4. Kecamatan Padang Cermin dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*
5. Kecamatan Punduh Pidada dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*
6. Kecamatan Tegineneng dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *pepadun*

7. Kecamatan Way Lima dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*
8. Kecamatan Way Khilau dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*
9. Kecamatan Margapunduh dihuni oleh masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*

4.2.2 Kecamatan (*District*) Way Lima

Kecamatan Way Lima terbentuk secara muktamad pada tahun 2001 dan sebelumnya merupakan bahagian daripada wilayah kecamatan Kedondong. Sesuai dengan Rajah 4.2 bahawa batas wilayah kecamatan ini adalah seperti berikut. Sebelah utara berbatasan dengan wilayah kecamatan Gading Rejo (kabupaten Pringsewu), sebelah selatan berbatasan dengan wilayah kecamatan Padang Cermin, sebelah barat berbatasan dengan wilayah kecamatan Kedondong, dan sebelah timur berbatasan dengan wilayah kecamatan Gedong Tataan.

Rajah 4.2 Peta Kecamatan Way Lima



Sumber: Sulistyowati (2013: 15)

Kecamatan Way lima pada tahun 2011 memiliki 16 desa dengan jumlah penduduk sebanyak 41,219 orang. Sedangkan nama-nama desa dan penyebaran penduduk pada masing-masing desa dapat dilihat pada 4.1 seperti berikut.

Jadual 4.1: Nama-Nama Desa dan Jumlah Penduduk Menurut Jenis Kelamin Tahun 2011

No.	Desa	Kepala Keluarga	Lelaki	Perempuan	Jumlah
1	Batu Raja	556	806	762	1,568
2	Padang Manis	485	1,178	902	2,080
3	Banjar Negeri	688	1,345	1,339	2,684
4	Sidodadi	1,171	2,096	1,924	1,799
5	Pekondoh	383	807	797	1,604
6	Pekondoh Gedung	273	793	791	1,584
7	Kuta Dalam	868	1,079	943	2,022
8	Tanjung Agung	886	1,983	1,729	3,712
9	Gedung Dalam	345	823	787	1,610
10	Sindang Garut	818	1,194	1,048	2,242
11	Way Harong	1,494	2,473	2,643	5,116
12	Gunung Rejo	627	1,314	1,257	2,571
13	Margodadi	457	1,770	1,625	3,395
14	Cimanuk	698	1,556	1,441	2,997
15	Sukamandi	410	866	790	1,656
16	Paguyuban	463	831	1,071	1,902
Jumlah		10,769	21,231	19,988	41,219

Sumber: Pejabat Kecamatan Way Lima, 2011 (Bulan Mei)

Penduduk kecamatan Way Lima memiliki beberapa macam mata pencarian. Secara keseluruhan, mata pencarian tersebut terbahagi ke dalam empat macam secara dominan, iaitu petani, pegawai pemerintah, wiraswasta (*entrepreneur*), dan buruh. Adapun jumlah masing-masing mata pencarian tersebut dapat dilihat pada Jadual 4.2 seperti berikut:

Jadual 4.2: Mata Pencarian Penduduk Kecamatan Way Lima Tahun 2011

No	Mata Pencarian	Jumlah %	Ket
1	Petani	70 Peratus	
2	Pegawai Pemerintah	15 Peratus	
3	Wiraswasta	10 Peratus	
4	Buruh	5 peratus	

Sumber: Pejabat Kecamatan Way Lima, 2011 (Bulan Mei).

Desa-desa pada Jadual 4.1 tersebut bukan semuanya merupakan desa masyarakat hukum Lampung adat *saibatin*. Desa-desa yang termasuk desa masyarakat hukum adat *saibatin* adalah desa Batu Raja, Padang Manis, Banjar Negeri, Pekondoh, Pekondoh

Gedung, Kuta Dalam, Tanjung Agung, dan desa Gedung Dalam. Desa-desa penduduk pendatang adalah desa Sidodadi, Sindang Garut, Way Harong, Gunung Rejo, Margodadi, Cimanuk, Sukamandi, dan Paguyuban. Adapun jumlah masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* di masing-masing desa dapat juga dilihat pada Jadual 4.3 adalah seperti berikut.

Jadual 4.3: Masyarakat Hukum Adat *Saibatin* pada Masing-Masing Desa di Kecamatan Way Lima

No.	Desa	Jumlah Masyarakat hukum adat <i>Saibatin</i>
1.	Batu Raja	2
2.	Padang Manis	2
3.	Banjar Negeri	5
4.	Sidodadi	-
5.	Pekondoh	1
6	Pekondoh Gedung	1
7	Kuta Dalam	2
8	Tanjung Agung	1
9	Gedung Dalam	1
10	Sindang Garut	-
11	Way Harong	
12	Gunung Rejo	-
13	Margodadi	-
14	Cimanuk	-
15	Sukamandi	-
16	Paguyuban	-
Jumlah		15

Sumber: Pejabat Kecamatan Way Lima, 2011.

4.2.3 Desa Banjar Negeri

Sesuai dengan data desa Banjar Negeri pada tahun 2011, desa Banjar Negeri memiliki luas wilayah 2,302 Ha dengan perincian sebagai berikut. 240 Ha sebagai lahan persawahan, 850 Ha sebagai lahan pertanian/perkebunan, 114 Ha sebagai tempat pemukiman, dan 1,098 Ha sebagai kawasan hutan milik negara. Batas wilayah desa Banjar Negeri adalah seperti berikut. Sebelah utara berbatasan dengan wilayah kawasan hutan milik Negara, sebelah selatan berbatasan dengan wilayah desa Sidodadi, sebelah

barat berbatasan dengan wilayah desa Pekondoh Gedung, dan sebelah Timur berbatasan wilayah desa Padang Manis (Monografi Desa Banjar Negeri, 2011).

Desa Banjar Negeri terbahagi ke dalam enam dusun, iaitu dusun Banjar Negeri, dusun Suka Bumi, dusun Way Laga, dusun Sugi Waras, dusun Jimbangan, dan dusun Cikopi. Sedangkan jumlah penduduk desa Banjar Negeri, sebagaimana dalam Jadual 4.1 di atas, sebanyak 2,684 orang: lelaki 1,345 orang dan perempuan 1,339 orang. Jumlah penduduk untuk masing-masing dusun seperti berikut. Dusun Suka Bumi 260 orang, dusun Banjar Negeri 585 orang, dusun Cikopi dan dusun Way Laga 679 orang, Sugi Waras 860 orang, dan dusun jimbangan 300 orang (Monografi Desa Banjar Negeri, 2011).

Penduduk desa Banjar Negeri memiliki beberapa macam mata pencarian, secara keseluruhan, mata pencarian tersebut terbahagi ke dalam empat macam secara dominan, iaitu petani 60 peratus, pegawai pemerintah 10 peratus, wiraswasta 20 peratus, dan buruh 10 peratus. Adapun tahap pendidikan masyarakat desa Banjar Negeri adalah seperti berikut. Sekolah Dasar 20 peratus, Sekolah Menengah Pertama 30 peratus, Sekolah Menengah Atas 35 peratus, dan Perguruan Tinggi 15 peratus (Monografi Desa Banjar Negeri, 2011).

Sesuai dengan Jadual 4.4, desa Banjar Negeri memiliki lima masyarakat hukum adat *saibatin*, iaitu seperti berikut. *Saibatin* Suka Bumi, *saibatin* Banjar Negeri, *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai, *saibatin* Sri Agung. Wilayah masing-masing *saibatin* tersebut berada dalam 3 dusun daripada 6 dusun di atas. *Saibatin* Suka Bumi berada di dusun Suka Bumi, *saibatin* Banjar Negeri berada di dusun Banjar Negeri, *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai, dan *saibatin* Sri Agung berada dalam dusun Way Laga (Jadual 4.4).

Jadual 4.4: Nama-Nama *Saibatin* di Desa Banjar Negeri

Desa	Nama <i>Saibatin</i>	Dalam Dusun
Banjar Negeri	<i>saibatin</i> Suka Bumi	Dusun Suka Bumi
	<i>saibatin</i> Banjar Negeri	Dusun Banjar Negeri
	<i>saibatin</i> Suka Bandung	Dusun Way Laga
	<i>saibatin</i> Pekon Ampai	Dusun Way Laga
	<i>saibatin</i> Sri Agung	Dusun Way Laga

Sumber: Monografi Desa Banjar Negeri, 2011.

4.3 Masyarakat Hukum Lampung Adat *Saibatin* di Desa Banjar Negeri

4.3.1 Sejarah Masyarakat Hukum Adat Lampung *Saibatin* di Kecamatan Way Lima

Sejarah masyarakat hukum adat *saibatin* di desa Banjar Negeri tidak boleh terlepas daripada sejarah masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* yang lain yang ada di wilayah kecamatan Way Lima. Sebagaimana dimaklumkan pada Jadual 4.3 di atas bahawa ada lima belas masyarakat hukum adat yang ada di wilayah kecamatan ini. Mereka bukanlah penduduk asal daripada wilayah ini melainkan datang daripada wilayah pesisir Cukuh Balak dan Kelumbayan.

Sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab III bahawa wilayah Cukuh Balak meliputi wilayah Limau, Badak, Putih, dan Pertiwi. Sehingga semua masyarakat hukum adat yang bermukim pada kecamatan Way Lima datang daripada salah satu wilayah tersebut. Oleh itu, menurut pendapat Subiyakto (Temubual: 25 Februari 2012) ada pendapat yang mengatakan bahawa nama “Way Lima” berasal daripada kata “buai lima.” *Buai* memiliki erti “keturunan” dan Lima menunjukkan bahawa masyarakat hukum adat *saibatin* di wilayah Way Lima berasal daripada lima wilayah di atas tersebut. Masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* yang ada di desa Banjar Negeri berasal daripada wilayah Limau.

Menurut Subiyakto (Temubual: 25 Februari 2012), perpindahan masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* daripada Limau, Badak, Putih, Pertiwi, dan wilayah Kelumbayan ke wilayah Way lima disebabkan oleh beberapa hal. Antara sebab-sebab

itu adalah, pertama, telah terjadi letusan gunung Krakatau pada tahun 1883 yang menyebabkan tsunami dan abu tebal yang menyelimuti daerah permukiman dan pertanian di wilayah Cukuh Balak dan Kelumbayan. Sehingga banyak penduduk yang pindah ke pedalaman membuka pemukiman baru, antaranya ke wilayah Way Lima. Sebab kedua, adanya pembinaan jalan raya yang melintasi wilayah Way Lima kerana Belanda membuka lahan perkebunan di wilayah tersebut.

4.3.2 *Saibatin* di Desa Banjar Negeri

Sebagaimana telah diuraikan dalam Bab III bahawa *saibatin* adalah suatu masyarakat hukum adat yang mampu bersatu dengan kesatuan hati dalam hal menegakkan dan menjalankan pemerintahan adat sesuai dengan ketentuan adat yang telah ada daripada nenek moyang mereka. *Saibatin* ini juga boleh dikatakan sebagai klen kecil yang bersifat definitif.

Menurut Koentjaraningrat (1990: 115), sesuatu klen kecil yang mempunyai sifat demikian memiliki beberapa ciri. Antaranya adalah klen tersebut mempunyai anggota masih relatif sedikit, masih saling kenal-mengenal dan hubungan antara mereka berdasarkan kepada keturunan yang jelas. Di samping itu, klen juga mempunyai sesuatu sistem norma yang mengatur tingkah laku para anggotanya dan mempunyai sistem hak dan kewajiban bagi anggota kumpulan terhadap sejumlah harta produktif dan harta pusaka lainnya, serta mempunyai rasa keperibadian kumpulan yang dirasakan oleh semua anggota. Para anggota sesering mungkin melakukan aktiviti berkumpul atau bersidang. Demikianlah beberapa ciri dalam klen kecil yang dikatakan bersifat definitif. Kalau dikaji lebih lanjut, nampaknya *saibatin* juga mempunyai beberapa ciri di atas.

Sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab III juga bahawa *saibatin* merupakan klen kecil terdiri daripada seseorang pemimpin adat, dikenali sebagai *punyimbang saibatin* (pemimpin adat *saibatin*), dan beberapa keluarga luas atau gabungan daripada

beberapa keluarga luas, dikenali sebagai *suku*. Macam-macam *suku* dalam *saibatin* adalah seperti berikut. (1) *Suku kanan I (pampang balak)*, (2) *suku kiri I (pengepik)*, (3) *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)*, (4) *suku kiri II (pengapik)*, (5) *suku kiri seterusnya*, (6) *suku tumpang*, (7) *suku tanjakh*, (8) *panggobok* atau *penggewok*, (9) *lamban lunik*.

Begitu juga telah dimaklumkan pada Bab III bahawa jumlah *suku* di atas tidaklah semuanya harus ada dalam *saibatin*. Jika ada *saibatin* yang belum memenuhi syarat-syarat tertentu,¹ *saibatin* tersebut minimal memiliki enam *suku*, iaitu (1) *suku kanan I (pampang balak)*, (2) *suku kiri I (pengepik)*, (3) *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)*, (4) *suku kiri II (pengapik)*, (5) *panggobok* atau *penggewok*, (6) *lamban lunik*. Dimaklumkan juga pada Bab III bahawa sebahagian masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* di wilayah Way Lima berpandangan bahawa *suku kiri II* tidak harus ada, sedangkan sebahagian berpandangan sebaliknya iaitu *suku kiri II* harus ada. Namun semua masyarakat hukum adat *saibatin* tersebut sepakat bahawa *suku tanjakh*, *suku tumpang/suku kiri III* tidak harus ada dalam *saibatin* kecuali *saibatin* yang berkenaan telah memiliki jumlah anggota yang banyak sehingga boleh membentuk *suku-suku* tersebut.

Pada Bab III juga telah dimaklumkan bahawa masing-masing *suku* di atas mempunyai pemimpin yang dikenali sebagai *punyimbang suku* (pemimpin adat *suku*). Mereka boleh dikenali sebagai *jakhagan/jukhagan suku*. *Jakhagan/jukhagan* berasal daripada kata “*jakhu*”, yang bererti “*tukang/pakar*” dan “*ganggan*” yang berarti “*memperbaiki/mengatur*.” *Jakhagan/jukhagan* adalah orang yang memimpin dan mengatur urusan para anggota kerabatnya sesuai dengan adat-istiadat yang berlaku. Sebagaimana telah dihuraikan juga pada Bab III, masing-masing pemimpin adat *suku* mempunyai nama yang berbeza-beza. (1) Pemimpin adat *suku kanan I (pampang balak)*

¹ *Saibatin* yang berkenaan belum mempunyai, antaranya,, jumlah anggota yang cukup dan gelar-gelar pemimpin yang akan menduduki posisi *suku* tersebut belum sampai pada gelar yang ditentukan..

dikenali sebagai *suku*, (2) Pemimpin adat *suku kiri I (pengepik)* dikenali sebagai *jakhu suku*, (3) pemimpin adat *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)* dikenali sebagai *paku sakha*, (4) pemimpin adat *suku kiri II (pengapik)* dikenali sebagai *suku pandia*, (5) selanjutnya pemimpin sebagai *panggobok/penggewok* dikenali sebagai *panggobok/penggewok* dan (6) pemimpin *Lamban Lunik* juga dikenali sebagai *punyimbang lamban lunik*.

Menurut Arifin (2000: 16-23) Pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku* mempunyai hubungan kekerabatan iaitu nenek moyang mereka mempunyai hubungan darah secara *patrilineal* dan nenek moyang pemimpin adat *saibatin* berkedudukan lebih tua. Sedangkan pemimpin adat *suku tumpang* tidak mempunyai hubungan darah dengan pemimpin adat *saibatin* melainkan mereka berasal daripada keturunan orang lain dan menetap di dalam pekan/kampung *saibatin* yang berkenaan sehingga menjadi saudara. Masyarakat hukum adat lampung secara am mengenal orang lain sebagai saudara (*angkonan/ muakhi*). Oleh itu, masyarakat hukum adat *saibatin* sangat menerima orang lain menjadi saudara, sesuai dengan pepatah “*bacak angkon jak totokh.*” Maksudnya adalah lebih baik persaudaraan kerana kebaikan daripada saudara sedarah tetapi merosak. Adapun pemimpin adat *suku tanjakh* mempunyai hubungan darah dengan pemimpin adat *saibatin* namun ia telah memiliki kampung/*pekon* sendiri secara autonom dan masih tetap dibawah kekuasaan pemimpin adat *saibatin* yang berkenaan (Arifin 2000: 16-23).

Sesuai dengan data pada Jadual 4.4 di atas bahawa macam-macam *Saibatin* yang ada di desa Banjar Negeri adalah *saibatin* Banjar Negeri, *saibatin* Pekon Ampai, *saibatin* Suka Bandung, dan *saibatin* Suka Bumi, dan *saibatin* Sri Agung. Adapun pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku* untuk masing-masing *saibatin* di atas dapat dilihat pada Jadual 4.5 seperti berikut.

Jadual 4.5: Nama-Nama Pemimpin Adat *Saibatin* dan Pemimpin Adat *Suku* di Desa Banjar Negeri

A. *Saibatin* Banjar Negeri

No	Pemimpin Adat	Nama	Pekerjaan
1	<i>Saibatin</i>	Maha Indra	Petani
2	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>	Alpin Rusli	Petani
3	<i>suku kiri I (pengepik)</i>	Heri Yurizal Effendi	Kepala Desa
4	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>	Azwar Yasin	Petani
5	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>	Haris	Petani
6	<i>Suku tumpang</i>	-	-
7	<i>Suku tanjakh</i>	Yuris Munir	Petani
		Sulpan	Petani
8	<i>Panggobok atau penggewok</i>	Firman Rusli	Pegawai Pemerintah
9	<i>Lamban lunak</i>	Abdul Karim	Petani

Sumber: Humaidi (Gelar Minak Sempukhna).

B. *Saibatin* Suka Bumi

No	Pemimpin Adat	Nama	Pekerjaan
1	<i>Saibatin</i>	Bahsan M. Nuri	Pegawai Pemerintah
2	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>	Azhar Ramli	Pegawai Pemerintah
3	<i>Suku kiri I (pengepik)</i>	Nahdori Rohmat	Wiraswasta
4	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>	Sofyan Harun	Petani
5	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>	Ramli Abdullah	Petani
6	<i>Suku tumpang</i>	-	-
7	<i>Suku tanjakh</i>	Rusli Syamsuddin	Pegawai Pemerintah
		Burhanuddin	Wiraswasta
8	<i>Panggobok atau Penggewok</i>	Hanafi Anwar	Wiraswasta
9	<i>Lamban lunak</i>	Hepni Marzuki	Petani

Sumber: Nabhan (Gelar Minak Setiawan).

C. *Saibatin* Pekon Ampai

No	Pemimpin Adat	Nama	Pekerjaan
1	<i>Saibatin</i>	Baijuri Rasyid	Pegawai Pemerintah
2	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>	Arifal Jauhari	Petani
3	<i>Suku kiri I (pengepik)</i>	Ahdori	Pegawai Pemerintah
4	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>	Efendi Nur	Wiraswasta
5	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>	-	-
6	<i>Suku tumpang</i>	-	-

7	<i>Suku tanjakh</i>	Apit Wirawan Firdaus	Pegawai Pemerintah
8	<i>Panggobok</i> atau <i>Penggewok</i>	Nurhanna	Wiraswasta
9	<i>Lamban lunik</i>	Agus Nurmawan	Petani

Sumber: Apit Wirawan Firdaus (Gelar Khaja Surya Makhga).

D. Saibatin Sri Agung

No	Pemimpin Adat	Nama	Pekerjaan
1	<i>Saibatin</i>	M. Iqbal	Pegawai Pemerintah
2	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>	Bunyana	Petani
3	<i>Suku kiri I (pengepik)</i>	Irham Solehan	Petani
4	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>	Abu Hurairah	Wiraswasta
5	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>	Mustapa	Wiraswasta
6	<i>Suku tumpang</i>	-	-
7	<i>Suku tanjakh</i>	-	-
8	<i>Panggobok</i> atau <i>Penggewok</i>	Sukrillah Hasri	Wiraswasta
9	<i>Lamban lunik</i>	Maylani	Petani

Sumber: M. Nur Kadir (Gelar Pengucap).

E. Saibatin Suka Bandung

No	Pemimpin Adat	Nama	Pekerjaan
1	<i>Saibatin</i>	Edi Aprizal	Petani
2	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>	Syafi'i	Petani
3	<i>Suku kiri I (pengepik)</i>	Ahyani	Petani
4	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>	Basri	Petani
5	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>	Khairullah	Pegawai Pemerintah
6	<i>Suku tumpang</i>	-	-
7	<i>Suku tanjakh</i>	-	-
8	<i>Panggobok</i> atau <i>Penggewok</i>	Abdul Roni	Petani
9	<i>Lamban lunik</i>	M. Yusuf	Petani

Sumber: R. Hannan (Gelar Langguk Batin).

4.4 Sumber-Sumber Kekuasaan

4.4.1 Kekuasaan Pemimpin Adat

Sebagaimana telah diperbincangkan pada Bab I dan II bahwa Koenjaraningrat (1990: 184-194) telah membahagi pemimpin adat, berdasarkan kepada kekuasaan yang dimiliki, menjadi empat macam. Pertama, pemimpin kadangkala, pemimpin terhad, pemimpin mencakup, dan terakhir adalah pemimpin pucuk (*paramount chief*).

Pemimpin kadangkala adalah pemimpin yang biasanya terdapat pada masyarakat berburu dan menternak. Kekuasaannya tidak selalu ada hanya pada masa-masa diperlukan, yakni jika ada perkara yang harus diselesaikan (Koentjaraningrat 1990: 181, 184). Pemimpin terhad iaitu pemimpin yang memiliki kekuasaan terhad yang berdasarkan kepada keturunan atau kepada kepakaran tertentu. Kekuasaan dimaksud boleh berupa memutuskan perkara-perkara yang berhubungkait dengan pertengkaran, peperangan, memimpin upacara-uparaca, memberikan nasihat dan saran, mengatur urusan perkahwinan, atau lain-lain. Keputusan yang dibuat oleh pemimpin tersebut sama ada mempunyai daya kekuatan hukum ataupun tidak (Koentjaraningrat 1990: 187).

Selanjutnya adalah pemimpin mencakup, sebagai istilah yang digunakan oleh Koentjaraningrat (1990: 191) bahawa pemimpin semacam ini biasanya banyak terdapat pada masyarakat hukum adat yang bercucuk tanam yang menetap. Pemimpin mencakup boleh sahaja berupa pemimpin secara individu atau secara kolektif, badan atau institusi. Kekuasaan pemimpin mencakup adalah mengatur sebahagian besar urusan kehidupan masyarakat yang berkenaan. Pemimpin mencakup ini juga boleh dikenali sebagai pemimpin yang bersifat tetap kerana berasal daripada kumpulan kekerabatan yang berada pada lapisan atas, biasanya berasal daripada keturunan yang pertama membuka kawasan yang berkenaan. Sistem pergantian pimpinan yang mencakup ini boleh dilakukan menurut sistem keturunan yang berlaku (*patrilineal, matrilineal, bilineal, ambilineal*) atau menurut cara-cara yang lainnya seperti melalui pemilihan langsung oleh anggota masyarakat yang berkenaan atau oleh badan tertentu. Namun menurut Koentjaraningrat, majoriti pemimpin yang terpilih memang berasal daripada kumpulan kekerabatan yang berada pada lapisan sosial yang atas dalam masyarakat yang berkenaan (Koentjaraningrat 1990: 191).

Terakhir adalah pemimpin pucuk. Pemimpin ini biasanya menguasai lebih daripada satu komuniti kecil sehingga wilayahnya boleh mencakup beberapa kawasan (desa atau kampung). Secara am, kekuasaan pemimpin pucuk sama dengan pemimpin mencakup namun ia memiliki wilayah kekuasaan yang lebih luas. Sehingga kekuasaan pemimpin pucuk dibahagikan kepada pembantu-pembantunya dalam sesuatu sistem pentadbiran tetapi kekuasaan penuh tetap di tangan pemimpin pucuk (Koentjaraningrat 1990: 193).

Berdasarkan pandangan Koentjaraningrat di atas, pada awalnya, pemimpin adat *saibatin* pada masyarakat hukum adat *saibatin* boleh dikatakan sebagai seseorang pemimpin yang mempunyai kekuasaan mencakup kerana ia memimpin pada masyarakat hukum adat yang bercucuk tanam secara menetap dan mengatur sebahagian besar urusan kehidupan masyarakat yang berkenaan. Namun kerana ada kekuasaan negara (kekuasaan kepala desa), kekuasaan pemimpin adat ini menjadi terbatas, iaitu dalam hal perkahwinan dan dalam beberapa acara adat sahaja.

Pada Bab III telah diuraikan bahawa pemimpin adat ini juga boleh dikenali sebagai pemimpin yang bersifat tetap kerana kekuasaan yang dimiliki didapati secara turun-temurun menurut garis keturunan lelaki (*patrilineal*) dan tidak boleh dilanjutkan oleh orang lain yang tidak mempunyai keterkaitan darah yang jelas. Menurut garis keturunan lelaki dimaksudkan bahawa hak waris kekuasaan pemimpin adat turun kepada anak lelaki yang tertua. Jadi bagi pemimpin adat *saibatin* yang memiliki istri lebih daripada satu dan masing-masing menurunkan beberapa anak lelaki, maka yang berhak untuk menjadi pemimpin adat *saibatin* kemudian adalah anak lelaki tertua daripada istri yang berstatus sebagai permaisuri.

Namun prinsip keturunan *patrilineal* dalam masyarakat hukum adat *saibatin* tidaklah dipegang secara ketat. Hal ini nampak ketika pemimpin adat yang berkenaan tidak memiliki anak lelaki tetapi hanya memiliki anak perempuan sahaja. Sebagaimana

yang telah diperbincangkan pada Bab III, bagi pemimpin adat yang demikian itu, menurut ketentuan adat Lampung *saibatin*, diperbolehkan anak perempuan tersebut dikahwinkan dengan seseorang lelaki (sama ada daripada kalangan kerabat atau di luar kerabat) dalam bentuk perkahwinan *semanda* (perempuan mengambil lelaki). Sehingga si suami tersebut boleh mewarisi kekuasaan bapa mertuanya dan meneruskan kepimpinan adat. Namun bentuk perkahwinan tersebut boleh dilakukan selepas adanya persetujuan daripada para pemimpin adat *suku*. Bahkan pada masa yang lalu dikatakan bahawa para pemimpin adat *suku* sebaiknya yang mencari dan memilih calon suami untuk anak perempuan daripada pemimpin adat mereka.

Pada Bab III juga telah dihuraikan bahawa bagi pemimpin adat yang tidak mempunyai keturunan, maka, pada amnya, para pemimpin adat *suku* memintanya untuk kahwin kembali dengan seseorang perempuan yang telah disepakati oleh para pemimpin adat *suku* tersebut sehingga mempunyai keturunan. Kalau tidak, kekuasaannya sebagai pemimpin adat akan jatuh kepada seseorang yang mempunyai hubungan darah yang paling dekat dengannya menurut garis keturunan *patrilineal*.

Pada Bab III telah dihuraikan bahawa seseorang menjadi pemimpin adat *saibatin*, menurut ketentuan adat, melalui tiga cara iaitu dengan cara membuka sesuatu kampung/*pekon* untuk tempat tinggal, cara kedua adalah “angkat nama” dan cara ketiga adalah kekuasaan itu diberikan oleh sultan Banten. Para pemimpin adat *saibatin* yang memperoleh kekuasaan dengan cara pertama, iaitu sebagai orang yang telah membuka sesuatu kawasan pertama kali untuk dijadikan kampung/*pekon* bagi seluruh anggota kerabatnya, mempunyai hak mengatur atas kampung/*pekon* tersebut lebih besar daripada orang-orang yang datang kemudian. Sehingga ia tidak secara langsung telah mempunyai kekuasaan lebih besar daripada orang-orang lain. Selanjutnya, kekuasaan itu kemudian diinternalisasikan oleh adat sehingga orang tersebut berikutan keturunannya masuk ke dalam golongan bangsawan (memimpin) dalam lapisan sosial dalam

masyarakat yang berkenaan. Pemimpin adat di desa Banjar Negeri yang telah memperoleh kekuasaan dengan cara ini, menurut Hasanuddin (Temubual: 16 Januari 2012)² adalah pemimpin adat *saibatin* Banjar Negeri (tahun 1886), pemimpin adat *saibatin* Suka Bumi (tahun 1895), dan pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung (tahun 1899).

Cara kedua, sebagaimana telah diuraikan juga pada Bab III, para pemimpin Lampung adat *saibatin* memperoleh kekuasaan melalui cara “angkat nama”. Angkat nama adalah aktiviti adat untuk membentuk masyarakat hukum adat *saibatin* yang baharu kerana telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh adat. Pemimpin adat *saibatin* yang baharu tersebut boleh sahaja daripada pemimpin adat *suku kanan I* (*pampang balak*), pemimpin adat *suku kanan II* (*penetop embor*), dan pemimpin adat *suku tanjakh*. Oleh adat diberikan hak kepada salah satu daripada pemimpin adat *suku* tersebut membentuk *saibatin* baharu sehingga ia menjadi pemimpin adat *saibatin* kerana ia telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh adat.

Sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab III bahawa syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, pemimpin adat *suku* yang berkenaan telah bergelar *khaja* dan sudah mempunyai anggota yang cukup untuk mendirikan *saibatin* yang baharu. Kedua, pemimpin adat tersebut telah mempunyai kawasan adat (*pekon/kampung*) sendiri. Bahkan ada yang mensyaratkan adanya musholla/masjid, tempat pemakaman, jalan, sawah dan ladang di dalam kawasan tersebut. Ketiga, Pemimpin adat *saibatin* yang lama dan pemimpin adat *bandakh* (pemimpin persekutuan para pemimpin adat *saibatin*), berikut para pemimpin adat *saibatin* lainnya dalam persekutuan (*kebandakhan*) tersebut telah memberikan persetujuan terhadap pemimpin adat *suku* tersebut untuk membentuk *saibatin* yang baharu. Syarat terakhir adalah

² Hasanuddin adalah salah satu pemimpin adat *suku saibatin* Banjar Negeri dan merupakan bapa daripada Heri Yurizal Efendi (Kepala Desa Banjar Negeri).

pemimpin adat *suku* tersebut mampu membayar macam-macam biaya yang telah ditentukan oleh adat.

Selepas terbentuknya *saibatin* yang baharu, pemimpin adat *suku* tersebut menjadi pemimpin adat *saibatin* dan kerabat-kerabatnya akan menjadi pemimpin-pemimpin adat *suku* sesuai dengan jauh-dekatnya hubungan darah dengan pemimpin adat yang baharu tersebut. Para pemimpin adat *saibatin* di desa Banjar Negeri yang memperoleh kekuasaan melalui cara angkat nama adalah pemimpin adat *saibatin* Pekon Ampai pada tahun 1962 dan pemimpin adat *saibatin* Sri Agung pada tahun 1967 (Hasanuddin, Temubual: 16 Januari 2012).

Sedangkan para pemimpin adat *saibatin* yang memperoleh kekuasaan dengan cara yang ketiga, iaitu kekuasaan diberikan oleh Sultan Banten tidak didapati pada *saibatin* di desa Banjar Negeri.

Sesuai dengan huraian di atas, ini sangat nampak bahawa *saibatin* banjar Negeri merupakan *saibatin* yang pertama yang ada di desa Banjar Negeri. Oleh itu, nama desa (Banjar Negeri) mempunyai nama yang sama dengan nama *saibatin* tersebut.

4.4.2 Sumber-Sumber Kekuasaan: Sumber Daya Autoritatif

Walaupun kekuasaan pemimpin adat bersifat terbatas, iaitu dalam hal perkahwinan dan dalam beberapa acara adat sahaja, ia nampaknya masih mempunyai sumber daya autoritatif. Secara tradisional, sumber daya autoritatif itu ditandai, antaranya, oleh pemilikan benda-benda pusaka, gelar, dan banyaknya jumlah anggota. Sebagaimana telah dikatakan dalam Bab III bahawa benda-benda pusaka merupakan lambang kekuasaan yang rasmi berupa tombak, keris, gong, pakaian adat, rumah dan sebagainya. Dengan adanya benda-benda pusaka tersebut, kekuasaan pemimpin boleh terwujud, dan boleh meningkatkan pengaruh mereka terhadap para anggota *saibatin*, sedangkan pada sisi yang lain, para anggota tersebut berkewajiban untuk mematuhi pemimpin adat yang

berkenaan. Adapun benda-benda pusaka daripada beberapa *saibatin* di desa Banjar Negeri, iaitu daripada *saibatin* Banjar Negeri dan *saibatin* Suka Bandung, adalah seperti berikut.

Hasanuddin (Temubual: 16 Januari 2012) menuturkan bahawa *saibatin* Banjar Negeri memiliki benda-benda pusaka, antaranya adalah *ikat pujuk* (mahkota bagi lelaki), *talam bekaki* (tempat makan yang terbuat daripada kuningan dan digunakan untuk kaum bangsawan makan dalam acara adat), pedang sebagai senjata untuk mempertahankan diri yang dimiliki secara turun temurun, *siger* (mahkota bagi perempuan) dan *tunggul* (bendera yang berwarna putih tanda kekuasaan *saibatin*).

Adapun benda-benda pusaka yang dimiliki oleh *saibatin* Suka Bandung adalah seperti berikut. Menurut R. Hannan (Temubual: 18 Januari 2012), benda-benda pusaka tersebut antaranya adalah *kebung handak* (kain putih) yang melambangkan kekuasaan yang suci, *Tudung Ghobekh* (mahkota) yang melambangkan bahawa pemimpin adat harus melindungi rakyatnya, *payan* (semacam senjata yang digunakan oleh hulubalang/*penetop embokh* dalam acara-acara adat). Selain itu, *saibatin* Suka Bandung juga memiliki benda-benda pusaka yang seperti meja marmer yang diwarisi secara turun temurun, dan sekarang telah diserahkan kepada muzium Lampung sebagai barang peninggalan sejarah, *peti pusaka* tempat menyimpan perlengkapan adat, iaitu perlengkapan untuk menghiasi pengantin. Peti ini telah dimiliki secara turun-temurun, dan kerana barang tersebut merupakan barang yang langka, maka pihak pemerintah dalam hal ini muzium Lampung meminta peti itu sebagai barang peninggalan sejarah. Barang pusaka terakhir yang dimiliki oleh *saibatin* Suka Bandung adalah *meriam* yang terbuat daripada baja yang digunakan dalam acara-acara adat tertentu terutama acara pemberian gelar secara turun temurun.

Sumber daya autoritatif yang lain adalah gelar. Sebagaimana telah diuraikan dalam Bab III bahawa gelar-gelar pemimpin adat pada masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* khususnya di wilayah Way Lima adalah seperti berikut berikut:

<u>Gelar</u>	<u>Status/Kedudukan</u>
1. <i>Suntan</i> :	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat pertama
2. <i>Pengikhan</i> :	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat kedua
3. <i>Dalom</i> :	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat ketiga
4. <i>Batin</i> :	Pemimpin adat <i>saibatin</i> peringkat keempat
5. <i>Khaja</i> :	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu pemimpin adat yang bergelar <i>batin, dalom, pangikhan dan suntan</i> .
6. <i>Khadin</i> :	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja</i>
7. <i>Minak</i> :	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja</i> dan <i>khadin</i>
8. <i>Kimas</i> :	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja, khadin, dan minak</i>
9. <i>Mas</i> :	Pemimpin adat <i>suku</i> /pembantu <i>khaja, khadin, minak, dan kimas</i> .

Sebagaimana telah dimaklumkan juga pada Bab III bahawa gelar-gelar tersebut merupakan gelaran kaum bangsawan yang terbahagi ke dalam tiga lapisan, berdasarkan kepada dekat dan jauhnya hubungan kekerabatan dengan pemimpin adat *saibatin* yang berkenaan. Secara lahiriah, lapisan kaum bangsawan boleh diketahui daripada gelaran yang mereka memiliki. Gelar *suntan, pengikhan, dalom* dan *batin* merupakan gelaran bagi pemimpin adat sebagai kaum bangsawan peringkat pertama. Adapun gelar *khaja, khadin* dan *minak* merupakan gelaran pemimpin adat sebagai kaum bangsawan peringkat kedua. Selanjutnya, gelar *kimas* dan *mas* merupakan gelaran bagi pemimpin adat daripada kaum bangsawan peringkat ketiga.

Pada Bab III juga telah diuraikan bahawa gelaran pemimpin adat terdiri daripada dua kata atau lebih. Kata pertama menunjukkan peringkat status atau

kedudukan pemimpin adat yang berkenaan, sedangkan kata kedua atau selebihnya menunjukkan fungsi atau peranan pemimpin tersebut dalam pemerintahan adat. Gelar-gelar pemimpin adat pada masing-masing *saibatin* di desa Banjar Negeri dapat dilihat pada Jadual 4.6 seperti berikut.

Jadual 4.6: Gelar-gelar Pemimpin Adat pada Masing-Masing *Saibatin* di Desa Banjar Negeri

A. *Saibatin* Banjar Negeri

No	Nama	Gelar	Kedudukan/Status
1	Maha Indra	<i>Dalom Penata Negekhi</i>	<i>Saibatin</i>
2	Alpin Rusli	<i>Khadin mangku Buana</i>	Pemimpin Adat Suku kanan I (<i>pampang balak</i>)
3	Heri Yurizal Effendi	<i>Khaja Mangku Alam</i>	Pemimpin Adat suku kiri I (<i>pengepik</i>)
4	Azwar Yasin	<i>Khaja Indra</i>	Suku kanan II/hulu balang (<i>panetop embokh</i>)
5	Haris	<i>Khadin Jaga Suku</i>	Suku kiri II (<i>pengapik</i>)
6	-	-	<i>Suku tumpang</i>
7	1. Yuris Munir	1. <i>Khadin Perwira</i>	<i>Suku tanjakh</i>
	2. Sulpan	2. <i>Khadin Putra</i>	
8	Firman Rusli	<i>Minak Mangku Batin</i>	<i>Panggobok</i> atau <i>penggewok</i>
9	Abdul Karim	<i>Kepekah</i>	<i>Lamban lunik</i>

Sumber: Humaidi (Gelar Minak Sempukhna).

B. *Saibatin* Suka Bumi

No	Nama	Gelar	Kedudukan/Status
1	Bahsan M. Nuri	<i>Pengikhan Bandakh Utama</i>	Pemimpin Adat <i>Saibatin</i>
2	Azhar Ramli	<i>Khaja Mangku Bandakh</i>	Suku kanan I (<i>pampang balak</i>)
3	Nahdori Rohmat	<i>Khadin Jaya Sampurna</i>	Suku kiri I (<i>pengepik</i>)
4	Sofyan Harun	<i>Khadin Nurjati</i>	Suku kanan II/hulu balang (<i>panetop embokh</i>)
5	Ramli Abdullah	<i>Khadin Putra</i>	Suku kiri II (<i>pengapik</i>)
6	-	-	<i>Suku tumpang</i>
7	1. Rusli Syamsuddin	1. <i>Khadin Yuda Kesuma</i>	<i>Suku tanjakh</i>
	2. Burhanuddin	2. <i>Khadin Setia</i>	
8	Hanafi Anwar	<i>Khadin Syah</i>	<i>Panggobok</i> atau <i>Penggewok</i>
9	Hepni Marzuki	<i>Khaja Kapitan</i>	<i>Lamban lunik</i>

Sumber: Nabhan (Gelar Minak Setiawan).

C. Saibatin Pekon Ampai

No	Nama	Gelar	Kedudukan/Status
1	Baijuri Rasyid	<i>Dalom Sukma Negakha</i>	<i>Saibatin</i>
2	Arifal Jauhari	<i>Khaja Pemimpin</i>	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>
3	Ahdori	<i>Khadin Penata Bangsa</i>	<i>Suku kiri I (pengepik)</i>
4	Efendi Nur	<i>Khadin Laksamana</i>	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>
5	-	-	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>
6	-	-	<i>Suku tumpang</i>
7	Apit Wirawan F.	<i>Khaja Surya Makhga</i>	<i>Suku tanjakh</i>
8	Nurhanna	<i>Minak Puspita</i>	<i>Panggobok atau Penggewok</i>
9	Agus Nurmawan	<i>Indra Kesuma</i>	<i>Lamban lunik</i>

Sumber: Apit Wirawan Firdaus (Gelar Khaja Surya Makhga).

D. Saibatin Sri Agung

No	Nama	Gelar	Kedudukan/Status
1	M. Iqbal	<i>Dalom Cahaya Makhga</i>	<i>Saibatin</i>
2	Bunyana	<i>Khaja Enton</i>	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>
3	Irham Solehan	<i>Khaja Penata Negakha</i>	<i>Suku kiri I (pengepik)</i>
4	Abu Hurairah	<i>Khaja Simbangan</i>	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>
5	Mustapa	<i>Khadin Mulya</i>	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>
6	-	-	<i>Suku tumpang</i>
7	-	-	<i>Suku tanjakh</i>
8	Syukrillah Hasri	<i>Khadin Kelipah</i>	<i>Panggobok atau Penggewok</i>
9	Maylani	<i>Khadin Purnama</i>	<i>Lamban lunik</i>

Sumber: M. Nur Kadir (Gelar Pengucap).

E. Saibatin Suka Bandung

No	Nama	Gelar	Kedudukan/Status
1	Edi Aprizal	<i>Dalom Jaya Utama</i>	<i>Saibatin</i>
2	Syafi'i	<i>Khaja Kesuma</i>	<i>Suku kanan I (pampang balak)</i>
3	Ahyani	<i>Khaja Penda Bangsa</i>	<i>Suku kiri I (pengepik)</i>
4	Basri	<i>Khaja Kelipah</i>	<i>Suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)</i>
5	Khairullah	<i>Khaja Paksi</i>	<i>Suku kiri II (pengapik)</i>
6	-	-	<i>Suku tumpang</i>
7	-	-	<i>Suku tanjakh</i>
8	Abdul Roni	<i>Peneda Sampai</i>	<i>Panggobok atau Penggewok</i>
9	M. Yusuf	<i>Khaja Kapitan Batin</i>	<i>Lamban lunik</i>

Sumber: R. Hannan (Gelar Langguk Batin).

Sesuai dengan gelar-gelar pada Jadual 4.6 boleh diketahui bahawa ada 5 pemimpin adat yang berada pada posisi kaum bangsawan peringkat pertama iaitu 1 pemimpin adat yang bergelar *pengikhan* (pemimpin adat *saibatin* Suka Bumi) dan 4 pemimpin adat yang bergelar *dalom*. Adapun kaum bangsawan peringkat kedua adalah para pemimpin adat *suku* yang telah bergelar *khaja*, *khadin* dan *minak*. Sesuai dengan data di atas, ada 14 pemimpin adat *suku* yang telah bergelar *khaja*, ada 15 pemimpin adat *suku* yang bergelar *khadin* dan tiada satupun yang bergelar *minak*. Adapun pemimpin adat yang bergelar *kimas* dan *mas* sebagai kaum bangsawan peringkat ketiga tidak didapati dalam Jadual tersebut. Namun didapati gelar yang lain, iaitu gelar *kepekhah*, *indra* dan *peneda* yang sejajar dengan gelar *kimas* dan *mas*.

Sebagaimana telah dihuraikan sebelum ini bahawa gelaran pemimpin adat terdiri daripada dua kata atau lebih. Kata pertama menunjukkan peringkat status sosial atau kedudukan pemimpin adat yang berkenaan, sedangkan kata kedua atau selebihnya menunjukkan fungsi atau peranan pemimpin tersebut dalam pemerintahan adat.

Pada Bab III telah dihuraikan bahawa setiap pemimpin adat dalam *saibatin* memiliki fungsi. Fungsi-fungsi tersebut adalah seperti berikut. (1) pemimpin adat *saibatin* berfungsi sebagai pemimpin klen kecil, (2) pemimpin adat *suku kanan I* (*Pampang Balak*) berfungsi sebagai wakil daripada pemimpin adat *saibatin* dan secara am berkuasa mengatur urusan adat-istiadat. (3) Pemimpin adat *suku kiri I* (*pengepik*) berfungsi sebagai penanggungjawab terhadap pelaksanaan adat di dalam atau di luar rumah pemimpin adat *saibatin*, (4) pemimpin adat *suku kanan II/hulu balang* (*panetop embokh*) berfungsi sebagai panglima, (5) pemimpin adat *suku kiri II* (*pengapik*) berfungsi membantu tugas daripada pemimpin adat *suku kiri I*. Sedangkan (6) pemimpin adat *suku kiri* seterusnya, termasuk (7) pemimpin adat *suku tumpang* berfungsi membantu para pemimpin adat *suku-suku* yang lainnya dengan peraturan-peraturan tertentu. (8) Pemimpin adat *suku tanjakh* bertugas membantu pemimpin adat *suku*

kanan, (9) *panggobok* atau *penggewok* berfungsi mengatur tempat dan perabot di rumah adat, dan (10) pemimpin *lamban lunik* bertugas sebagai juru bicara pemimpin adat *saibatin* dan sewaktu-waktu boleh menggantikan pemimpin adat *saibatin* jika berhalangan (Arifin 2000: 18-23).

Kata kedua daripada para pemimpin adat *saibatin* dalam Jadual 4.6 adalah *bandakh utama* (Banjar Negeri), *penata negekhi* (Suka Bumi), *sukma negakha* (Pekon Ampai), *cahaya makhga* (Sri Agung), *jaya utama* (Suka Bandung). Kata-kata tersebut secara am boleh menunjukkan bahawa ia adalah seorang pemimpin yang diharapkan mampu mengatur dan memberikan cahaya serta sebagai tauladan bagi seluruh anggota *saibatin*.

Kata kedua daripada gelar pemimpin adat *suku kanan* 1 adalah *mangku bandakh*, *mangku buana*, *pemimpin*, *enton*, dan *kesuma*. Kata-kata kedua tersebut mengandungi makna “pemimpin” kerana pemimpin adat *suku kanan* itu berfungsi sebagai wakil daripada pemimpin adat *saibatin*. Sedangkan kata kedua bagi pemimpin adat *suku kiri* I (*pengepik*) adalah *mangku alam*, *jaya sempurna*, *penata*, *penata negakha*, *penda bangsa*. Kata-kata tersebut menunjukkan makna bahawa mereka adalah sebagai “pelaksana pekerjaan.”

Kata kedua bagi gelar pemimpin adat *suku kanan* II/hulu balang (*panetop embokh*) adalah *indra*, *nurjati*, *laksamana*, *timbangan*, *kelipah*. Kata-kata tersebut mempunyai makna yang mengarah kepada sesuatu kefahaman bahawa mereka bertanggungjawab terhadap hal-hal yang berkaitan dengan “keamanan atau keselamatan” bagi semua anggota *saibatin*. Kata kedua daripada gelar pemimpin adat *suku kiri* II (*Pengapik*) adalah *jaga suku*, *putra*, *mulya*, *paksi*, yang menunjukkan erti “kerukunan dalam bekerja dan menjaga nama baik pemimpin adat *saibatin*.” Sedangkan kata kedua bagi gelar pemimpin adat *lamban lunik* adalah *kapitan*, *kepekah*, *bangsawan*, *puhnama*, *kapitan batin* yang menunjukkan erti bahawa pemimpin tersebut

adalah sebagai juru bicara, juru bahasa, pekerja utama dalam rumah tangga pemimpin adat *saibain*. Jadi kata-kata kedua dalam Jadual 4.6 tersebut di atas benar-benar menunjukkan peranan/fungsi mereka dalam *saibatin* yang berkenaan.

Sumber daya autoritatif yang terakhir adalah jumlah anggota yang dimiliki oleh *saibatin*. Sebagaimana telah dihuraikan di mana-mana bahawa *saibatin* berasal daripada kata “*sai*” bererti “mampu dan satu” dan “*batin*” bererti “satu hati”. Jadi pengertian *saibatin* adalah sesuatu masyarakat hukum adat yang mampu untuk bersatu dengan kesatuan hati dalam hal menegakkan dan menjalankan ketentuan-ketentuan adat yang telah ada daripada nenek moyang mereka (Arifin 2000: 2).

Dalam menegakkan dan menjalankan ketentuan-ketentuan adat tersebut diperlukan sistem pengaturan yang baik. Sistem tersebut tidak terlepas daripada sistem *suku*. Sebagaimana telah dihuraikan sebelum ini juga bahawa jumlah *suku* itu minimal ada enam iaitu (1) *suku kanan I (pampang balak)*, (2) *suku kiri I (pengepik)*, (3) *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)*, (4) *suku kiri II (pengapik)*, (5) *panggobok atau penggewok*, (6) *lamban lunik*.

Sesuai dengan yang telah dihuraikan pada Bab III, masing-masing *suku* tersebut mempunyai beberapa keluarga luas, masing-masing keluarga luas mempunyai beberapa keluarga batih dan masing-masing keluarga batih terdiri daripada ibu, bapa, anak-anak, dan ditambah pula kakek dan nenek. Dengan demikian masing-masing pemimpin adat *suku* mempunyai jumlah anggota *suku* yang relatif banyak. Sehingga pemimpin adat *saibatin* memiliki jumlah anggota yang terdiri daripada anggota-anggota daripada beberapa *suku* yang ada.

Ringkasnya, dengan adanya sumber-sumber daya autoritatif sebagai simbol kekuasaan pada masing-masing pemimpin adat, seluruh anggota *saibatin* diharapkan selalu mengakui dan mentaati masing-masing pemimpin adat tersebut.

4.5 Pemilihan Kepala Desa di Desa Banjar Negeri

Pada tahun 2006, tepatnya tarikh 28 November, pemilihan kepala desa Banjar Negeri diadakan. Proses pemilihan kepala desa berdasarkan kepada UU No. 32 Tahun 2004 dan berasaskan kebebasan dan terbuka. Asas bebas adalah sesuatu asas yang memberikan kebebasan kepada setiap pengundi untuk memilih siapa sahaja yang menurutnya mampu memimpin. Sedangkan asas terbuka adalah semua orang memiliki hak untuk memilih dan dipilih.

Sesuai dengan maklumat yang disampaikan oleh Murni Ahmadi (Temubual: 9 Februari 2012), tempat pemilihan dilakukan di Balai Desa Banjar Negeri dan jumlah orang yang telah memiliki hak untuk memilih sebanyak 2200 orang. Sedangkan jumlah calon kepala desa sebanyak empat orang, iaitu Murni Ahmadi, Heri Yurizal Effendi, Tedy Suryadi, dan Baihaqi Sholihin. Murni Ahmadi dan Heri Yurizal Effendi adalah pemimpin adat. Murni Ahmadi merupakan juru bicara pemimpin adat daripada *saibatin* Suka Bandung, sedangkan Heri Yurizal Effendi merupakan pemimpin adat *suku* kiri I daripada *saibatin* Banjar Negeri. Penyelidikan ini tidak akan mengkaji semua calon kepala desa di atas, melainkan akan mengkaji Murni Ahmadi dan Heri Yurizal Effendi sahaja kerana tumpuan kajian ini adalah pemimpin adat yang meluaskan kekuasaan sebagai kepala desa.

Proses pemilihan bermula daripada pukul 08.00 pagi (masa Indonesia bahagian barat) sampai dengan pukul 02.00 petang. Selepas itu, proses penghitungan suara sudah boleh dilakukan. Sebelum dimulai, para saksi daripada keempat-empat calon tersebut harus sudah ada di tempat untuk menyaksikan proses penghitungan tersebut. Heri Yurizal Effendi menempatkan Nazaruddin sebagai saksi, Murni Ahmadi menempatkan Imam Baihaqi, sedangkan Tedi menempatkan Munawir, dan Baihaqi menempatkan Dedi sebagai saksi. Selepas semua saksi berkumpul, maka Panitia Pemilihan Suara (PPS) menjelaskan kepada mereka tentang jumlah pengundi, dan tentang ketentuan-

ketentuan yang lain yang berkaitan dengan proses penghitungan suara. Apabila semua saksi sepakat tentang ketentuan-ketentuan yang telah disampaikan, proses penghitungan suara boleh dilakukan. Dalam hal ini, para saksi semua setuju terhadap ketentuan-ketentuan tersebut sehingga akhirnya proses penghitungan dilakukan (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Selepas proses penghitungan suara selesai dilakukan, diketahui dengan pasti bahawa daripada 2200 orang pengundi, Murni Ahmadi memperoleh 420 suara, Heri Yurizal Effendi memperoleh 492 suara, Tedi Suryadi mendapatkan 270 suara, sementara Baihaqi Sholihin memperoleh 271, suara yang rosak sebanyak 13 suara. Total pengundi yang telah memberikan hak mengundi sebanyak 1466 orang. Baki yang tidak menggunakan hak mengundi sebanyak 734 orang. Hal ini disebabkan, ada sebahagian mereka yang bekerja di luar provinsi Lampung, ada yang berposisi netral tidak mahu memilih, dan kurang lebih sebanyak 400 orang diperselisihkan keabsahan hak mengundi. Dengan perolehan suara tersebut, Heri Yurizal Effendi terpilih sebagai kepala desa Banjar Negeri untuk masa 2007-2013. Sedangkan Murni Ahmadi menempati posisi kedua (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Perbezaan suara pengundi itu bagi Murni Ahmadi (Temubual: 9 Februari 2012) adalah wajar dan puas kerana ia hanya mempunyai masa kurang lebih dua bulan untuk menyiapkan segala hal yang berkaitan dengan pemilihan kepala desa sementara Heri Yurizal Effendi mempunyai masa lebih daripada satu tahun. Kemudian bagi Murni Ahmadi kekalahan ini merupakan kekalahan yang terhormat kerana hanya dalam masa yang singkat untuk melakukan kempen dan koalisi boleh menduduki peringkat kedua dengan selisih suara yang tidak begitu besar.

4.5.1 Pemimpin Adat Heri Yurizal Effendi (Gelar *Khaja Mangku Alam*): Sumber Daya Autoritatif

Heri Yurizal Effendi adalah pemimpin adat *suku kiri I saibatin* Banjar Negeri dan telah berjaya meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa sejak tahun 2007, dan kekuasaan tersebut akan berakhir pada tahun 2013. Dia dilahirkan di desa Banjar Negeri pada tarikh 20 Januari 1975, dan merupakan anak kandung daripada Hasanuddin dan Rohimawati, serta suami daripada Yuni Fitri. Dia telah dikarunia tiga orang anak iaitu Yuri Hamda Rosa, Rani Hamda Rosa dan Aqly Hamda Rosa (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

Selajutnya Heri Yurizal Effendi menuturkan (Temubual: 01 Februari 2012) bahawa ia mengawali pendidikan dasar di Sekolah Dasar (SD) Negeri 1 desa Padang Manis pada tahun 1983, dan selesai pada tahun 1989. Pada masa ini, dia telah diajarkan untuk hidup disiplin oleh kedua-dua orangtuanya, seperti pada masa rehat, pada masa belajar mahupun pada masa bermain, dan juga telah dilatih untuk taat beragama seperti melaksanakan sholat dan mengumandangkan azan di masjid yang terletak di samping rumahnya. Aktiviti di sekolah yang ia ikuti pada masa pendidikan dasar ini adalah pengakap.

Selepas selesai daripada Sekolah Dasar, pada tahun yang sama Heri Yurizal Effendi melanjutkan pendidikan menengah pertama di Sekolah Menengah Pertama (SMP) Muhammadiyah, di Gading Rejo kabupaten Pringsewu. Pada masa ini, dia sudah memulakan mengikuti aktiviti sama ada di dalam sekolah mahupun di luar sekolah. Aktiviti di dalam sekolah yang ia ikuti adalah pengakap, bola tampar, dan bola sepak. Sedangkan aktiviti yang ia ikuti di luar sekolah adalah pincak silat yang dikenali sebagai *pincak khakot*. Menurut Heri Yurizal Effendi (Temubual: 1 Februari 2012), *pincak khakot* adalah sesuatu seni bela diri yang digunakan dalam pelbagai pesta adat lampung, seperti dalam perkahwinan, dan penyambutan tamu adat. Aktiviti seni bela diri tersebut dibimbing oleh Datuk Abu Samman (Allah Yarham). Menurut Iswahyudi

teman Heri Yurizal Effendi dalam seni bela diri (Temubual: 3 Februari 2012), latihan dilaksanakan satu minggu sekali dan bertempat di rumah Datuk Abu Samman di desa Padang Manis, iaitu desa yang terletak berdampingan dengan desa Banjar Negeri daripada sebelah timur. Menurut Heri Yurizal Effendi (Temubual: 1 Februari 2012), tujuan daripada mengikuti aktiviti seni bela diri ini adalah untuk mempertahankan diri, olah raga, dan juga untuk mempertahankan budaya nenek moyang.

Selepas menyelesaikan pendidikan di SMP Muhamadiyahnya pada tahun 1992, Heri Yurizal Effendi kemudian melanjutkan pendidikan menengah atas di Sekolah Menengah Atas (SMA) Negeri I Kecamatan Kedondong. Pada masa ini, dengan pengalaman mengikuti beberapa aktiviti pada masa pendidikan di SMP, menurut Iswahyudi (Temubual: 3 Februari 2012), dia mulai memiliki keperibadian yang supel, mudah bergaul dan disiplin sehingga ia diangkat menjadi pengurus Organisasi Siswa Intra Sekolah (OSIS), khasnya sebagai ketua bidang keorganisasian. Kerana telah berjaya dalam menjalankan tugasnya sebagai ketua, pada tahun 1993 ia direkomendasikan oleh kawan-kawannya untuk maju mencalonkan diri dalam pemilihan ketua Palang Merah Remaja (PMR). Berkat sokongan daripada kawan-kawannya di dalam pemilihan tersebut, Heri Yurizal Effendi akhirnya mendapatkan suara terbanyak sehingga ia menjadi ketua PMR di SMA tersebut.

Pada masa yang sama pula, kerana sudah menekuni hal-hal yang berkaitan dengan pengakap, dia dipercayakan oleh pihak sekolah untuk membantu melatih kawan-kawannya tentang baris-berbaris. Selain itu, ia juga diberikan beberapa tugas dalam upacara-upacara bendera oleh pihak sekolah seperti sebagai petugas pengibar bendera atau sebagai pembaca naskah Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 (Iswahyudi, Temubual: 3 Februari 2012).

Pada masa pendidikan di Sekolah Menengah Atas (SMA), sikap peduli Heri Yurizal Effendi terhadap sesama pun sudah mulai terbentuk. Menurut keterangan

Roziyuni Karim, salah satu temannya pada masa sekolah di SMA (Temubual: 5 Februari 2012), telah terjadi perselisihan antara siswa dan pihak sekolah, yang bermula ketika pihak sekolah menarik wang daripada para siswa dengan jumlah tertentu dengan tujuan untuk membantu membina beberapa kelas. Namun selepas dua tahun berlalu pihak sekolah belum juga mewujudkan bangunan kelas tersebut. Dengan alasan tersebut, Heri Yurizal Effendi mengumpulkan kawan-kawan untuk membincangkan hal tersebut kepada pihak sekolah. Pada kesempatan itu, disepakati bahawa dia dipercayakan oleh kawan-kawan sebagai utusan para siswa untuk menuntut kepada pihak sekolah supaya dengan segera mewujudkan bangunan kelas tersebut. Atas dasar tuntutan itu, maka pihak sekolah segera mewujudkan bangunan tersebut bermula dengan membina pagar tembok yang mengelilingi sekolah yang berkenaan (Roziyuni Karim, Temubual: 5 Februari 2012).

Selepas menyelesaikan pendidikan di SMA pada tahun 1995, Heri Yurizal Effendi melanjutkan cita-citanya untuk menjadi seseorang penegak hukum, sama ada sebagai polis atau sebagai askar. Oleh sebab itu, ia mengikuti pelbagai tes yang diselenggarakan oleh pemerintah, namun dia tidak diterima sama ada sebagai polis ataupun sebagai askar sehingga tidak boleh mewujudkan cita-cita tersebut (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

Menyadari tidak boleh diraihinya cita-cita tersebut, pada tahun 1997 dia memutuskan untuk merantau ke Bandar Lampung guna menambah wawasannya dengan mengikuti kursus mentaip di *Sydney Course*. Dia mengikuti kursus tersebut selama satu tahun dan selama itu pula ia masih tetap aktif dalam aktiviti sosial-keagamaan di kampungnya. Antaranya ia masih aktif mengelola aktiviti Remaja Islam Masjid (RISMA). Supaya aktiviti tersebut tetap berjalan, setiap satu bulan sekali, ia kembali ke kampung untuk mengadakan pengajian rutin bagi para pemuda untuk mendalami ajaran Islam (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

Genap usia dua puluh lima tahun, tepatnya pada tahun 2001, Heri Yurizal Effendi membina keluarga. Dia kahwin dengan Yuni Fitri. Pada masa yang sama, sesuai dengan ketentuan adat, ia juga diangkat menjadi pemimpin adat *suku kiri I* dan diberi gelar *Khaja Mangku Alam*. Gelar tersebut, menurut Hasanuddin (Temubual: 16 Januari 2012) memberi erti bahawa seorang pemimpin adat harus selalu memikirkan tentang kemajuan dan kesejahteraan rakyatnya. Selain itu, gelar itu juga menunjukkan bahawa Heri Yurizal Effendi merupakan salah satu daripada kaum bangsawan peringkat kedua. Dia merupakan keturunan daripada orang yang membuka kampung/*pekon saibatin* Banjar Negeri pertama kali.

Sesuai apa yang telah dituturkan oleh Hasanuddin (Temubual: 16 Januari 2012) bahawa kampung/*pekon saibatin* Banjar Negeri dibuka oleh beberapa orang saudara, salah satunya adalah buyut Heri Yurizal Effendi yang bernama H. Syukur. Saudara-saudara tersebut adalah bernama Sekhamil (gelar Cita Padang) dan Amid. Sekhamil merupakan paman daripada H. Syukur sedangkan Amid adalah anak daripada Sekhamil dan merupakan saudara sepupu daripada H. Syukur. Ketiga-ketiga orang ini berasal daripada wilayah Limau, kabupaten Tanggamus, Lampung.

Pada sekitar 1886, menurut Hasanuddin (Temubual: 16 Januari 2012), mereka membuka lahan seluas 6 hektar yang terdiri daripada pekarangan untuk tempat tinggal, lahan persawahan, dan perkebunan. Mereka bertiga membentuk *saibatin* Banjar Negeri dan H. Syukur ditunjuk sebagai pemimpin adat *saibatin*. Kerana bukan merupakan anak yang tertua, maka dia menolak tawaran tersebut dan mengutus beberapa orang untuk membawa saudara tertua H. Syukur yang sedang berada di wilayah Limau untuk menjadi pemimpin adat *saibatin*. Sedangkan H. Syukur bersedia menjadi pemimpin adat *suku kiri I* dengan gelar minak kuantan (Hasanuddin, Temubual: 16 Januari 2012)

Sekarang *suku kiri I* dipimpin oleh Heri Yurizal Effendi dengan memiliki anggota *suku* kurang lebih sebanyak 327 orang, dengan beberapa puluh rumah yang

masing-masing rumah terdiri daripada lima sampai enam orang. Jumlah tersebut terus bertambah sesuai dengan pertumbuhan penduduk pada *suku kiri* yang berkenaan. Sedangkan jumlah anggota *saibatin* Banjar Negeri sekarang kurang lebih telah mencapai 800 orang (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

Heri Yurizal Effendi adalah pemimpin adat yang mempunyai sumber daya autoritatif sama ada dalam adat mahupun luar adat. Sumber daya autoritatif dalam adat boleh dilihat bahawa dia merupakan seorang pemimpin adat yang telah bergelar *Khaja Mangku Alam*. Gelar *Khaja* menunjukkan bahawa ia termasuk kaum bangsawan pada peringkat kedua. Kemudian, dia juga salah satu pemimpin adat dalam *saibatin* Banjar Negeri, yang merupakan *saibatin* paling tua dalam desa Banjar Negeri. Selain itu, ia adalah pemimpin adat *suku kiri I* yang memiliki anggota suku relatif cukup banyak, kurang lebih 327 orang.

Heri Yurizal Effendi sebagai seseorang pemimpin adat yang dikenal responsif kepada masyarakat. Sebagai contoh, menurut Amirullah (Temubual: 27 Januari 2012), jika ada anggota masyarakat yang berselisih faham sampai menimbulkan konflik dan ingin melaporkan perkara tersebut ke polis, Heri Yurizal Effendi berusaha mencegah tindakan tersebut dan berusaha menyelesaikan perkara tersebut dengan cara memanggil pihak-pihak yang terkait untuk duduk bersama untuk mencari penyelesaian yang terbaik. Sehingga kedua-dua pihak yang berselisih kembali damai dan perkara tersebut tidak berlanjut sampai kepada polis. Heri Yurizal Effendi melakukan hal tersebut bukan hanya sebagai pemimpin adat tetapi juga sebagai orang biasa yang ingin melihat anggota masyarakat hidup tenang dan aman (Amirullah, Temubual: 27 Januari 2012).

Selain mempunyai sumber daya autoritatif dalam adat, Heri Yurizal Effendi juga mempunyai sumber daya autoritatif di luar adat. Sebagaimana telah dimaklumkan oleh Heri Yurizal Effendi (Temubual: 1 Februari 2012) bahawa pada tahun 1999, ia menjadi anggota parti republik dan dalam masa yang singkat ia terpilih menjadi ketua parti

tersebut untuk kecamatan Kedondong. Kemudian, ia dipilih oleh parti tersebut sebagai calon anggota parlimen kabupaten Lampung Selatan (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah/DPRD Kabupaten) pada pemilihan raya tahun 1999, yang mewakili daerah pemilihan kecamatan Kedondong dan kecamatan Way Lima. Namun ia belum berjaya duduk di parlimen kerana memperoleh suara pengundi belum sampai pada jumlah yang ditentukan. Pada tahun 2003, ia aktif pada organisasi yang dikenali sebagai “Granat” (Gerakan Nasional Anti Narkotika). Organisasi ini ditubuhkan, antaranya, untuk memerangi peredaran dan penyalahgunaan narkotika (*drugs*). Pada masa yang singkat, ia dipilih sebagai ketua Granat di kecamatan Way Lima (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

Selanjutnya Heri Yurizal Effendi menuturkan (Temubual: 1 Februari 2012) bahawa pada tahun 2005 ia lebih mengembangkan *networks* bukan hanya melalui Granat sahaja tetapi juga melalui organisasi yang lain, iaitu melalui organisasi Markas besar forum bersama Laskar Merah Putih (LMP) Kabupaten Lampung Selatan. Organisasi ini ditubuhkan berdasarkan kepada rasa kebangsaan dan nasionalis yang tidak membezakan etnik, suku dan agama untuk mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dalam organisasi ini, ia diangkat menjadi ketua bidang investigasi, yang bertugas, salah satunya, mencari data dan fakta tentang penyelewengan terhadap bantuan-bantuan pemerintah kepada masyarakat tertentu (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

Sumber daya autoritatif itu nampaknya dipengaruhi oleh perkembangan kemampuan memimpin yang dialami oleh Heri Yurizal Effendi. Kemampuan memimpin itu mulai berkembang sejak masa ia belajar sama ada di Sekolah Menengah Pertama (SMP) mahupun di Sekolah Menengah Atas. Sebagaimana telah dimaklumkan sebelum ini bahawa pada masa ini Heri Yurizal Effendi telah dipercayai menjadi ketua bidang keorganisasian pada Organisasi Siswa Intra Sekolah (OSIS) dan pada masa yang

sama pula, ia terpilih sebagai ketua Palang Merah Remaja (PMR). Selain itu, ia juga diberi kepercayaan untuk melatih dan mengajarkan dasar baris-berbaris kepada rakan-rakannya dalam aktiviti pengakap dan juga diberikan beberapa tugas dalam upacara-upacara bendera di sekolah yang berkenaan.

Kemampuan memimpin Heri Yurizal Effendi mulai dirasakan terarah ketika ia menjadi guru pada Madrasah Tsanawiyah (Sekolah Menengah Pertama Keagamaan) Mathla'ul Anwar pada tahun 2000. Menurut beliau, dalam menjalankan profesi sebagai guru, ia betul-betul merasa kemampuan memimpin yang ia miliki semakin terasah kerana dituntut untuk membina para siswa sama ada yang patuh mahupun yang tidak patuh. Apalagi pada tahun 2001, ia diangkat menjadi wali kelas untuk derajah satu dan hal ini membuat kemampuan memimpin Heri Yurizal Effendi lebih meningkat kerana dituntut untuk lebih bertindak sebagai orang tua, guru dan kawan bagi seluruh siswa. Namun kerana bertambah sibuk dengan aktiviti-aktiviti yang lain, maka pada tahun 2002 ia mengundurkan diri sebagai guru pada Madrasah tersebut (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

Kemampuan Heri Yurizal Effendi untuk memimpin lebih berkembang ketika ia diberikan amanat secara turun temurun sebagai pemimpin adat *suku kiri* I dengan gelar *khaja Mangku Alam* dan sebagai ketua Granat di kecamatan Way Lima serta sebagai ketua bidang investigasi pada organisasi Laskar Merah Putih (LMP) untuk wilayah Lampung selatan. Semasa ia menjabat sebagai ketua bidang investigasi, sebagaimana Heri Yurizal Effendi mengatakan (Temubual: 1 Februari 2012), ia banyak menemukan bantuan-bantuan pemerintah kurang sampai dengan baik kepada masyarakat yang dituju. Ia menemukan perkara-perkara tersebut di desa Padang Ratu kecamatan Gedong Tataan, di desa Kota Jawa kecamatan Kedondong dan di desa Padang Cermin, kecamatan Padang Cermin.

Kemampuan memimpin Heri Yurizal Effendi semakin nampak ketika ia ikut serta menumbuhkan organisasi LMP di Kabupaten Pesawaran. Diapun menjadi motor penggerak untuk membentuk Laskar Merah Putih di Kabupaten yang baharu tersebut dengan cara mencari anggota baharu dan menggalang dana supaya LMP di Kabupaten Pesawaran boleh terbentuk dengan cepat (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012).

4.5.2 Pemimpin Adat Murni Ahmadi (Gelar *Gimbakh Setia*): Sumber Daya Autoritatif

Murni Ahmadi merupakan salah satu pemimpin adat namun bukan merupakan pemimpin adat *saibatin* mahupun pemimpin adat *suku*. Ia merupakan juru bicara daripada pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung. Ia bersama-sama dengan Heri Yurizal Effendi berusaha untuk meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa, namun ia gagal mencapai harapan tersebut sebab suara pengundi lebih besar memilih Heri Yurizal Effendi.

Murni Ahmadi dilahirkan di desa Banjar Negeri, kecamatan Way Lima, daripada pasangan H. Ahmadi Syamal dan Hj. Siti Nur Liah, pada 5 Februari 1970. Dia mengawali Pendidikan dasar di Sekolah Dasar (SD) Negeri I di desa Banjar Negeri pada tahun 1977 dan selesai pada tahun 1983. Selepas itu, ia melanjutkan pendidikan menengah pertama di Sekolah Menengah Pertama (SMP) Muhamadiyah Gading Rejo kecamatan Gading Rejo Kabupaten Pringsewu. Pada masa pendidikan di sekolah tersebut, ia bergabung dalam Organisasi Intra Sekolah (OSIS) sebagai anggota dan aktif dalam bidang olah raga seperti bola tampar dan bola sepak. Selepas menyelesaikan pendidikan menengah pertama, ia kemudian melanjutkan pendidikan menengah atas di Sekolah Menengah Atas (SMA) Negeri 3 Bandar Lampung. Pada masa ini, Murni Ahmadi semakin aktif menekuni aktiviti bola sepak dan aktif pula dalam menulis dan

tulisannya selalu dimuat dalam Majalah Dinding (Mading) sekolah (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Selepas selesai daripada pendidikan menengah atas pada tahun 1989, Murni Ahmadi tidak melanjutkan pendidikan di perguruan tinggi, namun aktif di dalam aktiviti adat dan masyarakat. Tidak lama kemudian, ia berumah tangga, kahwin dengan Listina dan dikarunia tiga anak, iaitu Faizal Mahdi Syamal, Khadafi Mahdi Syamal dan Nawura Zahira Mahdi Syamal. Dalam mendidik anak-anak, ia berupaya sebagai seseorang bapa yang selalu menerapkan disiplin dan selalu memberikan ajaran agama, iaitu menyuruh anak-anaknya sejak kecil mengerjakan sholat dan mengaji. Dengan harapan, anak-anaknya kelak selain cerdas dalam ilmu pengetahuan mereka juga baik dalam mengamalkan ajaran agama dan juga mempunyai akhlak yang baik sehingga boleh menjadi sari tauladan bagi orang-orang yang ada di persekitaran (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Murni Ahmadi, sama dengan Heri Yurizal Effendi, memiliki sumber daya autoritatif sama ada dalam adat mahupun di luar adat. Dalam adat, selepas kahwin, Murni Ahmadi memperoleh gelar adat *gimbakh setia* yang memiliki erti juru bicara yang setia. Dia merupakan bahagian daripada keluarga pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung kerana merupakan keturunan daripada orang-orang yang membuka kampung/*pekon* Suka Bandung pertama kali (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Dalam *saibatin* Suka Bandung, ia berfungsi sebagai juru bicara pemimpin adat *saibatin*. Dia diberikan tugas adat tersebut, menurut Noveri Wahyudi, salah satu anggota *saibatin* Suka Bandung (Temubual: 11 Februari 2012), kerana kepandaiannya dalam berbicara (*bubalah*) kepada sesiapa sama ada dalam pergaulan sehari-hari mahupun dalam acara-acara adat. Oleh sebab itu, dia selalu diberi kepercayaan oleh pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung untuk memimpin setiap aktiviti-aktiviti adat.

Dengan demikian ia mempunyai pengaruh yang besar dalam mengatur dan menjayakan sesuatu aktiviti adat.

Pengaruh tersebut boleh dilihat ketika ada sebuah acara perkahwinan, Murni Ahmadi biasanya menjadi *sangga khesi*, iaitu orang yang berperanan aktif di dalam acara adat perkahwinan tersebut kerana ia yang bertanggung jawab sepenuhnya dalam mengatur pelaksanaan acara perkahwinan tersebut. Bahkan ia tidak sedikit diminta oleh orang lain untuk menjadi juru bicara dalam acara peminangan (Noveri Wahyudi, Temubual: 11 Februari 2012).

Selanjutnya, Noveri Wahyudi menuturkan (Temubual: 11 Februari 2012) bahawa Murni Ahmadi juga merupakan tempat orang ramai bertanya dan meminta penyelesaian sesuatu perkara. Banyak orang yang bertempat tinggal di persekitaran datang bertemu dia dengan membawa masalah untuk dimintai pendapat dan jalan keluar daripada masalah tersebut. Dia bagi sebahagian orang mempunyai sikap bijak dalam menyelesaikan sesuatu perkara dan memiliki sikap objektif dalam mengambil keputusan dengan tidak berpihak kepada sesiapa pun yang berperkara. Namun ia berusaha bersama-sama mencari penyelesaian yang terbaik daripada kedua-dua belah pihak. Selain itu, dia juga mempunyai kemampuan yang baik dalam memberikan motivasi-motivasi sehingga orang-orang yang berperkara boleh segera berdamai.

Murni Ahmadi juga dijadikan oleh masyarakat sekitar sebagai tauladan bagi mereka. Menurut Noveri Wahyudi (Temubual: 11 Februari 2012) bahawa Murni Ahmadi mempunyai keteladanan dalam bersikap, bertindak dan berperilaku. Selain itu, dia juga dikenal memiliki pengetahuan dan pergaulan yang luas namun dia tidak bersikap sombong kerana masih mahu mendengarkan masukan dan saran-saran daripada orang lain, tanpa memandangi siapa yang memberi masukan dan saran tersebut. Kemudian, dia juga memiliki sifat rasa ingin tahu yang kuat dan ini ia tunjukkan bahawa walaupun ia sudah termasuk ke dalam usia yang tua, ia masih mahu menempuh

pendidikan tinggi. Sekarang ia sedang belajar di Sekolah Tinggi Manajemen, Informatika dan Komputer (STMIK) di Pringsewu. Beberapa sikap dan sifat di atas inilah yang menjadikan pertimbangan mengapa masyarakat sekitar selalu menjadikan dirinya sebagai tauladan bagi mereka.

Selain mempunyai sumber daya autoritatif dalam adat, Murni Ahmadi juga mempunyai sumber daya autoritatif di luar adat. Ia aktif membina hubungan dengan pihak-pihak lain dalam bidang politik dan pertanian. Dalam bidang politik, pada tahun 1999-2003, ia masuk menjadi anggota Parti Amanat Nasional (PAN) dan menjabat sebagai bendahari parti untuk kecamatan Way Lima. Pada tahun 2004, Murni Ahmadi menjabat panitia pemilihan raya peringkat desa. Selepas tahun 2004, ia masuk ke dalam parti Golkar dan pada tahun 2008-2010, ia menjabat sebagai wakil ketua parti Golkar untuk kecamatan Way Lima. Namun pada tahun 2011 Murni Ahmadi mengundurkan diri daripada parti tersebut (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Selain aktif di bidang politik, Murni Ahmadi juga aktif membina hubungan dengan para petani di desa Banjar Negeri. Dia telah dipercayai oleh para petani menjadi ketua persekutuan beberapa kumpulan petani (Gabungan Kelompok Tani/Gapoktan) yang terdiri daripada kumpulan petani bidang pertanian, bidang perikanan, bidang perkebunan dan kumpulan wanita petani. Selain itu, dia juga sebagai ketua Perhimpunan Petani Pemakai Air (P3A) khas di dusun Suka Bandung. Organisasi ini berfungsi mengatur pembahagian air ke lahan persawahan secara merata. Dengan adanya P3A ini para petani tiada lagi memiliki masalah perebutan air dan semua lahan sudah memperoleh air secara merata. Kemudian dia juga dipercayakan oleh masyarakat menjadi ketua RIS (*Rural Infrastructure Support*) pada Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat Mandiri (PNPM Mandiri) (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Selain terkenal aktif dalam membina hubungan dengan para petani, Murni Ahmadi juga terkenal sebagai orang yang ramah dan selalu menjaga hubungan yang baik dengan para tetangga. Menurut Noveri Wahyudi (Temubual: 11 Februari 2012), Ia juga selalu aktif dalam aktiviti-aktiviti desa seperti gotong-royong membersihkan jalan desa, saluran irigasi, dan membersihkan masjid. Dalam aktiviti keagamaan, Murni Ahmadi mengikuti aktiviti pengajian yang rutin diadakan satu bulan sekali di masjid dusun Suka Bandung.

Sumber daya autoritatif yang dimiliki oleh Murni Ahmadi dipengaruhi juga oleh perkembangan kemampuan memimpin. Perkembangan kemampuan memimpin Murni Ahmadi boleh nampak, menurut Tasnim Khoir, setiausaha desa Banjar Negeri (Temubual: 11 Februari 2012), ketika ia dikenali sebagai orang yang boleh bergaul dengan semua pihak sama ada dalam politik, pemerintahan mahupun dalam adat. Dalam politik, dia boleh dengan mudah masuk dan berinteraksi dengan orang-orang politik di semua peringkat, daripada anggota biasa mahupun dengan pengurus-pengurus parti. Di samping itu, dalam kumpulan petani, Murni Ahmadi juga dipilih sebagai ketua persekutuan daripada beberapa kumpulan petani dengan harapan para petani boleh mempunyai hubungan yang baik dengan pemerintah dan boleh meningkatkan kualiti pertanian mereka.

Selain di atas, perkembangan kemampuan Murni Ahmadi dalam memimpin boleh juga dilihat daripada kes konflik yang berlaku pada tahun 1998. Menurut Tasnim Khoir (Temubual: 11 Februari 2012), konflik tersebut berlaku antara sebahagian penduduk desa Cipadang dengan sebahagian penduduk Banjar Negeri. Konflik berlaku kerana ada dua orang daripada penduduk desa Banjar Negeri yang dituduh mencuri pisang oleh orang-orang daripada desa Cipadang. Tuduhan itu sampai berakibat terbunuhnya kedua-dua orang tersebut. Tindakan tersebut tidak diterima oleh penduduk desa Banjar Negeri sehingga sebahagian penduduk kedua-dua desa tersebut saling

menyerang dan akhirnya beberapa rumah daripada penduduk Cipadang terbakar (Tasnim Khoir, Temubual: 11 Februari 2012).

Mendengar kejadian tersebut, Murni Ahmadi merasa terpanggil untuk ikut serta menyelesaikan perkara tersebut. Melalui proses yang sulit, kedua-dua belah pihak akhirnya setuju dan bersedia untuk saling berdamai dan saling faham untuk tidak memperpanjang perkara dimaksud. Namun perkara tersebut masih tetap harus diserahkan kepada polis kerana mengandungi unsur jinayah. Dalam konteks ini, Murni Ahmadi tetap mengikuti perkembangan perkara tersebut di polis dan tetap berusaha supaya keputusan hukum yang diputuskan betul-betul adil (Tasnim Khoir, Temubual: 11 Februari 2012).

4.6 Struktur Pemerintahan Desa Banjar Negeri

Pemerintahan Desa terdiri dari Kepala desa dan Badan Permusyawaratan Desa (BPD). Dalam melaksanakan tugas dan kewajiban, kepala desa dibantu oleh perangkat desa, yang terdiri daripada setiausaha desa, kepala urusan, serta dibantu juga oleh kepala dusun. Perangkat desa pada desa Banjar Negeri boleh dilihat pada Jadual 4.7 sebagai berikut.

Jadual 4.7: Nama Perangkat Desa dan Asal *Saibatin*

No	Nama	Jawatan	Asal <i>Saibatin</i> /Dusun
1	Tasnim Khoir	Setiausaha Desa	Sri Agung
2	M. Juki	Bendahari	Sugi Waras
3	Amirullah	Kepala Urusan Pembinaan	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
4	Nazaruddin	Kepala Urusan Pemerintahan	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
5	Nasoha Nasir	Kepala Urusan Kesejahteraan Masyarakat	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
6	Sarmin	Kepala Urusan Umum	Sri Agung

Sumber: Pejabat Kepala Desa Banjar Negeri, Tahun 2012.

Sebagaimana telah dituturkan oleh Tasnim Khoir (Temubual: 11 Februari 2012), M. Juki adalah bendari desa Banjar Negeri, berasal daripada dusun Sugi Waras. Ia

merupakan sahabat Heri Yurizal Effendi dalam berniaga dan sebagai penyokong Heri pada masa meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Sedangkan Amirullah menjawat sebagai kepala urusan pembinaan, berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, daripada *suku kiri* I dan merupakan paman daripada Heri Yurizal Effendi. Pada masa meluaskan kekuasaan, ia menjadi salah satu Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat kedua (Tasnim Khoir, Temubual: 11 Februari 2012). Amirullah juga aktif di pelbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) atau *NGo* seperti di Jaringan Pemberantasan Korupsi (JPK) dan Surat Khabar “Revolusi”. (Amirullah, Temubual: 24 Januari 2012).

Perangkat desa selanjutnya adalah Nazaruddin yang menjawat sebagai kepala urusan pemerintahan. Ia berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, iaitu masih satu *suku* dengan Heri Yurizal Effendi. Bersama dengan Amirullah, ia sebagai Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat kedua. Kemudian, Nasoha Nasir merupakan salah satu kaum bangsawan peringkat ketiga yang bergelar *kimas* dalam *suku kiri* I dan salah satu penyokong Heri Yurizal Effendi. Dia menjawat sebagai kepala urusan kesejahteraan masyarakat, selain itu ia juga menjadi ketua salah satu kumpulan petani yang ada di desa Banjar Negeri (Amirullah, Temubual: 24 Januari 2012; Tasnim Khoir, Temubual: 11 Februari 2012).

Perangkat desa yang lain adalah Sarmin. Ia menjawat sebagai kepala urusan umum untuk kali kedua. Pada masa Sendy sebagai kepala desa (kepala desa sebelum Heri Yurizal Effendi), ia menduduki jawatan yang sama. Pada masa Heri Yurizal Effendi berusaha meluaskan kekuasaan, ia justeru menyokong Murni Ahmadi. Dia merupakan salah satu tokoh agama daripada *saibatin* Sri Agung dan mempunyai pengaruh yang relatif besar (Tasnim Khoir, Temubual: 11 Februari 2012).

Perangkat desa yang terakhir adalah Tasnim Khoir. Ia adalah setiausaha desa yang berasal daripada *saibatin* Sri Agung dan menduduki jawatan tersebut sejak masa Sendy menjadi kepala desa. Sebagai setiausaha desa, ia diangkat oleh bupati Pesawaran

(dalam hal ini oleh setiausaha daerah kabupaten Pesawaran) sebagai pegawai pemerintah. Hal ini sesuai dengan Undang-Undang yang menetapkan bahawa setiap setiausaha desa adalah pegawai pemerintah. Oleh itu, sulit bagi Heri Yurizal Effendi sebagai kepala desa untuk menggantikan posisi setiausaha desa dengan orang lain kerana hal tersebut sudah menjadi ketentuan pemerintah (Tasnim Khoir, Temubual: 11 Februari 2012).

Adapun kepala-kepala dusun dalam pemerintahan desa Banjar Negeri boleh dilihat pada Jadual 4.8 seperti berikut.

Jadual 4.8: Nama-Nama Kepala dusun di Desa Banjar Negeri

No	Nama	Jawatan	Dusun
1	Murnik	Kepala Dusun	Cikopi
2	Yonis Fadilah	Kepala Dusun	Sugi Waras
3	Yunan Ali	Kepala Dusun	Way Laga (Suka Bandung/Pekon Ampai/Sri Agung)
4	Huzairi	Kepala Dusun	Banjar Negeri
5	Tabrizi	Kepala Dusun	Jimbangan
6	Abbas Ilyas	Kepala Dusun	Suka Bumi

Sumber: Pejabat Kepala Desa Banjar Negeri, Tahun 2012.

Murnik dan Tabrizi merupakan kepala dusun Cikopi dan kepala dusun Jimbangan. Mereka menduduki jawatan tersebut sejak masa Sendy menjadi kepala desa. Kedua-duanya mempunyai pengaruh pada kedua-dua dusun tersebut dan merupakan penyokong Murni Ahmadi (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012),

Adapun Yonis Fadilah dan Abbas Ilyas merupakan penyokong Teddy Suryadi (calon kepala desa Banjar Negeri selain Heri Yurizal Effendi dan Murni Ahmadi) dan mempunyai pengaruh yang cukup besar pada masing-masing dusun yang berkenaan. Sama dengan Murnik dan Tabrizi, Abbas Ilyas merupakan kepala dusun yang lama sejak masa Sendy menjadi kepala desa (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Para penyokong Heri Yurizal Effendi yang menjadi kepala dusun adalah Yunan Ali dan Huzairi. Yunan Ali berasal daripada *saibat*in Suka Bandung namun mempunyai

hubungan kekeluargaan dengan Heri Yurizal Effendi, ia merupakan paman daripada Heri (nenek Heri Yurizal Effendi kakak beradik dengan bapa Yunan Ali). Ia diangkat oleh Heri Yurizal Effendi sebagai kepala dusun Way Laga yang meliputi *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai dan *saibatin* Sri Agung. Adapun Huzairi berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri iaitu sebagai anggota *suku kiri* 1 dan merupakan salah satu Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat ketiga (Amirullah, Temubual: 24 Januari 2012; Tasnim Khoir, Temubual: 11 Februari 2012).

Selepas menghuraikan tentang perangkat desa (kepala-kepala urusan dan kepala-kepala dusun) ditemukan bahawa perangkat desa itu masih didominasi oleh orang-orang yang berasal *saibatin* Banjar Negeri, iaitu satu *suku* dengan Heri Yurizal Effendi dan masih mempunyai hubungan kerja sebagai Tim Sukses pada masa Heri Yurizal Effendi meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa.

Sebagaimana telah dimaklumkan di atas bahawa pemerintahan desa terdiri daripada Pemerintah Desa (kepala desa dan perangkat desa) dan Badan Permusyawaratan Desa (BPD). Adapun Pengurus BPD desa Banjar Negeri boleh dilihat pada Jadual 4.9 seperti berikut.

Jadual 4.9: Pengurus BPD desa Banjar Negeri

Nama	Jawatan	Gelar	Dusun	<i>Saibatin</i>
Fatullah Idrus	Ketua BPD	<i>Langkah Setia</i>	Suka Bumi	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Budi Fathoni	Wakil Ketua	<i>Khadin Bangsawan</i>	Way Laga	Suka Bandung
Hermil Syah	Anggota	<i>Kimas Mangku Negara</i>	Banjar Negeri	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Devis Kurniawan	Anggota	<i>Cinta Akuan</i>	Suka Bumi	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Maha Indra	Anggota	<i>Dalom Penata Negara</i>	Banjar Negeri	Pemimpin adat <i>saibatin</i> Banjar Negeri
Haidar Thoyyib	Anggota	<i>Kimas</i>	Banjar Negeri	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Bahroni	Anggota	<i>Minak Mangkubumi</i>	Way Laga	Suka Bandung
M. Suud	Setiausaha		Sugi Waras	
Misroni	Anggota		Jimbangan	

Sumber: Pejabat BPD Banjar Negeri Tahun 2012.

Pengurus BPD ini terbentuk sejak tahun 2006 ketika Sendy menjadi kepala desa dan tugas mereka akan berakhir pada awal November tahun 2012. Kewujudan mereka sebagai pengurus BPD ini merupakan perwakilan daripada masing-masing dusun yang ada di desa Banjar Negeri, kecuali dusun Cikopi yang tidak ada seorang wakil dalam BPD kerana jumlah penduduk saat itu dinyatakan belum mencukupi persyaratan.

Adapun penunjukan masing-masing pengurus BPD tersebut pada peringkat dusun nampaknya belum jelas. Secara pasti penunjukan tersebut tidaklah mewakili daripada kumpulan-kumpulan adat yang ada dalam dusun-dusun tersebut. Adapun huraian lebih jauh tentang pengurus BPD tersebut adalah seperti berikut.

1. Fatullah Idrus dipilih oleh pengurus BPD yang lain sebagai ketua BPD dan sebagai perwakilan daripada dusun Suka Bumi namun ia adalah salah satu anggota *saibatin* Banjar Negeri. Dia memiliki pengalaman politik yang banyak. Pada tahun 1997, ia pernah menjadi calon kepala desa yang bersaing dengan Sendy. Selain itu, ia aktif dalam kepengurusan Parti Amanat Nasional (PAN), dan pada tahun 2004 pernah menjadi calon anggota parlimen kabupaten Lampung Selatan daripada parti tersebut. Kemudian ia pindah ke parti baharu iaitu Parti Matahari Bangsa (PMB), dan pada tahun 2009 menjadi calon anggota parlimen kabupaten Pesawaran daripada parti tersebut. Namun usaha-usaha tersebut untuk menjadi anggota parlimen tidaklah tercapai, dan akhir ia pindah semula ke PAN dan aktif di parti tersebut hingga sekarang (Fatullah Idrus, Temubual: 10 Februari 2012).
2. Budi Fatoni sebagai wakil ketua BPD perwakilan daripada dusun Way Laga dan berasal daripada *saibatin* Suka Bandung dan merupakan salah satu kaum bangsawan dalam *saibatin* tersebut. Ia mempunyai hubungan kekerabatan dengan Murni Ahmadi dan bekerja sebagai petani serta aktif dalam organisasi

politik iaitu sebagai pengurus Parti Amanat Nasional (PAN) di kabupaten Pesawaran. Dalam organisasi sosial, ia bersama dengan Hermil Syah, aktif di Koperasi Unit Desa (KUD) iaitu sebagai setiausaha sementara Hermil Syah sebagai ketua. Dia juga sebagai salah satu Tim Sukses Murni Ahmadi pada masa meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa (Budi Fatoni, Temubual: 20 Februari 2012).

3. Hermil Syah, berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri dan merupakan perwakilan daripada dusun Banjar Negeri. Dia merupakan paman daripada Heri Yurizal Effendi dan sebagai salah satu kaum bangsawan peringkat ketiga, yang bergelar *Kimas Mangku Negakha* (sekarang telah bergelar tua iaitu *sabda alam*), daripada *suku kiri* I yang dipimpin oleh Heri Yurizal Effendi. Dia bekerja sebagai guru dan pernah menjawat sebagai kepala Sekolah Menengah Pertama Negeri 2 (SMPN 2) Kedondong dan kemudian sebagai kepala Sekolah Menengah Pertama Negeri 1 (SMPN 1) Kedondong. Sebelum masa Reformasi khususnya sebelum tahun 1999, ia aktif dalam organisasi politik iaitu sebagai pengurus Golkar di desa Banjar Negeri (1978-1990), pengurus Golkar di kecamatan Kedondong (1991-1998), wakil ketua Golkar kabupaten Lampung Selatan (1998-1999). Dalam organisasi sosial, Hermil Syah aktif sebagai wakil ketua Komite Nasional Pemuda Indonesai (KNPI) kabupaten Lampung Selatan (1991-2006), ketua Forum Komunikasi Putra Putri Purnawiran Putra Putri TNI (Tentara Nasional Indonesia) dan POLRI (Polis Republik Indonesia) kabupaten Pesawaran (2010-sekarang), Setiausaha Persatuan Guru Republik Indonesia (PGRI) (2007-sekarang) dan sebagai Setiausaha Sentral Organisasi Karyawan Swadiri Indonesia (SOKSI) kabupaten Pesawaran (2007-sekarang). Organisasi ini merupakan salah satu organisasi yang berada di bawah parti Golkar. Dia juga sebagai salah satu Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat pertama pada

masa meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa (Hermil Syah, Temubual: 3 Februari 2012).

4. Devis Kurniawan, merupakan wakil daripada dusun Suka Bumi, namun merupakan salah satu anggota *suku kiri I saibatin* Banjar Negeri. Dia tidak mempunyai pengalaman dalam bidang politik dan sosial tetapi ia salah satu orang yang ada di dusun suka bumi yang mempunyai ekonomi yang mapan kerana memiliki mesin pemecah padi dan tuan tanah. Selain itu, ia juga merupakan saudara sepupu Wendy Melfa sebagai Wakil Bupati Lampung Selatan tahun 2005-2010 (Budi Fatoni, Temubual: 20 Februari 2012).
5. Maha Indra, merupakan pemimpin adat *saibatin* Banjar Negeri.
6. Haydar Thoyyib merupakan pengurus BPD wakil daripada dusun Banjar Negeri. Ia sebagai salah satu kaum bangsawa peringkat ketiga bergelar *kimas* daripada *suku kiri I* yang dipimpin oleh Heri Yurizal Effendi dan juga sebagai guru. Selain sebagai pengurus BPD, ia juga sebagai ketua salah satu kumpulan tani yang ada di desa Banjar Negeri (Budi Fatoni, Temubual: 20 Februari 2012).
7. Bahroni, sama dengan Budi Pathoni, sebagai pengurus BPD wakil daripada dusun Way Laga dan merupakan salah satu kaum bangsawan peringkat kedua dalam *saibatin* Suka Bandung. Sebagai pengurus BPD, ia menggantikan posisi Murni Ahmadi kerana yang berkenaan hendak meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Ia dan Murni Ahmadi mempunyai hubungan kekerabatan yang sangat dekat (Budi Fatoni, Temubual: 20 Februari 2012).
8. M. Suud dan Misroni merupakan wakil daripada dusun Sugi Waras dan Jimbangan. Kedua-dua dusun tersebut terdiri daripada orang-orang pendatang dan bukan merupakan dusun masyarakat hukum adat *saibatin* (Budi Fatoni, Temubual: 20 Februari 2012).

Sebagaimana telah dikatakan bahawa pengurus BPD di atas terbentuk sejak tahun 2006, pada masa Sendy menjadi kepala desa dan tugas mereka berakhir pada awal November tahun 2012. Maka sejak bulan November 2012 yang lalu telah terbentuk pengurus BPD yang baharu untuk masa bakti 2012 sampai dengan 2018. Pengurus BPD yang baharu tersebut dapat dilihat pada Jadual 4.10 seperti berikut.

Jadual 4.10: Pengurus BPD Baharu Desa Banjar Negeri

Nama	Jawatan	Gelar	Dusun	Saibatin
Hermil Syah	Ketua	<i>Kimas Mangku Negekha</i>	Banjar Negeri	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Fatullah Idrus	Wakil Ketua	<i>Langkah Setia</i>	Suka Bumi	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Man Irawan	Anggota	<i>Gimbakh</i>	Banjar Negeri	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Alfuham	Anggota	<i>Pengaman</i>	Banjar Negeri	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Yuris Wanda	Anggota	<i>Khadin Pirwira</i>	Banjar Negeri	Banjar Negeri (<i>Suku Kiri</i>)
Budi Fathoni	Setiausaha	<i>Khadin Bangsawan</i>	Way Laga	Suka Bandung
Daud Damsir	Anggota	<i>Muda Bahasa</i>	Way Laga	Sri Agung
M. Suud	Setiausaha		Sugi Waras	
Misroni	Anggota		Jimbangan	

Sumber: Pejabat BPD Banjar Negeri, Disember 2012.

Fatullah Idrus, Hermil Syah, Budi Fathoni, M. Suud dan Misroni merupakan wajah-wajah lama yang duduk kembali dalam kepengurusan BPD masa bakti 2012-2018. Namun ada perubahan posisi, semula Fatullah Idrus sebagai ketua BPD, berubah menjadi wakil ketua. Semula Hermil Syah menjadi anggota, sekarang berubah menjadi ketua BPD. Semula Budi Fathoni sebagai wakil ketua, sekarang menjadi setiausaha, menggantikan posisi M. Suud.

Adapun wajah-wajah baharu yang masuk ke dalam kepengurusan BPD masa bakti 2012-2018 adalah Man Irawan, Alfuham, Yuris Wanda, dan Daud Damsir.

1. Man Irawan merupakan anggota *suku kiri* I daripada *saibatin* Banjar Negeri dan mempunyai pengalaman di bidang politik, iaitu pernah menjadi Panitia

Pengawas Pemilihan Langsung (Panwaslu) peringkat desa tahun 2009 dan menjadi Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat kedua pada masa berusaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Di bidang sosial, ia sebagai setiausaha salah satu Kumpulan Tani dan menjadi Kader Program Nasional Penanggulangan Kemiskinan (PNPM) di desa Banjar Negeri (Murni Ahmadi, Temubual: 11 Disember 2012).

2. Alfuham, sama dengan Man Irawan, merupakan anggota *suku kiri* I daripada *saibatin* Banjar Negeri. Dia bekerja sebagai petani namun mempunyai jaringan yang luas dalam keluarga. Bersama dengan Man Irawan, ia menjadi Tim Sukses peringkat pertama pada masa Heri Yurizal Effendi berusaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa (Murni Ahmadi, Temubual: 11 Disember 2012).
3. Yuris Wanda berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri dan merupakan salah satu kaum bangsawan (bergelar *khadin*) daripada *suku kiri* I. Bersama dengan Man Irawan dan Alfuham, ia menjadi Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat kedua (Murni Ahmadi, Temubual: 11 Disember 2012).
4. Daud Damsir berasal daripada *saibatin* Sri Agung dan mempunyai pengalaman politik iaitu pernah menjadi calon anggota parlimen kabupaten Pesawaran daripada Parti Matahari Bangsa (PMB) pada pemilihan raya tahun 2009 (Murni Ahmadi, Temubual: 11 Disember 2012).

Demikianlah nama-nama pengurus Badan Permusyawaratan Desa (BPD) sama ada yang lama mahupun yang baharu. Sejauh yang telah dihuraikan tentang pengurus tersebut, sejauh itu pula tidak menunjukkan perwakilan daripada pemimpin adat daripada masing-masing masyarakat hukum adat *saibatin* yang ada di desa Banjar Negeri.

Selanjutnya, menurut Undang-Undang No. 32 Tahun 2004, untuk lebih memperdayakan masyarakat desa, pemerintahan desa boleh membentuk lembaga-

lembaga lain, seperti Rukun Tetangga (RT), Rukun Warga (RW), Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (PKK), organisasi pemuda, dan lembaga pemberdayaan lainnya. Pembentukan lembaga-lembaga tersebut berdasarkan kepada peraturan desa (yang telah ditetapkan oleh BPD dan kepala desa) dan berpedoman pada peraturan-peraturan yang lebih tinggi. Tugas lembaga-lembaga tersebut sebagai “rakan kerja” kepala desa dan perangkat desa dalam mewujudkan pemberdayaan masyarakat desa (UU No. 32 Tahun 2004, Pasal 211; PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 89, 90, dan 91). Adapun lembaga-lembaga lain yang dibentuk dalam desa Banjar Negeri, antaranya, adalah Lembaga Masyarakat Desa (LMD), Remaja Islam Masjid (Risma), Karang Taruna (organisasi pemuda), Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (PKK), dan Lembaga Pemberdayaan Masyarakat Desa (LPMD). Namun kerana kajian ini hanya fokus pada pemerintahan desa (kepala desa, perangkat desa dan BPD) sehingga pengurus masing-masing lembaga tersebut tidak diuraikan disini.

4.7 Kesimpulan

Desa Banjar Negeri terletak di kecamatan Way Lima, dan di kabupaten Pesawaran, provinsi Lampung. Desa Banjar Negeri terbahagi ke dalam enam dusun, iaitu dusun Banjar Negeri, dusun Suka Bumi, dusun Way Laga, dusun Sugi Waras, dusun Jimbangan, dan dusun Cikopi. Jumlah penduduk sebanyak 2,684 orang, terbahagi lelaki 1,345 orang dan perempuan 1,339 orang. Jumlah penduduk untuk masing-masing dusun seperti berikut. Dusun Suka Bumi 260 orang, dusun Banjar Negeri 585 orang, dusun Cikopi dan dusun Way Laga 679 orang, Sugi Waras 860 orang dan dusun jimbangan 300 orang. Penduduk desa Banjar Negeri memiliki beberapa macam mata pencarian, secara keseluruhan, yang terbahagi ke dalam empat macam secara dominan, iaitu petani 60 peratus, pegawai pemerintah 10 peratus, wiraswasta 20 peratus, dan buruh 10 peratus. Tahap pendidikan masyarakat desa Banjar Negeri adalah Sekolah Dasar (SD)

20 peratus, Sekolah Menengah Pertama (SMP) 30 peratus, Sekolah Menengah Atas (SMA) 35 peratus, dan Perguruan Tinggi 15 peratus.

Desa Banjar Negeri memiliki lima masyarakat hukum adat *saibatin*, iaitu *saibatin* Suka Bumi, *saibatin* Banjar Negeri, *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai, dan *saibatin* Sri Agung. Wilayah masing-masing *saibatin* tersebut berada dalam 3 dusun daripada 6 dusun di atas. *Saibatin* Suka Bumi berada di dusun Suka Bumi, *saibatin* Banjar Negeri berada di dusun Banjar Negeri, *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai, dan *saibatin* Sri Agung berada dalam dusun Way Laga.

Masyarakat hukum adat *saibatin* di desa Banjar Negeri berasal daripada wilayah Limau (masuk wilayah kabupaten Tanggamus, provinsi Lampung). Perpindahan masyarakat hukum adat *saibatin* tersebut disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, telah terjadi letusan gunung Krakatau pada tahun 1883 yang menyebabkan tsunami dan abu tebal yang menyelimuti daerah permukiman dan pertanian pada daerah asal. Sehingga banyak penduduk yang pindah ke pedalaman membuka pemukiman baharu, antaranya ke wilayah Way Lima. Kedua, adanya pembinaan jalan raya yang melintasi wilayah Way Lima kerana Belanda membuka lahan perkebunan di wilayah tersebut.

Setiap masyarakat hukum adat *saibatin* memiliki satu pemimpin adat *saibatin* dan beberapa pemimpin adat *suku*. Adapun jumlah pemimpin adat pada masing-masing *saibatin* di desa Banjar Negeri adalah seperti berikut. *Saibatin* Banjar Negeri dan *saibatin* Suka Bumi, masing-masing memiliki 1 pemimpin adat *saibatin* dan 7 pemimpin adat *suku*. Sedangkan *saibatin* Pekon Ampai, *saibatin* Sri Agung dan *saibatin* Suka Bandung, masing-masing memiliki 1 pemimpin adat dan 6 pemimpin adat *suku*.

Kekuasaan pemimpin adat *saibatin* pada desa Banjar Negeri diperoleh melalui dua cara iaitu dengan cara membuka sesuatu kampung/*pekon* untuk tempat tinggal. Cara kedua dengan “angkat nama”. Pemimpin adat yang telah memperoleh kekuasaan dengan cara pertama adalah pemimpin adat *saibatin* Banjar Negeri pada tahun 1886,

pemimpin adat *saibatin* Suka Bumi pada tahun 1895, dan pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung pada tahun 1899. Sedangkan para pemimpin adat *saibatin* yang telah memperoleh kekuasaan melalui cara “angkat nama” adalah pemimpin adat *saibatin* Pekon Ampai pada tahun 1962 dan pemimpin adat *saibatin* Sri Agung pada tahun 1967.

Adapun sumber daya autoritatif pemimpin adat dalam adat adalah memiliki benda-benda pusaka, gelar, dan banyaknya jumlah anggota. Benda-benda pusaka masih banyak didapati pada masyarakat hukum adat *saibatin* di desa Banjar Negeri, terutama pada *saibatin* Banjar Negeri dan *saibatin* Suka Bandung, seperti *ikat pujuk* (mahkota bagi lelaki), *siger* (mahkota bagi perempuan), dan *payan* (semacam senjata). Sumber daya autoritatif dalam adat selanjutnya adalah gelar. Para pemimpin adat *saibatin* di desa Banjar Negeri telah bergelar *pengikhan* (pemimpin adat *saibatin* Suka Bumi) dan bergelar *dalom* (para pemimpin adat *saibatin* yang lainnya). Adapun pemimpin adat *suku* yang bergelar *khaja* sebanyak 14 orang dan yang bergelar *khadin* sebanyak 15 orang. Pemimpin adat *suku* yang bergelar *minak*, *kimas* dan *mas* atau gelar yang setara (*kepekhhah*, *indra*, dan *peneda*) sebanyak 3 orang.

Sumber daya autoritatif yang terakhir adalah jumlah anggota yang dimiliki oleh *saibatin*. Sebagaimana diuraikan sebelum ini bahawa jumlah *suku* itu minimal ada enam iaitu (1) *suku kanan I (pampang balak)*, (2) *suku kiri I (pengepik)*, (3) *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)*, (4) *suku kiri II (pengapik)*, (5) *panggobok atau penggewok*, (6) *lamban lunik*. Masing-masing *suku* tersebut mempunyai beberapa keluarga luas, masing-masing keluarga luas mempunyai beberapa keluarga batih dan masing-masing keluarga batih terdiri daripada ibu, bapa, anak-anak, dan ditambah pula kakek dan nenek. Dengan demikian masing-masing pemimpin adat *suku* mempunyai jumlah anggota *suku* yang relatif banyak. Sedangkan pemimpin adat *saibatin* memiliki jumlah anggota sebanyak jumlah anggota pada masing-masing *suku*.

Pada tahun 2006, tepatnya tarikh 28 November, pemilihan kepala desa diadakan di desa Banjar Negeri. Proses pemilihan kepala desa berdasarkan kepada asas bebas dan terbuka. Jumlah calon kepala desa pada masa itu sebanyak empat orang, iaitu Murni Ahmadi, Heri Yurizal Effendi, Tedy Suryadi, dan Baihaqi Sholihin. Murni Ahmadi dan Heri Yurizal Effendi adalah pemimpin adat. Selepas proses penghitungan suara selesai dilakukan, diketahui dengan pasti bahawa Heri Yurizal Effendi memperoleh suara terbanyak. Dengan demikian, ia terpilih dan diangkat sebagai kepala desa Banjar Negeri untuk masa 2007-2013.

Pemerintah desa terdiri daripada kepala desa dan Badan Permusyawaratan Desa. Kepala desa Banjar Negeri adalah pemimpin adat *suku* yang bernama Heri Yurizal Effendi dengan gelar *Khaja Mangku Alam*. Dia adalah pemimpin adat *suku kiri I saibatin* Banjar Negeri dan telah berjaya meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Kepala desa dalam melaksanakan tugas dan kewajiban dibantu oleh perangkat desa, yang terdiri daripada setiausaha desa, kepala urusan dan kepala dusun. Setiausaha desa: Tasnim Khoir (dusun Way Laga/*saibatin* Sri Agung), Bendahari: M. Juki (dusun Sugi Waras), kepala urusan pembinaan: Amirullah (dusun Banjar Negeri/*saibatin* Banjar Negeri), kepala urusan pemerintahan: Nazaruddin (dusun Banjar Negeri/*saibatin* Banjar Negeri), kepala urusan kesejahteraan masyarakat: Nasoha Nasir (dusun Banjar Negeri/*saibatin* Banjar Negeri), dan kepala urusan umum: Sarmin (dusun Way Laga/*saibatin* Sri Agung).

Adapun pengurus Badan Permusyawaratan Desa (BPD) yang lama (2006-2012) adalah seperti berikut. Fatullah Idrus (dusun Suka Bumi/*saibatin* Banjar Negeri), Hermil Syah (dusun Banjar Negeri/ *saibatin* Banjar Negeri), Devis Kurniawan (dusun Suka Bumi/*saibatin* Banjar Negeri), Maha Indra (dusun Banjar Negeri/ *saibatin* Banjar Negeri), Haidar Thoyyib (Banjar Negeri/ *saibatin* Banjar Negeri), Budi Fathoni (dusun Way Laga/*saibatin* Suka Bandung), Bahroni (dusun Way Laga/*saibatin* Suka Bandung)

M. Suud (dusun Sugi Waras), dan Misroni (dusun Jimbangan). Sedangkan pengurus BPD yang baharu (2012-2018) adalah seperti berikut. Fatullah Idrus (dusun Suka Bumi/*saibatin* Banjar Negeri), Hermil Syah (dusun Banjar Negeri/ *saibatin* Banjar Negeri), Budi Fathoni (dusun Way Laga/*saibatin* Suka Bandung), M. Suud (dusun Sugi Waras), dan Misroni (dusun Jimbangan), ditambah pengurus baharu iaitu Man Irawan (dusun Banjar Negeri/ *saibatin* Banjar Negeri), Alfuham (dusun Banjar Negeri/ *saibatin* Banjar Negeri), Yuris Wanda (dusun Banjar Negeri/ *saibatin* Banjar Negeri), Daud Damsir (dusun Way Laga/*saibatin* Sri Agung)

University of Malaya

BAB V

PELUASAN DAN HUBUNGAN KEKUASAAN ANTARA KEPALA DESA DAN PEMIMPIN ADAT

5.1 Pengenalan

Pada Bab ini, berdasarkan kepada *framework* pada Bab II, huraian tentang masyarakat hukum adat *saibatin* dan pemerintahan desa pada Bab III, dan data pada Bab IV tentang masyarakat hukum adat *saibatin* dan pemerintahan desa di desa Banjar Negeri, kajian ini akan membentang beberapa perkara dalam usaha menjelaskan ketiga-tiga objektif kajian pada Bab I. Dalam usaha menjelaskan objektif kajian pertama, iaitu mengenalpasti pemimpin adat yang telah meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa di desa Banjar Negeri, kajian ini akan menghuraikan tentang beberapa kemampuan pemimpin adat sebagai aktor/*agent*, dan kebebasan berpolitik di Indonesia sebagai struktur serta sumber-sumber kekuasaan pemimpin adat.

Selanjutnya, dalam usaha menjelaskan objektif kajian yang kedua, iaitu menganalisis bentuk hubungan kekuasaan yang terbina antara kepala desa dan pemimpin adat, kajian ini akan menghuraikan tentang modal sosial pada masyarakat hukum adat *saibatin* di desa Banjar Negeri dan pengakuan terhadap kewujudan pemimpin adat, bentuk ikatan sosial antara satu pemimpin adat dengan pemimpin adat yang lain, pelaksanaan kekuasaan dalam pemerintahan desa di desa Banjar Negeri, beberapa tanggapan pemimpin adat terhadap pelaksanaan kekuasaan, dan terakhir adalah tentang alasan-alasan yang mempengaruhi pelaksanaan kekuasaan tersebut.

Terakhir, kajian ini akan mengkaji objektif kajian yang ketiga iaitu menganalisis kewujudan pemimpin adat di desa Banjar Negeri sehingga boleh diketahui tentang hubungan antara desa (negara) dan masyarakat hukum adat yang berlaku pada masa

Reformasi ini. Dalam usaha menjelaskan objektif tersebut, kajian ini akan menganalisis bentuk hubungan kekuasaan yang berlaku di desa Banjar Negeri. Kemudian, kajian ini juga akan menghuraikan tindakan-tindakan yang boleh menguatkan kewujudan masyarakat hukum adat berikut pemimpin adat dalam pemerintahan desa.

5.2 Pemimpin Adat Meluaskan Kekuasaan Menjadi Kepala Desa

5.2.1. Sumber Daya Autoritatif dalam Adat dan di luar Adat (Kemampuan Memimpin dan Kemampuan Membina Hubungan Sosial)

Sebagaimana telah dihuraikan pada Bab IV, Heri Yurizal Effendi merupakan pemimpin adat yang telah memiliki sumber daya autoritatif dalam adat. Sumber daya tersebut boleh dilihat bahawa ia adalah seseorang pemimpin adat *suku kiri* I dalam *saibatin* Banjar Negeri, iaitu *saibatin* paling tua dalam desa Banjar Negeri. Dia merupakan salah satu daripada kaum bangsawan masyarakat hukum adat *saibatin* tersebut kerana merupakan keturunan daripada orang yang membuka kampung/*pekon* pertama kali sekitar tahun 1886.

Dia memiliki gelar *Khaja Mangku Alam*, dan memiliki jumlah anggota *suku* kurang lebih sebanyak 327 orang, dengan beberapa puluh rumah yang masing-masing rumah terdiri daripada 5 sampai dengan 6 orang. Jumlah tersebut terus bertambah sesuai dengan pertumbuhan penduduk pada *suku kiri* yang berkenaan. Sedangkan jumlah anggota masyarakat hukum adat *saibatin* Banjar Negeri secara keseluruhan kurang lebih sebanyak 800 orang. Selain itu, dia juga sangat terkenal responsif kepada masyarakat. Sebagai contoh, dia telah banyak menyelesaikan konflik dengan bijak dan adil antara anggota masyarakat yang disebabkan oleh berselisih faham.

Selain mempunyai sumber daya autoritatif dalam adat, Heri Yurizal Effendi juga, sebagaimana telah dihuraikan dalam Bab IV, memiliki kemampuan memimpin. Kemampuan memimpin sebenarnya telah nampak sejak masa ia belajar sama ada di Sekolah Menengah Pertama (1989-1992) mahupun di Sekolah Menengah Atas (1992-

1995). Pada masa ini, Heri Yurizal Effendi telah dipercaya menjadi ketua bidang keorganisasian pada Organisasi Siswa Intra Sekolah (OSIS), dan pada masa yang sama pula, ia terpilih sebagai ketua Palang Merah Remaja (PMR). Selain itu, ia pun diberi kepercayaan untuk melatih dan mengajarkan dasar baris-berbaris kepada rakan-rakannya dalam aktiviti pengakap, dan juga diberikan beberapa tugas dalam upacara-upacara bendera di sekolah yang berkenaan.

Kemampuan memimpin Heri Yurizal Effendi lebih berkembang ketika ia aktif di parti politik dan di organisasi sosial. Seperti menjadi anggota parti Republik pada tahun 1999, kemudian dalam masa yang singkat, ia menjadi ketua parti tersebut untuk wilayah kecamatan Kedondong. Kemudian, dia menjadi calon anggota parlimen kabupaten pada pemilihan raya tahun 1999. yang mewakili wilayah kecamatan Kedondong dan kecamatan Way Lima, daripada parti tersebut. Pada tahun 2003, ia aktif pada organisasi Granat (Gerakan Nasional Anti Narkotika). Organisasi ini ditubuhkan, antaranya, untuk memerangi peredaran dan penyalahgunaan Narkoba (*drugs*). Pada masa yang singkat, dia dipilih sebagai ketua Granat untuk wilayah kecamatan Way Lima.

Pada tahun 2005, ia juga aktif dalam organisasi Markas besar forum bersama Laskar Merah Putih (LMP) kabupaten Lampung Selatan. Organisasi ini ditubuhkan untuk mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia dengan asas jiwa kebangsaan dan nasionalis yang tidak membezakan etnis, *suku* dan agama. Dalam organisasi ini Heri Yurizal Effendi diangkat menjadi ketua bidang investigasi, yang bertugas, antaranya, mencari data dan fakta tentang penyelewengan terhadap bantuan pemerintah kepada masyarakat tertentu. Selepas kabupaten Pesawaran dibentuk pada 27 November 2007, Heri Yurizal Effendi menjadi salah satu penggerak untuk menubuhkan organisasi LMP di kabupaten tersebut, dengan cara mencari anggota baharu dan menggalang dana.

Selain memiliki kemampuan memimpin, Heri Yurizal Effendi juga memiliki kemampuan membina hubungan sosial. Kemampuan ini boleh nampak semasa ia membentuk sesuatu tindakan yang menyokongnya supaya boleh meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Dia membentuk tindakan tersebut, sesuai dengan pemerhatian ikut serta pengkaji, berkaitan dengan (1) motif meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa, (2) menciptakan tindakan atas nama kolektif, (3) membentuk “Tim Sukses”, dan (4) mengadakan aktiviti-aktiviti sosial.

5.2.1.1 Motif Melakukan Tindakan

Tindakan Heri Yurizal Effendi dalam meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa tidak terlepas daripada motif. Motif menurut Giddens, sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab II, adalah keinginan atau potensi yang menyokong berlakunya sesuatu tindakan (Giddens 1984: 6). Macam-macam motif, menurut Wahyudi (2005: 198), adalah seperti berikut, iaitu motif idealis, motif materialis, dan motif oportunis. Motif idealis adalah motif yang mempunyai tujuan untuk kepentingan masyarakat iaitu untuk lebih melaksanakan norma-norma atau nilai-nilai. Motif materialis adalah motif yang bertujuan untuk lebih memperoleh keuntungan secara ekonomi sebagai sumber kekuatan. Sedangkan motif oportunis adalah motif yang lebih bertujuan untuk mendapatkan kekuasaan, prestij sosial (politik).

Motif Heri Yurizal Effendi, termasuk Murni Ahmadi (pemimpin adat daripada saibatin Suka Bandung yang ikut serta meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa) yang telah dihuraikan pada Bab IV, meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa termasuk motif idealis yang memiliki tujuan untuk meningkatkan pembinaan masyarakat hukum adat di desa Banjar Negeri. Peningkatan pembinaan bagi Heri Yurizal Effendi adalah menjadikan pembinaan, terutama infrastruktur, di desa Banjar Negeri merata di masing-masing dusun, meningkatkan aktiviti keagamaan, dan memacu kreatifiti pemuda dalam

bidang sukan. Sedangkan peningkatan pembinaan bagi Murni ahmadi, antaranya, adalah untuk meningkatkan mental dan moral masyarakat dalam pembinaan desa Banjar Negeri.

Motif tersebut timbul berdasarkan kepada beberapa alasan. Bagi Heri Yurizal Effendi pembinaan khasnya pembinaan infrastruktur sejauh ini yang dijalankan oleh pemerintah desa belum berkembang dengan baik. Sebagaimana telah dihuraikan pada Bab IV bahawa desa Banjar Negeri terdiri daripada enam dusun, iaitu dusun induk Banjar Negeri (*saibatin* Banjar Negeri), dusun Suka Bumi (*saibatin* Suka Bumi), dusun Way Laga (yang meliputi *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai, dan *saibatin* Sri Agung), dusun Sugi Waras (dusun penduduk pendatang), dusun Jimbangan (penduduk pendatang). Menurut Heri Yurizal Effendi (Temubual: 1 Februari 2012), di desa pada amnya didapati pelbagai macam jalan, iaitu jalan yang menghubungkan antara satu dusun dengan dusun yang lain, jalan-jalan di dalam dusun yang berkenaan, dan jalan-jalan yang menghubungkan antara dusun dengan kawasan pertanian, kebun atau persawahan. Jalan-jalan tersebut tidak diperbaiki secara terencana.

Selain masalah pembinaan jalan, aktiviti keagamaan juga kurang berjalan dengan baik. Sebagaimana disampaikan oleh Amirullah (Temubual: 24 Januari 2012) bahawa pemerintah desa sebelum ini kurang menyokong aktiviti keagamaan, sama ada bagi kaum tua mahupun bagi kaum muda, seperti pengajian rutin, peringatan hari-hari besar Islam seperti maulid nabi, hanya masyarakat bersendirian yang mengadakan aktiviti-aktiviti tersebut.

Di samping itu, pemerintah desa kurang memperhatikan aktiviti adat seperti salah satu warga yang mengadakan acara perkahwinan, majoriti kes, kepala desa tidak hadir, hanya diwakilkan oleh orang lain.

Melihat kondisi dan permasalahan yang ada pada saat itu, Heri Yurizal Effendi timbul keinginan untuk meluaskan kekuasaan dengan motif untuk meningkatkan

pembinaan masyarakat desa di desa Banjar Negeri, iaitu membuat pembinaan yang merata di masing-masing dusun, meningkatkan aktiviti keagamaan, dan memacu kreativiti pemuda dalam bidang sukan (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012). Dengan demikian berdasarkan kepada huraian di atas sangat nampak bahawa keinginan Heri Yurizal Effendi meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa disertai dengan motif yang idealis.

5.2.1.2 Membentuk Tindakan atas Nama Kolektif

Selain berdasarkan kepada motif, Heri Yurizal Effendi juga menciptakan tindakan dalam usaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa atas nama kolektif. Tindakan atas nama kolektif ini lebih ditujukan untuk mendapat solidariti secara kolektif daripada para pemimpin adat dan anggota *saibatin* dimana dia berasal (*saibatin* Banjar Negeri). Bagi Heri Yurizal Effendi (Temubual: 2 Februari 2012), mendapatkan solidariti daripada pemimpin adat dan anggota *saibatin* Banjar Negeri tidaklah mudah. Dia terlebih dahulu meminta restu kepada pemimpin adat *saibatin* Banjar Negeri dan juga kepada pemimpin-pemimpin adat *suku* yang lain dalam *saibatin* tersebut. Ia berusaha pertama kali mendatangi para pemimpin adat tersebut dan mengutarakan niatnya meluaskan kekuasaan untuk menjadi kepala desa. Selepas dia menyampaikan niat tersebut, para pemimpin adat belum berani menyetujui rancangannya tersebut. Menurut mereka, bersaing untuk menjadi kepala desa itu tidaklah mudah seperti yang dibayangkan kerana akan datang konflik atau merosak keharmonisan antara satu *saibatin* dengan *saibatin* yang lain. Oleh itu, para pemimpin adat berinisiatif untuk mengumpulkan sebahagian besar anggota daripada *saibatin* Banjar Negeri supaya boleh dibincangkan secara bersama-sama. Maka pada masa itu disepakati akan diadakan mesyuarat (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 2 Februari 2012).

Tidak lama kemudian, maka diadakan mesyuarat yang dihadiri oleh para pemimpin adat dan pemimpin adat *suku*, serta oleh sebahagian besar anggota *saibatin* Banjar Negeri. Untuk melihat keseriusan dalam usaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa, Heri Yurizal Effendi diminta untuk menyampaikan alasan dan tujuan mengapa ia tertarik untuk melakukan hal yang demikian. Selepas ia membentangkan alasan dan tujuan, para pemimpin adat dan para anggota *saibatin* Banjar Negeri terpecah menjadi dua, ada yang setuju dan ada yang tidak setuju. Bagi yang tidak setuju melihat bahawa Heri Yurizal Effendi masih tergolong muda dan masih belum boleh mengawal emosi, namun majoriti yang hadir pada mesyuarat tersebut menyatakan setuju. Bagi mereka yang setuju, bahawa ia adalah salah satu pemimpin adat yang memiliki pemikiran yang luas dan mudah diterima oleh semua pihak (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 2 Februari 2012).

Untuk merayu para pemimpin adat dan anggota *saibatin* Banjar Negeri yang tidak setuju, Heri Yurizal Effendi (Temubual: 2 Februari 2012) menghuraikan kembali alasan dan tujuannya meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa dengan menggunakan alasan yang boleh diterima oleh semua pihak yang hadir. Pada masa itu, dia mengutarakan kepada mereka yang tidak setuju seperti berikut:

Kita boleh sahaja berambisi untuk berbuat sesuatu tetapi kita juga harus menilai sejauh mana kemampuan yang kita miliki. Jangan sampai kita terbawa emosi kerana dengan emosi apapun yang kita lakukan tidak akan pernah menghasilkan sesuatu yang baik (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 2 Februari 2012).

Dengan huraian tersebut, mereka akhirnya boleh setuju terhadap apa yang telah dicadangkan oleh Heri Yurizal Effendi. Dengan demikian, dia merasa lebih percaya diri untuk mencalonkan diri sebagai kepala desa kerana para pemimpin adat yang lain, berikut anggota *saibatin* sudah memberikan restu kepada dirinya, dan secara tidak langsung ia telah mendapatkan solidiariti secara kolektif dalam *saibatin* yang berkenaan (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 2 Februari 2012).

5.2.1.3 Membentuk “Tim Sukses”

Selanjutnya, Heri Yurizal Effendi membentuk Tim Sukses. Tim Sukses adalah satu istilah yang banyak dipakai dalam politik di Indonesia yang menunjukkan sesuatu kumpulan orang-orang yang berusaha, dengan strategik yang terencana, menjayakan calon yang berkenaan untuk mendapatkan kedudukan tertentu dalam politik. Dengan mendapatkan solidariti secara kolektif dalam *saibatin* Banjar Negeri, Heri Yurizal Effendi kemudian bertindak untuk menarik massa daripada seluruh masyarakat desa Banjar Negeri, termasuk anggota daripada empat masyarakat hukum adat *saibatin* yang lain. Sebagaimana dimaklumkan pada Bab IV bahawa desa Banjar Negeri terdapat lima masyarakat hukum adat *saibatin* iaitu *saibatin* Banjar Negeri, *saibatin* Suka Bumi, *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai, dan *saibatin* Sri Agung. Dengan tindakan menarik massa tersebut, dia berharap mendapatkan sokongan daripada mereka supaya memperoleh jumlah suara pengundi lebih banyak.

Tindakan menarik massa tersebut tentu menggunakan perantara. Menurut konsep dualiti, sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab II, hubungan antara struktur dan aktor dalam melakukan tindakan selalu membabitkan perantara (*modality*) yang digunakan untuk mencapai kepentingan yang diinginkan. Dalam penyelidikan ini ditemukan bahawa, walaupun Heri Yurizal Effendi aktif di dalam parti politik dan beberapa organisasi sosial, ia tidak menggunakan organisasi-organisasi tersebut sebagai perantara untuk meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa melainkan menggunakan organisasi adat dan hubungan kekeluargaan.

Sesuai temubual dengan Hermil Syah, salah satu pengurus Badan Permusyawaratan Desa (BPD) (Temubual: 3 Februari 2012), maksud menggunakan organisasi adat bahawa Heri Yurizal Effendi menggunakan orang-orang dalam *saibatin* Banjar Negeri sebagai Tim Sukses yang dianggap mampu untuk menarik dan memperoleh sokongan daripada seluruh masyarakat desa Banjar Negeri. Kemampuan

tersebut boleh diertikan bahawa orang tersebut memiliki pengalaman dalam parti-parti politik, dalam organisasi-organisasi sosial, mempunyai hubungan sosial yang luas, atau mempunyai keluarga yang luas, dan bahkan orang-orang tersebut mempunyai modal materi yang relatif banyak. Selain itu, Heri Yurizal Effendi juga menarik orang-orang daripada *saibatin-saibatin* yang lain, yang masih memiliki hubungan keluarga untuk masuk menjadi Tim Sukses (Hermil Syah, Temubual: 3 Februari 2012).

Adapun Tim Sukses peringkat pertama yang dibentuk oleh Heri Yurizal Effendi, sebagaimana yang disampaikan oleh Hermil Syah (Temubual: 3 Februari 2012) adalah seperti berikut.

1. Hermil Syah, berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, dan merupakan ketua Badan Permusyawartan Desa (BPD). Dia merupakan paman daripada Heri Yurizal Effendi, dan sebagai salah satu kaum bangsawan peringkat ketiga dalam *suku kiri* I (yang dipimpin oleh Heri Yurizal Effendi) yang bergelar *kimas mangku negakha* (sekarang telah bergelar tua iaitu *sabda alam*). Dia adalah seseorang guru. Dia pernah menjawat sebagai kepala Sekolah Menengah Pertama Negeri 2 (SMPN 2) Kedondong, dan kemudian sebagai kepala Sekolah Menengah Pertama Negeri 1 (SMPN 1) Kedondong. Sebelum masa Reformasi khususnya sebelum tahun 1999, ia aktif dalam parti Golkar (1978-1999). Dia juga mempunyai pengalaman dalam organisasi sosial, ia aktif sebagai wakil ketua Komite Nasional Pemuda Indonesai (KNPI) kabupaten Lampung Selatan (1991-2006), ketua Forum Komunikasi Putra Putri Purnawiran Putra Putri TNI (Tentara Nasional Indonesia) dan POLRI (Polis Republik Indonesia) kabupaten Pesawaran (2010-sekarang), Setiausaha Persatuan Guru Republik Indonesia (PGRI) (2007-sekarang), dan sebagai setiausaha Sentral Organisasi Karyawan Swadiri Indonesia (SOKSI) kabupaten Pesawaran (2007-sekarang). Organisasi ini merupakan salah satu organisasi yang berada di bawah parti Golkar. Dia juga

sebagai salah satu Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat pertama pada masa meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa.

2. Alfuham, berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, dan masih mempunyai hubungan kekerabatan dengan Heri Yurizal Effendi iaitu sebagai anggota *suku kiri I*. Dia bekerja sebagai petani namun mempunyai jaringan yang luas dalam keluarga.
3. Yuraflah, berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri dan mempunyai hubungan kekerabatan dengan Heri Yurizal Effendi, iaitu sebagai anggota *suku kiri I*. Dia mempunyai pengalaman dalam politik, iaitu sebagai setiausaha parti Golkar di kabupaten Pesawaran. Kemampuannya dalam meluaskan kekuasaan Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa adalah menyusun strategik untuk mendapatkan sokongan daripada masyarakat desa.
4. Suhairi, berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, dan masih mempunyai hubungan kekerabatan dengan Heri Yurizal Effendi Yurizal iaitu sebagai anggota *suku kiri I*. Dia bekerja sebagai petani namun mempunyai jaringan yang luas dengan kaum muda.
5. Maswar Ali, berasal daripada *saibatin* Suka Bandung, namun masih mempunyai hubungan kekerabatan dengan Heri Yurizal Effendi iaitu nenek Heri Yurizal Effendi kakak beradik dengan bapa Maswar Ali. Dia bekerja sebagai petani namun mempunyai kemampuan berpidato, iaitu mampu memberikan pengaruh dan sosialisasi dengan baik (Hermil Syah, Temubual: 3 Februari 2012).

Demikianlah beberapa nama yang merupakan Tim Sukses peringkat pertama daripada tindakan Heri Yurizal Effendi meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Dengan ini boleh difahami bahawa Heri Yurizal Effendi dalam menggunakan perantara untuk mendapatkan solidariti secara kolektif (untuk menarik massa dan sokongan

daripada seluruh masyarakat desa Banjar Negeri) tidak menggunakan organisasi sosial dan politik, melainkan menggunakan organisasi adat dan hubungan kekeluargaan.

Penggunaan organisasi adat oleh Heri Yurizal Effendi nampaknya mempunyai kesesuaian dengan pandangan Tilly. Menurut Tilly, sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab II, bahawa aktor biasanya menggunakan organisasi yang sudah ada dalam masyarakat (*well-defined groups*) sebagai wadah untuk membentuk sesuatu tindakan kolektif, dan jarang membentuk organisasi baharu (Jatmika 2005: 32-33).

Selain itu, temuan ini juga menunjukkan bahawa masyarakat hukum adat *saibatin* telah mampu menjaga pemilihan kepala desa daripada pengaruh parti politik, dan juga telah mampu membezakan pemilihan kepala desa dengan pemilihan bupati, governor, dan anggota parlimen, yang meliputi pertarungan antara parti-parti politik. Sedangkan parti-parti tersebut masih terjebak, dalam kadar-kadar tertentu, dalam politik aliran. Bagi Geertz (Patji 2002: 23) parti-parti politik di Indonesia tidak boleh terlepas daripada kumpulan-kumpulan komuniti Islam tertentu. Di Jawa, kumpulan-kumpulan tersebut terdiri daripada *santri*, *abangan* dan *priyayi*. *Santri* adalah orang-orang Islam yang taat menjalankan prinsip-prinsip ajaran Islam, *abangan* adalah orang-orang Islam yang menjalankan ajaran *kejawen*, iaitu sesuatu ajaran yang bercampur antara Islam, Hindu dan/atau Budha, dan animisme. Sedangkan *priyayi* adalah orang-orang Islam mempunyai status sosial lebih tinggi (Patji 2002: 23).

Sejak pemilihan raya yang pertama tahun 1955, parti-parti politik mempunyai hubungan yang kuat dengan kumpulan-kumpulan komuniti Islam di atas. Sebagai contoh, empat parti yang mendominasi parlimen selepas pemilihan raya dilaksanakan telah menunjukkan hal yang demikian. Keempat-empat parti itu adalah Parti Masyumi, Parti Nasional Indonesia (PNI), Nahdhatul Ulama (NU), Partai Komunis Indonesia (PKI). Secara politik, *abangan* diasosiasikan dengan PKI, *santri* diasosiasikan dengan

parti Masyumi dan NU, sedangkan kaum *priyayi* lebih dekat kepada PNI (Tholkhal 2001: 19).

Pada masa Reformasi dengan adanya kebebasan berpolitik yang berlandaskan kepada demokrasi dan autonomi, lima parti sebagai pemenang dalam pemilihan raya tahun 1999 masih memiliki hubungan dengan kumpulan-kumpulan komuniti Islam di atas. Kelima-lima itu adalah Parti Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P) yang mempunyai penyokong masih mempunyai keterkaitan dengan PNI, Parti Kebangkitan Bangsa (PKB) mempunyai hubungan dengan NU, Parti Amanat Nasional (PAN) mempunyai hubungan dengan Parti Masyumi, Parti Persatuan Pembangunan (PPP) mempunyai hubungan berupa gabungan antara Masyumi dan NU. Hanya Parti Golkar yang nampaknya tidak terbabit dalam politik aliran seperti di atas.

Menurut Geertz (1959: 38), bagi masing-masing kumpulan komuniti Islam khususnya yang berada di desa-desa, parti-parti politik di atas bukan sahaja dianggap sebagai parti politik melainkan juga dianggap sebagai penguat legitimasi identiti mereka (Geertz 1959: 38). Namun dalam konteks Heri Yurizal Effendi dalam usaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa pada desa Banjar Negeri, yang memiliki majoriti penduduk adalah masyarakat hukum adat *saibatin* dan beragama Islam, tidak menampakkan peranan parti politik, apalagi menjadikan parti politik sebagai legitimasi identiti mereka. Hal ini juga menunjukkan bahawa walaupun sebagai masyarakat hukum adat yang tinggal di pedesaan, mereka telah memiliki rasionaliti yang tinggi (baik) dalam partisipasi politik.

5.2.1.4 Mengadakan Aktiviti-Aktiviti Sosial

Tindakan Heri Yurizal Effendi selanjutnya adalah mengadakan aktiviti-aktiviti sosial. Dalam usaha menarik massa dan mendapatkan sokongan daripada masyarakat desa Banjar Negeri, Heri Yurizal Effendi bersama-sama dengan Tim Sukses melakukan

aktiviti sosial yang terbahagi ke dalam tiga macam aktiviti, iaitu gotong royong, sukan, dan aktiviti keagamaan. Antara aktiviti gotong-royong adalah membersihkan makam umum di dusun induk Banjar Negeri, yang diikuti oleh seluruh kepala keluarga masyarakat dusun yang berkenaan. Selain itu membuat bangunan semi permanen yang berfungsi sebagai tempat menempatkan peralatan pemakaman. Di dusun Sugi Waras, aktiviti gotong-royong ini juga dilakukan oleh Heri Yurizal Effendi, antaranya membersihkan saluran irigasi bersama-sama dengan masyarakat desa yang memiliki lahan persawahan di sekitar dusun Sugi Waras. Bagaimana aktiviti ini dilakukan boleh disimak daripada Fahmi, seseorang petani sukses daripada dusun Sugi Waras (Temubual: 4 Februari 2012), yang mengatakan seperti berikut:

Kegiatan henji rutin diadako setiap haga tapok penyabahan, biasane sikam mulai anjak bendungan way Padang Ratu togok lokasi pesabahan di pedukuhan Sugi Waras. Mak lamon si tikekhjako sikam ulih kegiatan henji rutin diadako, apilagi sebagian saluran irigasi khad cuma sekedakh. Dinana Heri Yurizal Effendi nutuk moneh nulung ngecahe sebanyak khua kali ia ngeliak langsung keadaan irigasi, irigasi si mangkung disemen khesok khuntuh khik dituwohe jujuk oleh sebab sina aliran way ne jadi terhambat, dinana Heri Yurizal Effendi selain nulung, ia moneh nyawako niatanne, ki ia terpilih menjadi kepala desa haga ngupayako ngembangun permanen.

(Aktiviti gotong-royong ini merupakan aktiviti yang biasa dilakukan setiap ingin menanam padi di sawah, biasanya kami membersihkan irigasi daripada desa Padang Ratu (desa tetangga desa Banjar Negeri) sampai di dusun Sugi Waras. Tidak banyak yang dilakukan kerana kami rutin melakukan demikian. Masa itu Heri Yurizal Effendi ikut bergotong-royong sebanyak dua kali sehingga ia boleh melihat langsung keadaan irigasi tersebut yang belum disemen, yang sering runtuh dan ditumbuhi oleh rumput. Sehingga aliran air sering terhambat. Pada masa itu, Heri Yurizal Effendi berkata bahawa ia berkeinginan untuk memperbaiki irigasi ini secara permanen kalau ia terpilih menjadi kepala desa).

Selain melakukan gotong royong, Heri Yurizal Effendi juga membantu dalam hal membuat jambatan yang melintasi irigasi tersebut. Sebelum ini, jambatan tersebut sudah ada dan terbuat daripada kayu kelapa dan menjadi tempat perlintasan masyarakat desa untuk membawa alat-alat untuk keperluan persawahan dan untuk mengangkat hasil pertanian atau persawahan. Oleh sebab itu, Heri Yurizal Effendi melihat jambatan tersebut sangat penting kewujudannya maka ia membantu dan membuat jambatan

tersebut dengan permanen sehingga pejalan kaki atau yang menggunakan kendaraan motor boleh melawati irigasi tersebut dengan aman, dan aliran air juga bisa menjadi lancar (Fahmi, Temubual: 4 Februari 2012).

Langkah yang lain yang dilakukan oleh Heri Yurizal Effendi beserta Tim Sukses dalam usaha menarik massa dan mendapatkan sokongan khas daripada pemuda desa Banjar Negeri, adalah mengadakan aktiviti sukan. Aktiviti-aktiviti itu, antaranya, mengadakan lomba burung merpati (*tomprang* burung merpati) dan lomba bola sepak. Lomba burung merpati menurut Marza Himawan, salah satu panaitia dan pemuda desa Banjar Negeri (Temubual: 9 Februari 2012), adalah sesuatu aktiviti yang dilakukan khasnya oleh beberapa orang atau pemuda untuk melihat dan menilai terhadap ketangkasan dan seni burung merpati dalam turun secara tepat pada sesuatu lingkaran tertentu. Supaya aktiviti ini boleh berjaya, Heri Yurizal Effendi berkoalisi dengan para pemuda untuk menjadi panitia. Mereka itu antaranya adalah Marza Himawan, Fahrur Rozi, Abbas Ilyas, Devis kurniawan, dan Agun Viktori (Marza Himawan, Temubual: 9 Februari 2012).

Perlombaan ini dilaksanakan di lapangan desa Banjar Negeri, dan berlangsung selama tiga hari. Peserta yang mengikuti perlombaan ini tidak hanya pemuda daripada desa Banjar Negeri sahaja tetapi juga daripada desa-desa lain seperti daripada desa Padang Manis, Kota Dalam, Pekon Doh, Tanjung Agung, Kedondong, Padang Ratu dan daripada desa Cipadang, bahkan ada yang datang daripada luar kecamatan Way Lima, seperti daripada kecamatan Prengsewu. Menurut Marza Himawan (Temubual: 9 Februari 2012), aktiviti ini boleh dikatakan berjaya kerana semangat pemuda sangat tinggi, dan mereka merasa sangat terhibur. Marza Himawan (Temubual: 9 Februari 2012) berkata seperti berikut:

Kipak aktiviti Tomprang dara henji biasa gawoh, kidang henji kreatif becong, ulih henji makkung pernah diadako di Banjar Negeri. Kala dinana aktiviti henji meriah becong, kikha-kikha uwat sekhatas jekhma, sampai jekhma jak luwah pekon juga khatong ngeliakni. (Walaupun aktiviti tomprang dara ini biasa-biasa

sahaja, namun lomba kali ini sangat kreatif sebab lomba semacam ini belum pernah diadakan di Desa Banjar Negeri. Masa itu sangat meriah kira-kira diikuti oleh seratus peserta, bahkan ada yang datang daripada luar desa Banjar Negeri).

Sekali lagi untuk menarik massa dan mendapatkan sokongan khas daripada pemuda desa Banjar Negeri, Heri Yurizal Effendi bersama Tim Sukses mengadakan lomba bola sepak antara dusun, lagi-lagi pada perlombaan tersebut Heri Yurizal Effendi menuai kesuksesan kerana, menurut Fahrur Rozi (Temubual: 9 Februari 2012), lomba semacam ini jarang diadakan di desa Banjar Negeri. Kemudian Fahrur Rozi (Temubual: 9 Februari 2012) mengatakan bahawa pemuda merasa senang selain sebagai wadah untuk mengembangkan bakat, perlombaan ini juga sebagai wadah untuk menghibur pemuda. Selain mengadakan lomba bola sepak antara dusun, Heri Yurizal Effendi juga sering mengirinkan tim bola sepak desa Banjar Negeri ke lomba-lomba bola sepak di luar desa Banjar Negeri. Tindakan Heri Yurizal Effendi yang demikian mendapatkan sambutan yang meriah daripada pemuda. Walaupun hadiah dalam lomba bola sepak antara dusun tersebut berbentuk tropi dan wang pembinaan sebesar satu juta, Heri Yurizal Effendi telah berusaha meningkatkan bakat para pemuda dalam bidang bola sepak, dan juga telah berusaha meningkatkan semangat persatuan di antara pemuda desa Banjar Negeri. Dengan demikian, setiap perlombaan yang dilakukan oleh Heri Yurizal Effendi termasuk lomba *tomprang* burung merpati mendapatkan sambutan yang meriah daripada masyarakat desa, khususnya para pemuda (Fahrur Rozi, Temubual: 9 Februari 2012).

Selain itu, Heri Yurizal Effendi juga ikut membina pencak silat yang ada di dusun Sugi Waras. Kebetulan masyarakat pada dusun tersebut bukan merupakan anggota masyarakat hukum adat *saibatin* melainkan daripada *suku* Sunda dan Banten yang telah memiliki tradisi sukan seni pencak silat sejak dulu, dan ramai orang yang ikut berlatih pencak silat tersebut. Oleh itu, menurut M. Juki (Temubual: 4 Februari 2012), Heri Yurizal Effendi sangat memberikan perhatian yang serius terhadap aktiviti

ini dengan cara memberikan baju seragam dan menjadi pengarah bagi aktiviti ini, kebetulan ia juga menjadi ketua kumpulan pencak silat ini sebelum pemilihan kepala desa. Perhatian ini ia curahkan bukan hanya berkeinginan untuk menarik dan mendapatkan sokongan peserta pencak silat supaya mengundi dia sebagai kepala desa, tetapi juga untuk meningkatkan aktiviti pencak silat supaya boleh berjalan dengan baik (M. Juki, Temubual: 4 Februari 2012).

Selain aktiviti sukan, Heri Yurizal Effendi bersama dengan Tim Sukses juga aktif mengadakan aktiviti keagamaan. Aktiviti-aktiviti tersebut, antaranya, adalah mengadakan pengajian agama di beberapa dusun. Menurut Amirullah (Temubual: 3 Februari 2012), Aktiviti ini dihadiri oleh semua kalangan, tua dan muda, lelaki dan perempuan. Mereka merasa senang dan semangat mengikuti aktiviti ini. Disamping itu, selain mengadakan pengajian, Heri Yurizal Effendi juga ikut serta pada beberapa pengajian rutin yang diadakan oleh masyarakat dusun yang berkenaan. Selain itu, dia juga rajin melakukan kunjungan dan silaturahmi kepada pemuka-pemuka agama dan kepada pemimpin-pemimpin adat *saiбатin* yang lain (Amirullah, Temubual: 3 Februari 2012).

Demikianlah beberapa aktiviti yang dilakukan oleh Heri Yurizal Effendi bersama dengan Tim Sukses sebagai usaha untuk menarik massa desa Banjar Negeri dan mendapatkan sokongan daripada mereka. Dengan harapan pada masa pemilihan kepala desa nanti, Heri Yurizal Effendi memperoleh suara yang terbanyak. Sebagai kesimpulan, dengan mengadakan tindakan sebagaimana yang telah dihuraikan di atas boleh difahami bahawa Heri Yurizal Effendi memiliki kemampuan membina hubungan sosial sehingga tindakan meluaskan kekuasaan menjadi tindakan kolektif.

5.2.2 Kebebasan Berpolitik (Struktur) dan Aktor/Agents yang Kompeten

Sesuai dengan dualiti Giddens, pemimpin adat Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa karena ada dua faktor yang menyokong, iaitu faktor struktur dan aktor. Faktor pertama iaitu terbukanya peluang kebebasan berpolitik di Indonesia melalui Reformasi kekuasaan sejak dikeluarkannya Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 yang kemudian dirubah oleh UU No. 32 Tahun 2004. Faktor kedua adalah bahawa Heri Yurizal Effendi sebagai aktor yang memiliki sumber daya autoritatif dalam adat dan di luar adat (kemampuan memimpin, dan kemampuan membina hubungan sosial). Kedua-dua faktor tersebut saling berhubungkait dan saling mempengaruhi sehingga terwujudnya tindakan Heri Yurizal Effendi meluaskan kekuasaan.

Terbukanya peluang kebebasan berpolitik tidak terlepas daripada kewujudan UU No. 32 Tahun 2004 yang memberikan asas desentralisasi lebih besar daripada asas dekonsentrasi dalam penyelenggaran pemerintahan daerah. Reformasi kekuasaan yang bermula pada tahun 1998 memandang bahawa sistem politik yang dibina oleh pemerintah Orde Baru kurang mampu memenuhi aspirasi demokrasi, termasuk mengelola beragam sosial yang ada pada bangsa Indonesia. Lemahnya mekanisme *check and balances* antara lembaga-lembaga Negara, antara pusat dan daerah, antara negara dan masyarakat, memberikan akibat munculnya kekuasaan yang sentralistik dan melahirkan ketidakadilan. Oleh itu, Reformasi ini mengembangkan Indonesia sebagai bangsa menuju negara yang demokratik, adil dan makmur dengan cara merubah sistem kekuasaan dan merubah struktur-struktur negara sesuai dengan perubahan zaman dan tuntutan-tuntutan yang berkembang dalam masyarakat (Megawati 2006: 1-2).

Oleh itu, sistem kekuasaan pada masa Reformasi berubah daripada bersifat sentralisasi, hirarki dan uniformiti kepada kekuasaan yang bersifat desentralisasi. Perubahan kekuasaan itu ditujukan untuk mewujudkan masyarakat madani (*civil society*) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Masyarakat madani akan

menciptakan nilai demokrasi, sikap keterbukaan, kejujuran, keadilan, mendahulukan kepentingan rakyat dan bertanggungjawab kepada rakyat (*accountability*) (Syarifin dan Junaedah 2005: 165-166).

Perubahan sistem kekuasaan tersebut membawa beberapa implikasi, antaranya adalah adanya perubahan dalam pemberian kekuasaan daripada pemerintah pusat kepada pemerintah daerah dan memberikan kebebasan dan peluang kepada setiap warga negara untuk ikut berpartisipasi dalam politik.

Sebagai implikasi pertama daripada perubahan sistem kekuasaan iaitu pemberian kekuasaan daripada pemerintah pusat kepada pemerintah daerah, UU No. 32 Tahun 2004 lebih menekankan pada pelaksanaan autonomi daripada dekonsentrasi autoriti. Autonomi yang dimaksud adalah autonomi yang bersifat luas, nyata dan bertanggungjawab. “Luas” adalah bahawa autoriti pemerintah daerah meliputi semua bidang pemerintahan kecuali di bidang politik luar negeri, pertahanan keamanan, peradilan, moneter dan fiskal, agama serta autoriti lainnya yang ditetapkan dengan Peraturan Pemerintah (UU. No. 32 Tahun 2004, Pasal 10).

Sedangkan “Nyata” adalah tugas, autoriti, dan kewajipan yang dilaksanakan oleh pemerintah daerah benar-benar ada, diperlukan untuk tumbuh, hidup, dan berkembang sesuai dengan potensi kekhasan daerah. Sedangkan “bertanggungjawab” dimaksudkan bahawa autoriti tersebut harus diwujudkan untuk mencapai atau sejalan dengan tujuan nasional berupa peningkatan pelayanan, kesejahteraan rakyat, pengembangan kehidupan demokrasi, keadilan, pemerataan, dan pemeliharaan hubungan yang serasi dan harmoni; sesama pemerintah daerah, dan pemerintah daerah dengan pemerintah pusat. Pemeliharaan keseimbangan hubungan ini ditujukan sebagai usaha untuk tetap menjaga keberadaan dan keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (Pipin dan Junaedah 2005: 165-166).

Di samping itu, UU ini mengembalikan kedudukan dan peranan desa kepada kedudukan yang sebenarnya. Maksudnya adalah desa merupakan suatu kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai wilayah yang jelas, dan memiliki otoriti untuk mengatur kepentingan masyarakatnya berdasarkan asal-usul dan adat-istiadat yang diakui dan dihormati dalam sistem pemerintahan nasional. Landasan pemikiran dalam peraturan pemerintahan desa ini berdasarkan pada keanekaragaman, partisipasi, autonomi asli, demokrasi dan pemberdayaan masyarakat desa (Pipin dan Junaedah 2005: 177).

Implikasi kedua daripada perubahan sistem kekuasaan tersebut adalah adanya kebebasan berpartisipasi dalam politik. Sesuai dengan pendapat Rush dan Althoff (2003: 122), kebebasan berpartisipasi tersebut boleh berupa pemberian suara (*voting*), ikut serta dalam diskusi-diskusi politik, partisipasi dalam mensyuarat-mensyuarat, menjadi anggota pasif atau aktif pada sesuatu organisasi semu politik (*quasi political*), menjadi anggota yang pasif atau aktif pada sesuatu organisasi politik, bertindak mencari atau menduduki jawatan politik atau pentadbiran. Lebih daripada itu, UU No. 32 Tahun 2004 telah memberikan kebebasan dan peluang berpolitik, seperti, pemilihan raya bersifat langsung, mendirikan parti-parti politik dengan syarat-syarat tertentu, dan mendirikan lembaga-lembaga swadaya masyarakat (NGOs).

Peluang kebebasan berpartisipasi dalam politik pada masa Reformasi, sesuai dengan pandangan Giddens sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab II, merupakan masa yang turut serta dalam membentuk sesuatu tindakan sosial (meluaskan kekuasaan). Bagi Giddens ruang dan masa bukan merupakan arena tindakan melainkan sebagai unsur konstitutif tindakan, yang bermakna bahawa ruang dan masa menentukan makna tindakan dan membezakan antara satu tindakan dengan tindakan yang lain (Giddens 1979: 3; Priyono 2002: 3).¹

¹ Ruang bukan hanya ruang dalam erti fizikal tapi juga bererti ruang sosial iaitu tempat berlakunya interaksi antara aktor. Pada masyarakat desa secara am, tindakan sosial masih menekankan koordinasi ruang dan masa dimana tindakan sosial masih

Konsep ruang dan masa juga mempunyai fungsi yang sama dengan fungsi struktur. Struktur bagi Giddens merupakan hasil (*outcome*) daripada tindakan sosial yang dilakukan secara berulang-ulang dan sekaligus sebagai perantara (*medium*) bagi tindakan sosial yang sedang atau akan dilakukan. Selain itu, struktur juga boleh berfungsi sebagai *constraint (rules)* dan boleh berfungsi sebagai *enabling* (sumber daya *allocative* dan *authoritative* (autoritatif) (Subanda 2007: 52).

Sebagaimana telah dihuraikan pada Bab III, pada masa Orde Baru dengan UU No. 5 Tahun 1979, peluang partisipasi dalam ruang politik sangat dibatasi bahkan kewujudan pemimpin adat pun disingkirkan dalam sistem pemerintahan desa (struktur berfungsi *constraint*). Sehingga kekuasaan pemimpin adat, yang semula telah menjadi peraturan dan sumber daya (struktur berfungsi *enabling*), tidak boleh lagi digunakan untuk mengatur masing-masing masyarakat hukum adat yang berkenaan. Atau dengan pengertian yang lain sesuai dengan dualiti Giddens, struktur yang berfungsi *enabling* (sumber daya *allocative* dan *authoritative* (autoritatif) telah menjadi usang sehingga tindakan sosial pemimpin adat (mengatur masyarakat hukum adat) yang berdasarkan kepadanya menjadi “de-rutinisasi” (*de-routinization*) kerana sumber daya autoritatif tersebut telah menjadi autoriti kepala desa yang diberikan oleh UU No. 5 Tahun 1979.

Namun pada masa Reformasi dengan UU No. 22 Tahun 1999, kemudian dirubah dengan UU No. 32 Tahun 2004, peluang partisipasi dalam politik tersebut terbuka lebar (struktur berfungsi *enabling*) bagi seluruh warga negara termasuk Heri Yurizal Effendi sebagai pemimpin adat. Hal ini juga mempunyai kesamaan dengan pandangan Charles Tilly bahawa kejayaan sesuatu tindakan kolektif (meluaskan kekuasaan) sangat ditentukan, antaranya, oleh peluang atau kesempatan (*opportunity*). Kesempatan boleh memberikan keuntungan apabila penguasa atau pemerintah menyokong tindakan kolektif tersebut (Jatmika 2005: 31, 34).

berdasarkan kepada kehadiran bersama atau bertemu muka (*co-presence*). Proses pencabutan ruang daripada masa secara am belum berlaku pada masyarakat desa (Subanda 2007: 52).

Berdasarkan kepada kebebasan berpartisipasi dalam politik (sebagai struktur) tersebut, aktor, seperti Heri Yurizal Effendi sebagaimana telah diuraikan pada Bab IV, boleh terbabit di dalam parti politik dan organisasi sosial bahkan ia juga aktif lebih bebas dalam adat sebagai pemimpin adat. Keaktifan dalam organisasi-organisasi tersebut kemudian memberikan kesan terhadap peningkatan kemampuan keperibadian yang berkenaan sebagai seorang aktor, iaitu seperti Heri Yurizal Effendi memiliki kemampuan memimpin, dan kemampuan membina hubungan sosial. Pada masa yang sama, dengan kemampuan-kemampuan itu, aktor tersebut akan memanfaatkan peluang kebebasan berpartisipasi dalam politik tersebut untuk mencapai tujuan-tujuan politik tertentu, seperti mahu menduduki jawatan politik pada peringkat pusat, peringkat daerah, atau peringkat desa.

Heri Yurizal Effendi adalah salah satu yang telah mencuba memanfaatkan peluang kebebasan berpolitik tersebut untuk menjadi anggota parlimen kabupaten Lampung Selatan pada pemilihan raya tahun 1999 yang mewakili wilayah kecamatan Kedondong dan kecamatan Way Lima. Namun dia belum berjaya duduk di parlimen kerana memperoleh suara pengundi belum sampai pada jumlah yang ditentukan. Namun pada peringkat desa ia telah berjaya menjadi kepala desa (Heri Yurizal Effendi, Temubual: 1 Februari 2012; 2 Februari 2012).

Pada asasnya, sesuai dengan dualiti Giddens, kebebasan berpartisipasi dalam politik tersebut sebagai sesuatu struktur boleh menyokong munculnya aktor-aktor politik baharu yang memiliki kemampuan dan latar belakang yang beragam seperti Heri Yurizal Effendi, dan pada masa yang sama mereka sebagai aktor yang kompeten akan memanfaatkan peluang kebebasan berpartisipasi tersebut untuk tujuan politik tertentu. Hal ini berlaku kerana struktur menurut Giddens berfungsi *constrains* (mengendalikan aktor), dan juga berfungsi *enabling* (menuntun atau memperdayakan aktor) untuk mempengaruhi atau membentuk struktur. Pemimpin adat Heri Yurizal Effendi menjadi

kepala desa dalam konteks dualiti Giddens adalah hasil daripada hubungan antara struktur dan aktor/*agent* yang saling menyokong dan saling mempengaruhi.

Sedangkan kekuasaan menurut Giddens dalam teori *structuration* adalah kemampuan (kapasiti) transformatif (*transformative capacity*) yang melekat pada diri aktor/pemimpin dalam sesuatu interaksi sosial (Giddens 1979: 93). Selain itu, menurut Giddens kekuasaan berpunca daripada pengurusan dan penggunaan sumber daya yang dibezakan menjadi dua, iaitu sumber daya *allocative* dan sumber daya *authoritative* (autoritatif) (Haralambos 2004: 969; Subanda 2007: 45).

Sumber daya *allocative* adalah penguasaan terhadap harta benda (ekonomi) seperti tanah, teknologi, alat-alat produksi, pendapatan, harta benda, dan lain-lain. Sumber daya ini dikelola oleh aktor/pemimpin dengan baik untuk mendapatkan sesuatu kepentingan atau manfaat, dan digunakan untuk mengawal dan menggerakkan interaksi sosial sehingga terciptanya tindakan sosial. Adapun Sumber daya *authoritative* (autoritatif) adalah penguasaan atas orang-orang, keputusan, atau kebijakan (politik) untuk mengawal dan mengarahkan interaksi sosial dalam sesuatu konteks tertentu (Haralambos 2004: 969; Subanda 2007: 45).

Berdasarkan pemikiran Giddens tentang sumber kekuasaan di atas, maka kemampuan-kemampuan yang dimiliki oleh aktor seperti kemampuan yang dimiliki oleh Heri Yurizal Effendi, iaitu sumber daya autoritatif dalam adat dan di luar seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial, telah menjadi sumber kekuasaan (sumber daya autoritatif) kerana dengan kemampuan tersebut, Heri Yurizal Effendi telah mampu mengawal dan mengarahkan interaksi sosial dalam adat, dalam parti politik, dan dalam organisasi sosial, dan terakhir berjaya sebagai kepala desa.

5.2.3 Sumber-Sumber Kekuasaan Pemimpin Adat

Sesuai dengan pandangan Giddens di atas bahawa sumber daya autoritatif dalam adat dan di luar adat seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial merupakan bahagian daripada sumber kekuasaan, maka Heri Yurizal Effendi telah memiliki sumber kekuasaan yang relatif banyak sebelum ia menjadi kepala desa. Dengan demikian, penyelidikan ini boleh mendatangkan sesuatu kefahaman bahawa pemimpin adat yang menjadi kepala desa, pada masa Reformasi sekarang ini iaitu pemimpin adat, seperti Heri Yurizal Effendi, yang telah memiliki sumber kekuasaan yang relatif banyak.

Berdasarkan kepada kefahaman di atas, kewujudan Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa bersama dengan kemampuan-kemampuan yang ia miliki memberikan beberapa kesimpulan. Pertama, kewujudan Heri Yurizal Effendi secara tidak langsung memberikan gambaran tentang macam-macam pemimpin adat dalam masyarakat hukum adat *saiyatin* daripada sudut sumber kekuasaan, iaitu pemimpin adat yang mempunyai sumber kekuasaan yang relatif banyak dan pemimpin adat yang mempunyai sumber kekuasaan yang relatif sedikit. Keterbatasan sumber-sumber kekuasaan yang dimiliki oleh sebahagian pemimpin adat tidak terlepas daripada kesan yang ada daripada keterbatasan partisipasi politik pada masa Orde Baru yang telah berkuasa selama 32 tahun.

Kesimpulan yang kedua, kewujudan Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa juga telah memberikan pandangan, sebagaimana data pada Bab IV dan V menunjukkan, bahawa sumber-sumber kekuasaan seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial nampaknya lebih berpengaruh bagi pemimpin adat dalam meluaskan kekuasaan di luar adat daripada sumber kekuasaan secara tradisional seperti sumber daya autoritatif dalam adat. Oleh itu, sumber-sumber kekuasaan pemimpin adat telah mengalami perubahan, iaitu jika pemimpin adat yang berkenaan mempunyai

sumber-sumber kekuasaan yang bersifat konvensional (selain adat) relatif lebih banyak, semakin mampu pemimpin adat tersebut menangkap peluang kebebasan berpolitik untuk meluaskan kekuasaan di luar adat.

Dengan demikian, sumber-sumber kekuasaan yang telah diungkapkan oleh beberapa sarjana seperti Budiardjo, teori pertukaran Peter Blau, konflik (Karl Marx, Ralf Dahrendorf, dan Gaetano Mosca), dan teori fungsional tidak banyak lagi boleh membantu pemimpin adat dalam meluaskan kekuasaan pada masa kebebasan berpolitik ini. Sumber-sumber kekuasaan menurut mereka, sebagaimana telah diuraikan pada Bab II, adalah seperti berikut. Bagi Budiardjo, sumber kekuasaan boleh berupa kedudukan, kekayaan, dan kepercayaan atau agama (Budiardjo 2008: 62). Sumber kekuasaan menurut teori pertukaran (Peter Blau), adalah hubungan kekuasaan yang tidak seimbang. Hubungan dimaksud adalah ketika seseorang atau kumpulan orang memerlukan sesuatu (barang dan jasa) daripada seseorang atau kumpulan orang lain namun tidak mempunyai penukar dengan nilai yang sama sehingga barang dan jasa tersebut boleh diperoleh melalui kepatuhan atau ketundukan terhadap seseorang atau sekumpulan orang yang mempunyai barang dan jasa tersebut (Damsar 2010: 80).

Adapun sumber kekuasaan menurut teori konflik boleh disimak daripada tiga pandangan, iaitu menurut Karl Marx, Ralf Dahrendorf, dan Gaetano Mosca. Menurut Marx kekuasaan berpunca daripada kepemilikan peribadi dan pembahagian kerja. Sedangkan menurut Dahrendorf, kekuasaan tercipta berhubungkait dengan autoriti yang melekat pada setiap kedudukan. Kedudukan tersebut merupakan kedudukan sosial yang sah dan melembaga dalam “asosiasi yang dikoordinasi secara imperatif.” Setiap asosiasi didapati dua kumpulan iaitu kumpulan yang mempunyai autoriti (*superordinate*) dan kumpulan yang patuh terhadap autoriti tersebut (*subordinate*).

Kekuasaan berpunca menurut Masco bermula daripada pandangan bahawa setiap masyarakat memerlukan organisasi untuk menjaga supaya masyarakat tersebut

tetap ada. Dalam organisasi tersebut diperlukan seseorang atau kumpulan orang untuk mengurus, mengatur atau mengkoordinasikan tindakan-tindakan yang berkenaan dengan masyarakat tersebut. Sehingga dalam masyarakat itu didapati ketidaksamaan status, sebahagian orang menjadi pemimpin dan sebahagian yang lain menjadi yang dipimpin (Damsar 2010: 80-81). Terakhir, sumber kekuasaan menurut teori fungsional berasal daripada konsensus nilai daripada para anggota sesuatu masyarakat. Konsensus nilai itu berfungsi menyatukan masyarakat yang berkenaan, sehingga iainya menentukan, antaranya, jenis atau bentuk kekuasaan, sesiapa yang berkekuasaan, dan mengatur bagaimana orang-orang tersebut memperoleh kekuasaan (Damsar 2010: 80-81).

Sebaliknya, kesimpulan kedua di atas memiliki kesamaan dengan pandangan Ibermansyah (2002) yang mengkaji tentang elit desa dalam perubahan politik pada masa awal pelaksanaan autonomi daerah, yang berkaitan dengan kes pengambilan keputusan di desa Gede Pangrango, Kecamatan Kadudampit, Kabupaten Sukabumi, Jawa Barat. Dalam penyelidikan ini, Ibermansyah menyatakan bahawa telah berlaku pergeseran kumpulan-kumpulan elit desa pada masa pelaksanaan autonomi daerah dan juga telah berlaku perubahan sumber-sumber kekuasaan elit desa. Beberapa sumber kekuasaan, seperti kemampuan bela diri (*jawara*), adat, dan birokrasi, yang memiliki pengaruh yang kuat bagi kekuasaan elit desa pada masa lalu, kini berubah melemah. Sebaliknya, ada beberapa sumber kekuasaan yang berperanan kuat dalam kekuasaan elit desa, seperti kemahiran, prestasi, dan sokongan massa atau bersimpati terhadap parti politik.

5.3 Hubungan Kekuasaan Antara Pemimpin Adat dan Kepala Desa

Dalam usaha menghuraikan hubungan kekuasaan ini, penyelidikan ini akan mengkaji, pertama, tentang bagaimana hubungan kekuasaan antara para pemimpin adat dalam internal masyarakat hukum adat *saibatin* itu sendiri. Dalam menghuraikan perkara

pertama ini, penyelidikan ini akan mengkaji tentang modal sosial masyarakat hukum adat *saibatin* dan pengakuan terhadap pemimpin adat, serta mengkaji tentang bentuk-bentuk ikatan sosial antara pemimpin adat *saibatin*. Kedua, penyelidikan ini akan mengkaji tentang bagaimana pelaksanaan kekuasaan dalam pemerintahan desa, dan terakhir akan mengkaji tentang bagaimana tanggapan para pemimpin adat terhadap pelaksanaan kekuasaan tersebut. Kajian tentang pelaksanaan kekuasaan itu diharapkan boleh difahami apakah pelaksanaan kekuasaan dalam pemerintahan desa tersebut membina hubungan kekuasaan dengan pemimpin adat.

5.3.1 Modal Sosial Masyarakat Hukum Adat *Saibatin* dan Pengakuan Terhadap Pemimpin Adat

Pada masyarakat hukum adat Lampung pada amnya mempunyai nilai dasar dalam berperilaku bagi individu dan kumpulan yang sesuai dengan adat Lampung sehingga masing-masing individu dan kumpulan selalu boleh hidup secara logis, etis dan estetik. Nilai dasar tersebut adalah *Pi'il Pesenggiri*, yang diertikan sebagai segala sesuatu yang berhubungkait dengan senantiasa mempertahankan harga diri, perilaku dan sikap yang boleh menjaga dan menegakkan nama baik dan martabat secara peribadi dan secara kumpulan (Puspawidjaja 2006: 3-4).

Pi'il pesenggiri ini meliputi empat unsur nilai iaitu *juluk adek*, *nemui nyimah*, *nengah nyapur*, dan *sakai sambayan*. *Juluk adek* adalah gelar adat. *Juluk* gelar adat bagi lelaki atau perempuan semasa masih muda (belum berkahwin), sedangkan *adek* adalah gelar adat bagi mereka selepas berkahwin. *Juluk adek* ini menunjukkan status sosial dan merupakan identiti diri yang berkenaan serta mendidik masyarakat hukum adat Lampung supaya selalu memelihara nama baik dalam perilaku dan pergaulan dalam masyarakat. Sedangkan unsur nilai kedua adalah *Nemui nyimah* yang terdiri daripada dua kata. *Nemui* bererti bertamu atau mengunjungi, dan *nyimah* bererti suka memberi. Dengan pengertian yang lain, *nemui nyimah* adalah sikap pemurah, buka tangan, suka

memberi dan menerima bantuan sesuai dengan kemampuan. Sikap ini merupakan ungkapan atas kekeluargaan, keakraban dan kerukunan, dan silaturahmi (Puspawidjaja 2006: 3-4).

Unsur nilai selanjutnya adalah *Nengah Nyappur*. *Nengah* mempunyai erti tengah dan *nyappur* bererti bergaul, berbaur, atau bersahabat. *Nengah nyappur* menunjukkan bahawa masyarakat hukum adat Lampung memiliki rasa kekeluargaan, sikap mudah bergaul, dan bersahabat dengan sesiapa sahaja tidak membezakan suku, agama, dan lain-lain. Unsur terakhir daripada nilai dasar adalah *sakai sambayan*. *Sakai* mempunyai makna memberikan sesuatu (benda atau jasa) kepada seseorang atau sekumpulan orang tetapi mengharapkan balasan. *Sambayan* bermakna memberikan sesuatu (benda atau jasa) kepada seseorang atau sekumpulan orang tetapi tidak mengharapkan balasan (Puspawidjaja 2006: 3-4).

Pengertian *sakai* di atas mempunyai kesamaan dengan konsep kewajipan dan harapan (*obligation and expectation*) daripada Coleman (1998). Sebagaimana yang telah dihuraikan dalam Bab II, konsep kewajipan dan harapan tersebut didasarkan kepada kepercayaan (*trustworthiness*) yang ada dalam masyarakat berkenaan. Coleman dalam hal ini telah memberikan contoh, anggap sahaja A adalah seseorang pemimpin yang melakukan suatu kebaikan kepada seseorang pemimpin yang lain (B), dan ia menaruh kepercayaan (*trust*) kepada si B bahawa suatu hari nanti B akan membalas kebaikan itu. Proses tersebut di satu sisi menimbulkan harapan (*expectation*) bagi A dan di sisi lain menimbulkan kewajipan (*obligation*) bagi B. Kewajipan tersebut akan menjadi “slip kredit” (*credit slip*) yang dipegang A untuk kinerja (*performance*) B. Kerana dalam realitinya A tidak hanya melakukan kebaikan kepada B sahaja, tetapi juga kepada pemimpin C, D, E, dan seterusnya, A pada dasarnya memiliki siri “slip kredit” yang semasa-masa boleh ia gunakan ketika ia memerlukan (Coleman 1998: 102). Jadi *sakai* di sini sama dengan pandangan Coleman tentang kewajipan dan harapan di atas.

Sakai sambayan boleh berupa gotong-royong dan tolong-menolong. Namun gotong-royong hampir tidak boleh dibezakan dengan tolong menolong kerana istilah menolong suatu pekerjaan bagi masyarakat hukum adat Lampung *saibatin* sering dikenali sebagai gotong-royong. Namun, sesuai dengan pemerhatian ikut serta pengkaji, nampaknya ada yang membezakan antara kedua-keduanya iaitu bahawa tolong-menolong dilakukan seseorang individu dengan individu yang lain, sedangkan gotong-royong dilakukan oleh orang ramai terhadap sesuatu aktiviti tertentu.

Sakai sambayan pada asasnya menunjukkan sikap kebersamaan, partisipasi yang dalam, dan solidariti yang tinggi oleh masyarakat hukum adat Lampung terhadap sesuatu aktiviti atau kewajipan yang harus dilakukan. Masyarakat hukum adat Lampung secara individu atau secara keumpulan kurang terpendang apabila ia tidak turut serta dalam berpartisipasi dalam sesuatu aktiviti kemasyarakatan (Puspawidjaja 2006: 5-6).

Pi'il pesenggiri, juluk adek, nemui nyimah, nengah nyappur, dan sakai sambayan merupakan modal sosial bagi masyarakat hukum adat Lampung supaya senantiasa boleh hidup secara logis, etis, dan estetik. Sebagaimana telah dihuraikan pada Bab II, modal sosial bagi Bourdieu (1986: 417) adalah *the aggregate of the actual and potential resources that are linked to the possession of a durable network of relationships or mutual acquaintance and recognition*. Dengan pengertian yang lain, modal sosial adalah sebagai keseluruhan sumber daya, sama ada aktual mahupun potensial, yang terkait dengan hubungan antara individu/pemimpin, antara kumpulan, atau antara lembaga yang berdasarkan kepada rasa saling kenal dan saling mengakui.

Sedangkan bagi Fukuyama, modal sosial adalah sebagai serangkaian nilai dan norma yang dimiliki bersama oleh anggota sesuatu masyarakat tertentu yang memungkinkan terciptanya kerjasama di antara mereka. Kepercayaan (*trust*) adalah unsur utama dalam serangkain nilai dan norma tersebut, dan merupakan sumber daya yang dimiliki oleh sesuatu masyarakat yang berperilaku normal, jujur, dan kooperatif.

Lebih lanjut Fukuyama menjelaskan bahawa kepercayaan yang ada pada sesuatu masyarakat sangat dipengaruhi oleh kultur daripada masyarakat yang berkenaan. Oleh itu, bagi Fukuyama, ada peringkat kepercayaan yang berbeza-beza pada masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lain kerana tergantung kepada budaya masing-masing masyarakat tersebut (Fukuyama 2002: 36).

Selain daripada para sarjana di atas, sarjana lain seperti Hasbullah (2006: 9-11, 16) mengatakan, sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab II, bahawa modal sosial adalah sumber daya yang meliputi beberapa unsur. Unsur pertama adalah kemampuan anggota masyarakat berpartisipasi dalam suatu jejaring kerja dengan prinsip kesukarelaan (*voluntary*), kesamaan (*equality*), kebebasan (*freedom*) dan keadaan (*civility*). Unsur selanjutnya adalah tindakan yang proaktif, iaitu anggota masyarakat yang berkenaan mempunyai kemampuan untuk aktif dan kreatif dalam mencari penyelesaian daripada masalah-masalah yang dihadapi bersama. Unsur ketiga adalah resiprositi (*reciprocity*), iaitu anggota masyarakat yang berkenaan mempunyai kecenderungan untuk bertindak saling tukar menukar kebaikan antara individu, antara kumpulan, atau antara masyarakat berdasarkan kepada suatu semangat untuk membantu dan mendahulukan kepentingan orang lain tanpa mengharapkan imbalan seketika atau tanpa batas masa tertentu (Hasbullah 2006: 9-11, 16).

Unsur yang keempat adalah kepercayaan (*trust*). *Trust* adalah rasa percaya dalam bentuk keinginan untuk mengambil tindakan atau resiko (*risk*) dalam hubungan sosial yang berdasarkan kepada perasaan yakin bahawa orang yang lain akan melakukan sesuatu yang seperti ia harapkan, dan akan senantiasa bertindak dalam suatu pola tindakan yang saling menyokong. Unsur yang kelima adalah norma sosial. Norma adalah standar, ukuran atau sekumpulan peraturan yang diharapkan dipatuhi dan diikuti oleh setiap individu dalam masyarakat yang berkenaan. Norma ini berfungsi untuk mengawal bentuk-bentuk perilaku yang tumbuh dalam masyarakat supaya tetap sesuai

dengan nilai-nilai yang dipegang Kemudian unsur yang terakhir adalah nilai sosial. Nilai sosial adalah sesuatu ide yang secara turun-temurun dianggap benar oleh anggota kumpulan atau masyarakat. Nilai sosial kemudian mempengaruhi dan membentuk norma-norma bertindak dan norma-norma bertingkah laku bagi setiap anggota masyarakat yang berkenaan. Kemudian norma-norma tersebut secara bersama-sama membentuk pola-pola budaya (*cultural pattern*). Nilai-nilai sosial tersebut seperti nilai harmoni, prestasi, kerja keras, kompetisi dan lainnya (Hasbullah 2006: 11-14).

Sejauh yang telah diuraikan di atas tentang modal sosial menurut beberapa sarjana boleh disimpulkan bahawa modal sosial adalah seperangkat nilai dan norma sebagai sumber daya bagi kehidupan bersama. Seperangkat nilai tersebut adalah saling kenal, saling mengakui, saling percaya, berpartisipasi, proaktif mencari penyelesaian, bertindak saling tukar-menukar kebaikan tanpa mengharapakan imbalan seketika. Seperangkat nilai tersebut, kalau diamati dengan seksama, tidak jauh berbeza dengan nilai-nilai yang terkandung dalam *pi'il pesenggiri: juluk adek, nemui nyimah, nengah nyappur, dan sakai sambayan*.

Masyarakat hukum adat *saibatin* mengakui, sesuai dengan pemerhatian ikut serta pengkaji, bahawa kewujudan pemimpin adat berperanan, antaranya, mengarahkan, melaksanakan dan mempertahankan modal sosial tersebut daripada satu generasi ke generasi selanjutnya dalam kehidupan bersama. Bagi masyarakat hukum adat *saibatin* tanpa ada kewujudan pemimpin adat, modal sosial seperti *sakai sambayan* sulit dijalankan kerana tidak ada yang disegani dan dipatuhi. Oleh itu, pemimpin adat sangat berperanan penting dalam memelihara modal sosial tersebut supaya tetap berfungsi. Dalam hal melakukan aktiviti *sakai sambayan* sebagai contoh, sebagaimana disampaikan oleh Sofa Ali (Temubual: 5 Disember 2011), peranan pemimpin adat sangat nampak seperti dalam hal mendirikan sekolah, masjid, rumah adat, upacara adat, pesta perkahwinan, membuka lahan pertanian, membersihkan irigasi, mengerjakan atau

memperbaiki pembinaan jalan, atau memperbaiki jembatan yang rusak terutama jalan menuju tempat-tempat yang penting seperti ke sawah dan pertanian.

Sakai sambayan dalam acara perkahwinan, pemimpin adat sangat berperanan dalam mengatur acara tersebut. Ia akan mengadakan mesyuarat dengan kerabat yang akan mengadakan acara perkahwinan tersebut, dan membincangkan rancangan-rancangan secara terperinci, dan pembahagian tugas-tugas kepada para anggota masyarakat hukum adat. Pembahagian tugas ini berdasarkan kepada status dalam keluarga atau dalam adat kerana tugas itu tidak sama antara satu dengan lainnya. Selain itu, pemimpin adat bersama dengan kerabat membentuk panitia pelaksana upacara, seperti panitia penerima tamu, pembuat dekorasi, seksyen dokumentasi, dan seksyen konsumsi (memasak dan berbelanja ke pasar). Kemudian, pemimpin adat yang berkenaan akan memimpin upacara perkahwinan tersebut secara adat (Sofa Ali, Temubual: 5 Disember 2011),

Begitu juga dengan *sakai sambayan* dalam memperbaiki jalan atau jembatan yang rusak. Aktiviti ini juga dipimpin langsung oleh pemimpin adat, bersama dengan kepala desa, dengan melibatkan segenap lapisan masyarakat hukum adat, lelaki dewasa dan remaja. Sedangkan ibu-ibu dan remaja putri bahkan anak-anak perempuan juga ikut ambil bahagian dengan mempersiapkan makanan dan minuman untuk makan siang bersama (Sofa Ali, Temubual: 5 Disember 2011).

Namun *sakai sambayan* seperti di atas, menurut pemerhatian ikut serta pengkaji, jarang dijumpai jika pembuatan jalan, jembatan atau mendirikan sekolah sudah menjadi tugas daripada pemerintah. Masyarakat desa secara am, termasuk masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*, sudah boleh membezakan mana yang menjadi tugas negara dan mana yang menjadi tugas masyarakat yang berkenaan. Sesuatu aktiviti yang menjadi tugas pemerintah, masyarakat nampaknya semakin lama semakin sulit untuk diajak bergotong-royong kerana beberapa hal. Antaranya adalah aktiviti tersebut sudah

mempunyai dana, kemudian, selama masa Reformasi ini aktiviti-aktiviti sosial yang dilakukan oleh pemerintah dalam masyarakat desa secara am sering dibungkus oleh kepentingan politik tertentu.

Sakai sambayan dalam aktiviti keagamaan juga tidak luput daripada peranan pemimpin adat. Seperti pada bulan Ramadan, masyarakat hukum adat *saibatin* terbiasa bertemu di masjid sebelum melaksanakan sholat Maghrib. Pemimpin adat ikut mengatur masyarakat hukum adat untuk saling mengantar makanan ke masjid yang berkenaan pada saat-saat menjelang berbuka puasa. *Sakai sambayan* seperti ini berdasarkan kepada sesuatu keyakinan bahawa memberikan makan orang yang sedang berpuasa adalah amal yang bernilai tinggi (Amirullah, Temubual: 3 Februari 2012).

Sakai sambayan yang lain adalah terhadap keluarga yang mendapatkan musibah, misalnya kematian salah satu anggota keluarga. Pemimpin adat, tokoh agama, bersama dengan anggota masyarakat membantu pengurusan terhadap mayat seperti menggali kubur, memandikan, mengafani, menyembahyangkan, dan mengantar hingga menguburkan. Ibu-ibu akan berdatangan dengan membawa beras dan bahan lauk-pauk dan sayur, lalu mereka memasak untuk disajikan kepada orang-orang yang bekerja membantu pengurusan mayat tersebut. Selepas mayat dikubur, masyarakat tanpa diminta datang ke rumah duka selama tiga malam atau tujuh malam membaca Al-Qur'an dan berdo'a bersama-sama supaya si mayat tersebut mendapatkan tempat yang lebih baik di akhirat (Amirullah, Temubual: 3 Februari 2012).

Masyarakat hukum adat juga mengakui kewujudan pemimpin adat bukan hanya berperanan mengarahkan, melaksanakan dan mempertahankan modal sosial tersebut daripada satu generasi ke generasi selanjutnya dalam kehidupan bersama tetapi juga boleh menjadi tauladan dan mampu menetapkan kata akhir dalam setiap perkara. Sebagai contoh, sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab IV, Heri Yurizal Effendi sering menyelesaikan masalah jika ada anggota masyarakat hukum adat yang berselisih

paham sampai menimbulkan konflik, dan ingin melaporkan perkara tersebut ke polis. Heri Yurizal Effendi berusaha mencegah tindakan tersebut, dan berusaha menyelesaikan perkara tersebut dengan cara memanggil pihak-pihak yang terkait untuk duduk bersama-sama dan mencari penyelesaian yang terbaik. Sehingga kedua-dua pihak yang berselisih kembali berdamai dan perkara tersebut tidak berlanjut sampai kepada polis (Amirullah, Temubual: 27 Januari 2012).

Murni Ahmadi (pemimpin adat daripada saibatin Suka Bandung yang ikut serta meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa) juga merupakan tempat orang ramai bertanya dan meminta penyelesaian sesuatu perkara. Sesuai dengan yang telah dihuraikan pada Bab IV, banyak orang yang bertempat tinggal di persekitaran datang bertemu Murni Ahmadi dengan membawa masalah untuk dimintai pendapat dan jalan keluar daripada masalah tersebut. Dia bagi sebahagian orang mempunyai sikap bijak dalam menyelesaikan sesuatu perkara dan memiliki sikap objektif dalam membuat keputusan dengan tidak berpihak kepada sesiapa pun yang berperkara. Namun ia berusaha bersama-sama mencari penyelesaian yang terbaik daripada kedua-dua belah pihak. Selain itu, dia juga mempunyai kemampuan yang baik dalam memberikan motivasi-motivasi sehingga orang-orang yang berperkara boleh segera berdamai (Noveri Wahyudi. Temubual: 11 Februari 2012).

Pada Bab IV telah dihuraikan bahawa Murni Ahmadi juga telah menyelesaikan konflik antara desa Banjar Negeri dan desa tetangga iaitu desa Cipadang. Konflik tersebut berakibat terbunuhnya dua orang daripada desa Banjar Negeri dan terbakarnya beberapa rumah di desa Cipadang. Konflik tersebut berlaku disebabkan adanya tuduhan terhadap kedua-dua orang tersebut telah mencuri pisang milik orang daripada desa Cipadang. Mendengar kejadian tersebut, Murni Ahmadi merasa terpanggil untuk menyelesaikan perkara tersebut. Melalui proses yang sulit, kedua-dua belah pihak akhirnya setuju dan bersedia untuk saling berdamai dan saling paham untuk tidak

memperpanjang perkara dimaksud. Namun perkara tersebut masih tetap harus diserahkan kepada polis kerana mengandungi unsur jinayah. Dalam konteks ini, Murni Ahmadi tetap mengikuti perkembangan perkara tersebut di polis, dan tetap berusaha supaya keputusan hukum yang diputuskan betul-betul adil (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Selain itu, Murni Ahmadi juga dijadikan oleh masyarakat sekitar sebagai tauladan bagi mereka. Menurut Noveri Wahyudi, salah satu anggota saibatin Suka Bandung (Temubual: 11 Februari 2012), bahawa Murni Ahmadi mempunyai keteladanan dalam bersikap, bertindak dan berperilaku. Selain itu, dia juga dikenal memiliki pengetahuan dan pergaulan yang luas namun ia tidak bersikap sombong kerana masih mahu mendengarkan masukan dan saran-saran daripada orang lain. dan ia juga tidak memandang siapa yang memberi masukan dan saran tersebut. Beberapa sikap dan sifat di atas inilah yang menjadikan pertimbangan mengapa masyarakat sekitar selalu menjadikan dirinya sebagai tauladan bagi mereka.

Selain itu, pengakuan masyarakat hukum adat *saibatin* terhadap kewujudan pemimpin adat sangat nampak juga ketika pemimpin adat tersebut mengadakan acara adat. Seperti contoh, pemimpin adat *saibatin* mengadakan acara perkahwinan salah satu anaknya. Pelaksanaan pengakuan dalam acara tersebut dapat disimpulkan daripada hasil temubual dengan Apit Wiraman Firdaus (Temubual: 10 Mac 2012) dan pemerhatian ikut serta pengkaji, seperti berikut. Seluruh pemimpin adat *suku* berserta para anggota masing-masing *suku* merasa semangat untuk menjayakan acara tersebut. Sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab III dan IV bahawa pemimpin adat *suku* dalam *saibatin* adalah (1) Pemimpin adat *suku kanan I (pampang balak)* dikenali sebagai *suku*, (2) Pemimpin adat *suku kiri I (pengepik)* dikenali sebagai *jakhu suku*, (3) pemimpin adat *suku kanan II/hulu balang (panetop embokh)* dikenali sebagai *paku sakha*, (4) pemimpin adat *suku kiri II (pengapik)* dikenali sebagai *suku pandia*, (5) selanjutnya pemimpin adat

sebagai *panggobok/penggewok*, dikenali sebagai *panggobok/penggewok* dan (6) pemimpin adat *Lamban Lunik*, juga dikenali sebagai *punyimbang lamban lunik*. Jika ada *suku* yang lain, iaitu (7), *suku tanjakh* dan (8), *suku tumpang*

Menurut Apit Wiraman Firdaus (Temubual: 10 Mac 2012), masing-masing pemimpin adat *suku* mempunyai tugas dalam acara tersebut. Pemimpin adat *suku penetop embokh/hulu* balang bersama dengan sebahagian anggota *suku*, bertugas, antaranya, menerima tamu, mengamankan barang-barang tamu, menyediakan minuman dan makanan kepada tamu terutama pada bahagian depan rumah pemimpin adat, mengamankan alat-alat dan bahan-bahan masak terutama pada malam hari.

Pemimpin adat *suku kanan* bersama dengan sebahagian anggota *suku* berkenaan, bertugas, antaranya, mendampingi pemimpin adat dalam upacara perkahwinan tersebut, mengatur para petugas, mengurus pengantin pria dan wanita, mengatur segala kesiapan yang ada di ruang utama bekerjasama dengan pemimpin adat *suku kiri I*, *suku tanjakh*, dan *lamban lunik*. Selain itu, pemimpin adat *suku kanan* bertugas menghubungkan segala kekurangan yang ada di ruang utama dengan para petugas menurut prosedur adat, dan menegur pemimpin adat *saibatin* bila melakukan kekeliruan (Apit Wiraman Firdaus, Temubual: 10 Mac 2012).

Pemimpin adat *suku kiri I*, dan sebahagian anggota *suku* tersebut bertugas terhadap hal-hal yang lebih mengarah kepada urusan di dalam rumah. Tugas-tugas tersebut, antaranya, mengatur urusan di ruang depan dan ruang utama, mengurus urusan bujang-gadis, menyiapkan peralatan yang diperlukan dalam upacara di dalam ruangan depan dan beranda, mengawal persiapan makanan, dan menanggulangi sementara kekurangan dalam keadaan yang mendesak. Pemimpin adat *suku kiri II*, dan sebahagian anggota *suku* tersebut bertugas secara am membantu tugas *suku kiri I* (Apit Wiraman Firdaus, Temubual: 10 Mac 2012).

Pemimpin adat *Lamban lunik*, beserta sebahagian anggotanya, mengkoordinir seluruh pekerjaan di dalam dan di luar rumah, mengawasi pelaksanaan tugas *suku-suku*, dan membantu dana lebih banyak daripada bantuan pemimpin adat *suku* yang lain. Adapun tugas *panggobok*, antaranya, adalah mengurus barang-barang yang telah terpakai dalam upacara perkahwinan tersebut. Sedangkan pemimpin adat *suku tanjakh*, dan *suku tumpang* beserta sebahagian anggota *suku-suku* tersebut bertugas utamanya adalah membantu pemimpin adat *suku kanan* (Apit Wiraman Firdaus, Temubual: 10 Mac 2012).

Jika pemimpin adat *suku* yang mengadakan acara perkahwinan tersebut, sebagaimana dikatakan oleh Apit Wiraman Firdaus (Temubual: 10 Mac 2012), seluruh anggota *suku* yang berkenaan akan bertugas sesuai dengan ketentuan yang ada, dibantu oleh para pemimpin adat *suku* yang lain beserta para anggotanya.

Demikianlah beberapa contoh yang menunjukkan bahawa kewujudan pemimpin adat masih diakui untuk berperanan mengarahkan, menerapkan dan mempertahankan modal sosial dalam kehidupan bersama, dan masih diakui pula untuk boleh menjadi tauladan dan mampu menyelesaikan perkara. Oleh itu, kewujudan pemimpin adat, secara keseluruhan, masih sangat penting dalam menata sistem kehidupan bersama sebagai masyarakat hukum adat Lampung *saibatin*.

5.3.2 Bentuk-Bentuk Ikatan Sosial Antara Pemimpin Adat *Saibatin*

Pada masa kesultanan Banten menguasai wilayah Lampung bahagian timur, selatan dan barat Lampung, hubungan antara pemimpin adat *saibatin* diikat dengan sistem *kebandakhan* (konfederasi) yang dipimpin oleh pemimpin adat yang dikenali sebagai kepala *bandakh*. Sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab III, sistem *kebandakhan* ini awalnya dibentuk oleh kesultanan Banten untuk memudahkan sultan Banten mengatur dan menyatukan *saibatin-saibatin* yang masing-masing berdiri sendiri-sendiri

secara politik, ekonomi, dan agama. Untuk itu, kesultanan Banten mengangkat seseorang menjadi pemimpin konfederasi ini (kepala *bandakh*) dan memberikan kepadanya otoriti dalam adat, politik, ekonomi dan agama. Bidang adat, sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab III, pemimpin adat *bandakh* mempunyai otoriti yang meliputi mengangkat dan mensyahkan pemimpin adat *saibatin* yang baharu (istilah dalam adat: *angkat nama*), mengatur perkara perkahwinan, perkara tanah dalam *kebandakhan*, melakukan usaha produktif sebagai mata pencaharian untuk kehidupan kolektif, mengatur aktiviti gotong royong pada peringkat *kebandakhan*.

Dalam bidang politik, sebagaimana telah diuraikan juga dalam Bab III, pemimpin adat *bandakh* menguasai wilayah konfederasi (wilayah *kebandakhan*) yang meliputi beberapa kampung (*pekon*). Otoriti tersebut boleh memudahkan bagi kekuasaan Banten untuk mengawal anggota masyarakat hukum adat dan para pemimpin adat *saibatin* pada masing-masing *pekon*, yang berada relatif jauh dan terpisah antara satu *pekon* dengan *pekon* yang lain. Apalagi wilayah-wilayah *pekon* itu secara majoriti berada tidak jauh daripada pantai sehingga kekuatan territorial tidak menyatu untuk mempertahankan kesatuan wilayah di daerah ini. Dengan alasan inilah sultan Banten mengangkat pemimpin adat *bandakh* untuk satu kekuasaan wilayah yang bersifat integral, dan juga menyokong daripada kepentingan ekonomi kesultanan Banten.

Dalam bidang ekonomi, sebagaimana telah diuraikan juga dalam Bab III, pemimpin adat *bandakh* sebagai perantara bagi kepentingan monopoli hasil-hasil bumi terutama lada. *Bandakh* berasal daripada kata bandar. Menurut pengertian Purbatjaraka (1961: 2) bandar adalah “pusat perdagangan yang berada di daerah pantai atau di pinggir sungai.” Dengan demikian, *kebandakhan* dapat difahami, daripada aspek ekonomi, sebagai kesatuan wilayah dengan batas-batas tertentu untuk mendapatkan monopoli dalam bidang ekonomi. Hal ini terbukti bahawa selepas tahun 1802 daerah Lampung sendiri secara am telah menghasilkan kurang lebih 6, 514 pikul lada dan

sebelum tahun 1889 telah mencapai 50.000 pikul lada pertahun (Williams 1990: 34-35). Bahkan Kesultanan Banten sendiri pada abad ketujuh belas telah menghasilkan lada rata-rata pertahun sebanyak 2000 ton yang sebahagian besar berasal daripada daerah bahagian selatan Sumatra (Anthony 1999: 12). Jadi, kewujudan pemimpin adat *bandakh* dan wilayah *kebandakhan* boleh mengukuhkan garis teritorial dalam politik dan monopoli dalam persaingan perdagangan.

Sebagaimana telah dihuraikan juga dalam Bab III, dalam bidang agama Islam, kedudukan pemimpin adat *bandakh* sangat strategik dalam penyebaran agama Islam pada masyarakat hukum adat *saibatin*. Pemimpin *bandakh* mempunyai kekuasaan atas beberapa pemimpin adat *saibatin*, dan ini membuat sangat mudah bagi pemimpin *bandakh* untuk mengajak pemimpin adat *saibatin*, para pemimpin adat *suku* dan seluruh anggota masyarakat hukum adat *saibatin* untuk memeluk agama Islam. Di samping itu, bagi seseorang yang akan diangkat menjadi pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku*, ia harus mengucapkan dua kalimat syahadat kemudian belajar agama Islam. Jadi, kewujudan pemimpin adat *bandakh* dan wilayah *kebandakhan* sebagai medium untuk penyatuan teritorial dengan asas kesedaran Islam. Sampai sekarang pun, masih banyak didapati “gafura” pada bahagian depan rumah pemimpin adat *bandakh* yang bertuliskan dua kalimah syahadah. Gafura itu sendiri berasal daripada kata “ghofiro” bererti “taubat”. Dengan pengertian ini, bahawa sesiapa sahaja yang telah menjadi pemimpin adat harus beragama Islam dan bertaubat.

Dengan demikian, hubungan sosial antara satu pemimpin adat *saibatin* dengan pemimpin adat *saibatin* yang lain diikat dengan kewujudan kepala *bandakh* dan wilayah *kebandakhan*. Ketika Belanda berkuasa atas Lampung, wilayah *kebandakhan* diganti menjadi wilayah *marga* yang dipimpin oleh kepala *marga* (*pesirah*) sehingga hubungan antara pemimpin adat *saibatin* diikat oleh kewujudan kepala *marga*.

Pada Bab III telah diuraikan, ketika Lampung secara berangsur-angsur dikuasai oleh Belanda,² pada tahun 1856 Belanda mengatur sistem pemerintahan di Lampung dengan membentuk Lampung dengan satu wilayah *afdeling* yang diketuai oleh *residen* Belanda. Wilayah *afdeling* tersebut terbagi ke dalam lima wilayah *onderafdeling* yang masing-masing diketuai oleh seorang *kontroleur* Belanda. Selanjutnya setiap wilayah *onderafdeling* dibagi ke dalam wilayah-wilayah *distrik* yang dikepalai oleh *demang*, dan setiap wilayah *distrik* dibagi lagi ke dalam wilayah-wilayah *onderdistrik* yang dikepalai oleh pembantu *demang*. Sedangkan wilayah *onderdistrik* sebagai wilayah kolonisasi (wilayah yang memiliki penduduk didatangkan daripada Jawa untuk keperluan syarikat Belanda) diketuai oleh seseorang pembantu *wedana*.

Kemudian pada tahun 1928, Belanda mengakui pemerintahan *marga* yang berada setara dengan *orderdistrik*, yang diketuai oleh seorang kepala *marga* dikenali sebagai *pesirah*. *Pesirah* berfungsi mengatur masalah adat dan harus bertanggungjawab kepada *demang*, *kontroleur* dan *residen*.

Masing-masing *marga* membawahi beberapa *pekon* atau *tiyuh* (kampung). Kepala *marga* (*pesirah*) dipilih secara terbatas oleh para pemimpin adat yang ada di *pekon* atau *tiyuh* kemudian *residen* yang mengangkatnya. Namun ada juga kepala *marga* dipilih melalui pemilihan raya iaitu bagi wilayah *marga* yang dihuni oleh orang-orang pendatang dimana hubungan genealogis tidak begitu penting.

Sebagaimana telah diuraikan pula pada Bab IV bahawa masyarakat hukum adat *saibatin* yang bertempat tinggal di wilayah Way Lima berasal daripada wilayah Cukuh Balak dan Kelumbayan. Wilayah Cukuh Balak meliputi wilayah Putih, Badak, Limau, Pertiwi. Sebelum ada pembentukan sistem pemerintahan *marga* oleh Belanda di Lampung, para pemimpin adat *saibatin* di wilayah Way Lima masih berafiasi dengan kepala *bandakh* di wilayah asal. Pemimpin adat *saibatin* di desa Banjar Negeri kerana

² Walaupun Belanda telah menunjuk seorang residen Belanda untuk wilayah Lampung, namun perlawanan atau pemberontakan rakyat Lampung masih tetap berlangsung sampai wafatnya pahlawan Lampung yang terakhir yang bernama Radin Inton II pada tanggal 5 oktober 1856. Perlawanan daripada rakyat Lampung masih tetap timbul namun dapat diantisipasi oleh Belanda sehingga Lampung dapat dikendalikan.

berasal daripada wilayah Limau, maka pemimpin adat tersebut berafiliasi kepada kepala *bandakh* Limau. Namun, selepas Belanda membentuk sistem pemerintahan *marga*, hubungan antara satu pemimpin adat *saibatin* dengan pemimpin adat *saibatin* lainnya diikat oleh dua bentuk konfederasi yang berbeza.

Bentuk konfederasi pertama yang menekankan hubungan antara pemimpin adat *saibatin* berdasarkan kepada unsur keturunan, sedangkan bentuk konfederasi kedua menekankan hubungan antara pemimpin adat *saibatin* berdasarkan kepada unsur territorial. Para pemimpin adat yang berpegang pada bentuk konfederasi pertama masih mengakui bahawa kepala konfederasi mereka adalah kepala *bandakh/marga* di wilayah asal, sedangkan para pemimpin adat *saibatin* yang berpegang pada bentuk kedua mengakui bahawa kepala konfederasi mereka adalah kepala *marga* di *marga* Way Lima.

Pada tahun 1952, pemerintah Indonesia menghapus sistem pemerintah *marga*, dan mengganti dengan sistem pemerintahan negeri. Selepas penghapusan pemerintahan *marga*, para pemimpin adat *saibatin* pada wilayah bekas *marga* Way Lima (yang berasal daripada wilayah limau) yang berpegang kepada bentuk konfederasi pertama membentuk organisasi yang bernama “ST. Batukh (Segi Tiga Babok, Tungau, dan Khandau). Sementara para pemimpin adat *saibatin* yang berpegang kepada bentuk konfederasi kedua membentuk organisasi adat juga yang dikenali sebagai “Majlis Adat Lampung Selimau (MAL Selimau)”. Ketua organisasi adat MAL ini bernama Tubagus Hasan, gelar *Temenggung* yang berada di desa Kuripan kecamatan Kedondong (Tubagus Hasan, Temubual: 20 Februari 2012). Adapapun ketua organisasi ST. Batukh bernama Subiyakto, gelar *Pengikhan Sempurna Jaya* yang berada di desa Padang Manis Kecamatan Way Lima (Subiyakto, Temubual: 25 Februari 2012).

Dengan adanya dua organisasi adat di atas, semua pemimpin adat *saibatin* di desa Banjar Negeri bergabung kepada salah satu organisasi tersebut, yang dapat dilihat pada Jadual 5.1 seperti di bawah ini.

Jadual 5.1: Organisasi Adat *Saibatin* pada Desa Banjar Negeri

No	Nama <i>Saibatin</i>	Organisasi Adat
1	Banjar Negeri	MAL
2	Suka Bumi	MAL
3	Pekon Ampai	MAL
4	Sri Agung	Dulu, ST Batukh, sekarang MAL
5	Suka Bandung	MAL

Sumber: Tubagus Hasan, gelar *Temenggung* (Temubual: 20 Februari 2012)

Menurut Tubagus Hasan (Temubual: 20 Februari 2012) MAL Selimau memiliki fungsi, tujuan dan sasaran seperti berikut. MAL berfungsi (1) sebagai wadah untuk menjalin kerjasama dan terpadu antara pemimpin-pemimpin adat *saibatin* yang berasal daripada wilayah Limau (selimau) yang berada di wilayah bekas *marga* Way Lima. (2) Sebagai wadah untuk menggalang potensi para pemimpin adat *saibatin* dan para anggotanya dalam berkarya nyata demi mewujudkan pembinaan manusia Indonesia seutuhnya. (3) Sebagai wadah dalam rangka membina kesatuan dan persatuan bangsa guna meningkatkan ketahanan nasional.

Sedangkan tujuannya adalah untuk (1) menghimpun seluruh pemimpin adat *saibatin* selimau di wilayah bekas *marga* Way Lima dalam satu wadah demi mewujudkan persatuan dan kesatuan secara berkesinambungan. (2) Melestarikan adat-istiadat, seni budaya Lampung selimau di bekas *marga* Way Lima secara turun-temurun. (3) Menggali, menertibkan hukum-hukum adat lampung selimau di bekas *marga* Way Lima dengan segala peraturan-peraturan yang tidak tertulis menjadi tertulis (Tubagus Hasan, Temubual: 20 Februari 2012; Arifin 2000: 7).

Sedangkan sasarannya adalah untuk mewujudkan (1) kerjasama yang baik dengan pemerintah serta mengharapkan bimbingan dan arahan demi berjayanya program pembinaan pemerintah di segala bidang. (2) Titik temu antara pemimpin adat *saibatin* dalam MAL dengan para pemimpin adat dalam organisasi-organisasi adat yang lain sehingga tercipta kesatuan pemimpin adat *saibatin* dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. (3) Bekerja sama dengan organisasi sosial yang lain dalam batas tidak

bertentangan dengan asas-asas dan dasar organisasi MAL Selimau (Tubagus Hasan, Temubual: 20 Februari 2012; Arifin 2000: 8).

Berbeda dengan MAL Selimau, organisasi adat ST Batukh, menurut Subiyakto (Temubual: 25 Februari 2012), memiliki tujuan seperti berikut. (1) Menghimpun dan memupuk rasa kesatuan dan persatuan sesama anggota seketurunan Babok, Tungau Khandau, dan juga dengan keturunan yang lainnya. (2) Membina, memupuk, melestarikan dan menggali adat Lampung terutama adat *saibatin* di bidang adat, kesenian, sastra, *campala* (etika sehari-hari) dan pakaian. (3) Mendukung Negara Republik Indonesia sebagai Negara yang merdeka yang sah di tengah-tengah negara-negara lain (Subiyakto, Temubual: 25 Februari 2012; Arifin 2000: 8).

Antara usaha-usaha yang dilakukan untuk mewujudkan tujuan tersebut adalah (1) mempelajari perkara adat daripada fakar-fakar adat. (2) Berlatih kesenian dan pencak silat Lampung, (3) mewajibkan pemuda mempelajari tulisan dan adat Lampung, dan (4) membuat buku tentang bahasa Lampung, adat Lampung, *campala*, dan lain-lain (Subiyakto, Temubual: 25 Februari 2012; Arifin 2000: 8).

Pada masa Orde Baru, kedua-dua organisasi adat itu wajib menyokong kekuasaan Orde Baru sehingga fungsi dan tujuan daripada kedua-dua organisasi tersebut sesuai dengan politik kekuasaan Orde Baru. Namun MAL nampaknya lebih dekat dengan kekuasaan Orde Baru daripada organisasi adat ST Batukh. Hal ini nampak bahawa MAL dengan jelas menyatakan bahawa penyaluran aspirasi politik para pemimpin adat *saibatin* hanya dilakukan melalui Golongan Karya (Golkar). Sedangkan ST Batukh dengan jelas pula mencantumkan prinsip organisasinya bahawa ST Batukh adalah organisasi sosial yang tidak berafiliasi kepada parti politik apapun (Arifin 2000: 9).

Sedangkan pada masa Reformasi tepatnya pada tahun 2000, seperti yang dikatakan oleh Tubagus Hasan (Temubual: 20 Februari 2012), kedua-dua organisasi

tersebut bersama dengan organisasi-organisasi adat yang lain, seperti KPMP (Kerukunan *Punyimbang Marga Putih Way Lima*), KPS (Kesatuan *Punyimbang Saibatin Way Lima*), dan kumpulan Pemimpin adat Sebadak di Way Lima dimasukkan oleh pemerintah ke dalam organisasi yang dikenali sebagai “Forum Komunikasi Pemangku Adat Lampung *Saibatin*,” di kecamatan Kedondong dan Way Lima. Alasan forum ini ditubuhkan, menurut Tubagus Hasan (Temubual: 20 Februari 2012), untuk mengantisipasi berlakunya konflik sosial pada masa awal Reformasi. Oleh itu forum ini merupakan organisasi sosial yang bebas dan tidak bergabung dalam salah satu parti politik, dan sebagai wadah bagi para pemimpin adat berkomunikasi tentang pembinaan, sosial budaya, ketertiban, keselamatan dengan tidak mencampuri urusan masing-masing pemimpin adat *saibatin*. Namun hingga kini, kewujudan forum ini tidak terdengar lagi.

Namun sepanjang pemerhatian ikut serta pengkaji boleh difahami bahawa kedua-dua organisasi tersebut belumlah kuat untuk mengintegrasikan satu pemimpin adat *saibatin* dengan pemimpin adat *saibatin* yang lain. Sehingga, secara realiti, kewujudan para pemimpin adat belum merupakan satu kesatuan, melainkan masing-masing *saibatin* seperti dalam desa Banjar Negeri masih berdiri sendiri-sendiri. Bahkan tidak ditemukan juga sesuatu tindakan yang nyata daripada kedua-dua organisasi adat itu dalam usaha untuk memajukan dan mensejahterakan masyarakat hukum adat *saibatin*.

Oleh itu, kedua-dua organisasi tersebut belum menampakkan kemampuan untuk merubah kekuatan modal sosial dalam masing-masing *saibatin* menjadi modal politik bersama. Ketiadaan kemampuan tersebut kerana fungsi utama kedua-dua organisasi adat itu hanya mengatur hubungan konfederasi antara pemimpin adat *saibatin* dan mensahkan terbentuknya *saibatin* yang baharu dalam konfederasi yang berkenaan. Dengan demikian, kedua-dua organisasi tersebut belumlah menjadi kekuatan politik bersama sebagai *dialectic of control* terhadap pemerintah.

5.3.3 Pelaksanaan Kekuasaan Dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Desa

Sebagaimana telah diuraikan dalam Bab II bahwa kekuasaan berjalan menurut Foucault tidak selalu melalui penindasan (opresi) dan penekanan (represi) melainkan berjalan melalui sesuatu kedudukan tertentu dalam hubungan sosial tersebut dengan cara-cara tertentu sesuai dengan kepentingan-kepentingan yang berbeza-beza (Tangketasik 2010: 17, Siswano 2009: 20; Foucault 1980: 199-200). Cara-cara tersebut adalah regulasi dan normalisasi. Regulasi adalah peraturan-peraturan sedangkan normalisasi adalah penyesuaian dengan norma-norma yang ada. Normalisasi dan regulasi tersebut bekerja pada setiap hubungan sosial, dan berfungsi sebagai alat pengawal, serta boleh dirobah atau diperbaiki untuk memproduksi orang-orang yang patuh dalam hubungan sosial tersebut (Siswano 2009: 22).

Selain melalui regulasi dan normalisasi, kekuasaan juga bekerja melalui wacana (*discourse*). Bagi Foucault, wacana mempunyai kaitan dengan kekuasaan secara timbal balik. Kekuasaan melahirkan wacana dan wacana menyokong kekuasaan. Wacana sebagai alat bagi kepentingan kekuasaan; legitimasi, hegemoni, dominasi, dan lain-lain, bahkan kekuasaan tanpa wacana tidak akan boleh bekerja atau berjalan dengan baik. Dengan ini, maka tidak ada wacana tanpa kekuasaan dan tidak ada kekuasaan tanpa wacana (Haryatmoko 2002: 11-12).

Penyelidikan ini akan melihat pelaksanaan kekuasaan daripada sudut pengaruh yang berperanan secara dominan dalam proses pengambilan keputusan mahupun dalam pelaksanaan kebijakan dalam pemerintahan desa di desa Banjar Negeri. Dalam pelaksanaan kekuasaan di desa tersebut, sesuai dengan pemerhatian ikut serta pengkaji, terdapat tiga aktor utama yang mempunyai pengaruh yang cukup besar dalam proses pengambilan keputusan mahupun dalam pelaksanaan kebijakan iaitu Heri Yurizal Effendi (kepala desa), Amirullah (kepala urusan pembinaan desa), dan Hermil Syah

(anggota Badan Permusyawaratan Desa /BPD). Hubungan kekuasaan antara mereka nampaknya sangat kuat. Di bawah ini akan menghuraikan ketiga-tiga aktor tersebut.

Sebagaimana telah dihuraikan bahawa Heri Yurizal Effendi merupakan pemimpin adat yang memiliki sumber daya autoritatif dalam adat dan di luar adat seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan. Sedangkan Amirullah berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, anggota *suku* I dan merupakan paman daripada Heri Yurizal Effendi. Dalam pemerintahan desa, dia menduduki kedudukan sebagai kepala Urusan Pembinaan. Sedangkan di luar pemerintahan, dia aktif di pelbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) atau *NGo* seperti di Jaringan Pemberantasan Korupsi (JPK) dan Surat Khabar “Revolusi” (Amirullah, Temubual: 24 Januari 2012).

Pengaruh daripada Heri Yurizal Effendi dan Amirullah dalam proses pengambilan keputusan dan pelaksanaan kebijakan boleh dicerminkan, antaranya, dalam penunjukan para perangkat desa (kepala-kepala urusan dan kepala-kepala dusun). Sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab IV (Jadual 4.7) bahawa perangkat desa adalah setiausaha desa, bendahari desa, dan kepala-kepala urusan desa. Perangkat desa pada desa Banjar Negeri adalah Tasnim Khoir (setiausaha desa), M. Juki (Bendahari desa), Amirullah (kepala Urusan pembinaan desa), Nazaruddin (kepala urusan pemerintahan desa), Nasoha Nasir (kepala urusan kesejahteraan masyarakat desa), dan Sarmin (kepala urusan umum). Empat daripada mereka (termasuk Amirullah), selain Tasnim Khoir (setiausaha desa) dan Sarmin (kepala urusan umum), merupakan orang-orang pilihan mereka berdua.

Pemilihan terhadap mereka nampaknya lebih banyak berdasarkan kepada hubungan kekerabatan, persahabatan dan penyokongan. Sebagaimana telah dihuraikan pada Bab IV bahawa M. Juki merupakan sahabat Heri Yurizal Effendi dalam berniaga, dan menyokongnya pada masa pemilihan kepala desa. Nazaruddin berasal daripada

saibatin Banjar Negeri, iaitu masih satu *suku* dengan Heri Yurizal Effendi. Bersama dengan Amirullah, ia sebagai Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat kedua. Kemudian, Nasoha Nasir merupakan salah satu kaum bangsawan (bergelar *kimas*) dalam *suku* I, dan salah satu penyokong Heri Yurizal Effendi.

Heri Yurizal Effendi dan Amirullah juga memilih dan mengangkat kepala-kepala dusun. sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab IV juga (Jadual 4.8) , kepala-kepala dusun desa Banjar Negeri berjumlah enam orang. Mereka adalah Yunan Ali (kepala dusun Way Laga yang meliputi wilayah masyarakat hukum adat *saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai dan wilayah *saibatin* Sri Agung), Huzairi (kepala dusun Banjar Negeri, meliputi wilayah masyarakat hukum adat *saibatin* Banjar Negeri), Abbas Ilyas (kepala dusun Suka Bumi, yang meliputi wilayah masyarakat hukum adat *saibatin* Suka Bumi), Yonis Fadilah (kepala dusun Sugi Waras), Murnik (kepala dusun Cikopi), dan Tabrizi (kepala dusun Jimbangan). Empat daripada enam orang tersebut merupakan orang-orang yang dipilih oleh Heri Yurizal Effendi dan Amirullah. Mereka adalah Yunan Ali, Huzairi, Abbas Ilyas dan Yonis Fadilah.

Sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab IV, Yunan Ali berasal daripada *Saibatin* Suka Bandung namun memiliki hubungan kekerabatan dengan Heri Yurizal Effendi, iaitu nenek Heri Yurizal Effendi kakak beradik dengan bapa Yunan Ali. Adapun Huzairi berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri iaitu sebagai anggota daripada *suku* I dan merupakan salah satu Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat ketiga. Yonis Fadilah dan Abbas Ilyas sebagai penyokong Teddy Suryadi (salah satu calon kepala desa yang sama-sama bersaing dengan Heri Yurizal Effendi) dan menempatkan mereka berdua sebagai kepala dusun Sugi Waras dan sebagai kepala dusun Suka Bumi.

Heri Yurizal Effendi dan Amirullah juga membina hubungan kekuasaan dengan Hermil Syah sebagai anggota BPD. Pengurus BPD dibentuk sejak tahun 2006 pada

masa Sendy sebagai kepala desa (kepala desa sebelum Heri Yurizal Effendi), dan tugas mereka berakhir pada awal November tahun 2012. Dengan demikian, Hermil Syah menjadi anggota BPD sebelum Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa. sebagaimana telah diuraikan di atas dan dalam pada Bab IV (jadual 4.9) bahawa Hermil Syah, berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, dan sebagai salah satu kaum bangsawan peringkat ketiga yang bergelar *Kimas Mangku Negekha* (sekarang telah bergelar tua *Sabda Alam*) dalam *suku kiri* I. Dia merupakan paman daripada Heri Yurizal Effendi. Dia bekerja sebagai guru dan aktif di dalam beberapa organisasi sosial. Sebelum masa Reformasi khususnya sebelum tahun 1999, ia aktif juga dalam organisasi politik di Golkar (Hermil Syah, Temubual: 3 Februari 2012).

Peranan Hermil Syah dalam proses pengambilan keputusan dan pelaksanaan kebijakan adalah ikut serta dalam huraian rancangan atau kebijakan yang akan dibuat oleh kepala desa. Dalam hal ini Hermil Syah sering dimintakan pendapat dan arahan supaya rancangan dan kebijakan itu menjadi lebih baik. Bahkan lebih daripada itu, Hermil Syah selalu menegur Heri Yurizal Effendi (sebagai ponakan) jika rancangan dan kebijakan itu, termasuk tingkah laku atau sikap, kurang baik di mata ramai orang. Kemudian, Hermil Syah juga berperanan dalam hal memahamkan rancangan atau kebijakan tersebut kepada pengurus BPD yang lain (Bab IV Jadul 4.9) dan sekaligus sebagai mediator antara kepala desa dan pengurus BPD yang kurang memihak kepada rancangan dan kebijakan tersebut. Selain itu, Hermil Syah juga menjalin hubungan yang baik dengan ketua BPD iaitu Fatullah Idrus (Hermil Syah, Temubual: 10 Mac 2012).

Fatullah Idrus sebagai ketua BPD perwakilan daripada dusun Suka Bumi namun merupakan salah satu anggota *saibatin* Banjar Negeri. Sebagaimana telah diuraikan pada Bab IV (Jadul 4.9) bahawa Fatullah Idrus memiliki pengalaman politik yang banyak, iaitu pernah menjadi calon kepala desa pada tahun 1997, pernah menjadi calon anggota parlimen kabupaten Lampung Selatan daripada Parti Amanat Nasional (PAN)

pada tahun 2004, dan pernah menjadi calon anggota parlimen Kabupaten Pesawaran daripada Parti Matahari Bangsa (PMB) pada tahun 2009 (Fatullah Idrus, Temubual: 10 Februari 2012). Walaupun Fatullah Idrus berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, ia bukan penyokong Heri Yurizal Effendi pada masa meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Namun berkat jalinan politik yang baik yang dilakukan oleh Hermil Syah, Fatullah Idrus sebagai ketua BPD juga boleh terhegemoni. Sehingga kedua-duanya (Hermil Syah dan Fatullah Idrus) menunjukkan hubungan kekuasaan yang erat. Hal ini boleh nampak, salah satunya, sebagaimana dikatakan oleh Hermil Syah (Temubual, 10 Mac 2012) bahawa ia (Hermil Syah) bersama dengan Kepala desa dan Amirullah akan menyokong Fatullah supaya maju mencalonkan diri sebagai anggota parlimen kabupaten Pesawaran pada pemilihan raya pada tahun 2014.

Sedikitnya ada tiga alasan utama yang boleh menjelaskan mengapa ketiga-tiga aktor tersebut (Heri Yurizal Effendi, Amirullah, dan Hermil Syah) boleh membina hubungan kekuasaan yang relatif cukup baik. Faktor pertama, ketiga-tiganya direkat oleh adanya ikatan kekeberatan. Amirullah merupakan paman daripada Heri Yurizal Effendi kerana buyut perempuan Heri Yurizal Effendi (nenek daripada bapa Heri Yurizal Effendi) merupakan kakak kandung daripada datuk Amirullah. Sedangkan Hermil Syah adalah paman Heri Yurizal Effendi juga, iaitu Hermil Syah merupakan sepupu daripada bapa Heri Yurizal Effendi.

Faktor kedua kerana adanya ikatan kerja sama sebagai Tim Sukses pada masa Heri Yurizal Effendi berusaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Amirullah adalah salah satu orang yang pertama yang memberikan saran kepada Heri Yurizal Effendi supaya berusaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. sebagaimana Amirullah mengatakan (Temubual: 24 Januari 2012) bahawa pembinaan khasnya pembinaan infrastruktur sejauh ini yang dijalankan oleh pemerintah desa sebelum ini belum berkembang dengan baik.

Sebagaimana dimaklumkan pada Bab IV (Jadual 4.4), desa Banjar Negeri terdiri daripada enam dusun, iaitu dusun induk Banjar Negeri (*saibatin* Banjar Negeri), dusun Suka Bumi (*saibatin* Suka Bumi), dusun Way Laga (*saibatin* Suka Bandung, *saibatin* Pekon Ampai, dan *saibatin* Sri Agung), dusun Sugi Waras (dusun penduduk pendatang), dusun Jimbangan (penduduk pendatang), dan dusun Cikopi (penduduk pendatang). Di desa pada amnya didapati pelbagai macam jalan, iaitu jalan yang menghubungkan antara satu dusun dengan dusun yang lain, jalan-jalan di dalam dusun yang berkenaan, dan jalan-jalan yang menghubungkan antara dusun dengan lahan pertanian, kebun atau persawahan. Jalan-jalan tersebut tidak diperbaiki secara terprogram. Hal tersebut berlaku, menurut Amirullah (Temubual: 24 Januari 2012), kerana pemerintah desa Banjar Negeri pada masa sebelum (pada masa Abu Bakar dan Sedy sebagai kepala desa) tidak mempunyai program yang jelas.

Selain masalah pembinaan jalan, aktiviti keagamaan juga kurang berjalan dengan baik. Sebagaimana disampaikan oleh Amirullah (Temubual: 24 Januari 2012) bahawa pemerintah desa sebelum ini (pada masa Sedy) kurang menyokong aktiviti keagamaan, sama ada bagi kaum tua mahupun bagi kaum muda, seperti pengajian rutin, peringatan hari-hari besar Islam seperti maulid nabi, hanya masyarakat sendiri yang mengadakan aktiviti-aktiviti tersebut. Di samping itu, pemerintah desa kurang memperhatikan aktiviti adat seperti salah satu warga yang mengadakan acara perkahwinan, majoriti kes, kepala desa tidak hadir, hanya diwakilkan oleh orang lain.

Sama dengan Amirullah, Hermil Syah (Temubual: 10 Mac 2012) sangat menyokong keinginan Heri Yurizal Effendi mahu meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa sebab dia melihat bahawa sudah beberapa periode kekuasaan kepala desa di desa Banjar Negeri bukan di tangan seorang pemimpin adat khasnya daripada *saibatin* Banjar Negeri. Kemudian, dia menilai bahawa Heri Yurizal Effendi sudah layak kalau ingin menjadi kepala desa kerana masih muda, sebagai pemimpin adat, dan mempunyai

sumber-sumber kekuasaan yang relatif banyak sama ada dalam adat mahupun di luar adat sebagaimana telah dihuraikan sebelum ini.

Faktor ketiga yang telah menjadi perekat bagi terbentuknya hubungan yang kuat antara mereka adalah terkait dengan skenario politik pada masa yang akan datang, iaitu keinginan untuk menjadikan Heri Yurizal Effendi sebagai kepala desa kembali pada periode berikutnya (desa Banjar Negeri akan mengadakan pemilihan kepala desa kembali tahun 2013). Skenario politik ini boleh dilihat daripada kepengurusan Badan Permusyawaratan Desa (BPD) yang baharu, yang dibentuk oleh Heri Yurizal Effendi pada bulan November 2012 untuk masa kerja 2012-2018 (Bab IV, Jadual 4.10). Kepengurusan tersebut menunjukkan bahawa Hermil Syah dan Fatullah Idrus masih dipertahankan dalam kepengurusan tersebut, bahkan sesuai dengan hasil musyawarah semua pengurus BPD, Hermil Syah terpilih sebagai ketua, dan Fatullah Idrus sebagai wakil ketua BPD. Sebelumnya, Fatullah Idrus sebagai ketua dan Hermil Syah sebagai anggota. Selain itu, wajah-wajah lama yang berpihak kepada Heri Yurizal Effendi tetap juga dipertahankan seperti M. Suud dan Misroni. Ditambah wajah-wajah baru yang memang berasal daripada *suku* yang sama dengan Heri Yurizal Effendi dan pernah menjadi bahagian daripada Tim Sukses Heri Yurizal Effendi seperti Man Irawan, Alfuham, dan Yuris Wanda.

Sebagaimana telah dihuraikan pada Bab IV (Jadual 4.10), Man Irawan merupakan anggota *suku* kiri I yang dipimpin oleh Heri Yurizal Effendi, dan memiliki pengalaman di bidang politik, iaitu pernah menjadi Panitia Pengawas Pemilihan Langsung (Panwaslu) peringkat desa tahun 2009, dan pernah menjadi Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat kedua pada masa berusaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Di bidang sosial ia aktif sebagai setiausaha salah satu Kumpulan Tani dan menjadi Kader Program Nasional Penanggulangan Kemiskinan (PNPM) di desa Banjar Negeri.

Alfuham, sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab IV (Jadual 4.10), berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, dan sebagai anggota *suku kiri* I. Dia bekerja sebagai petani namun mempunyai jaringan yang luas dalam keluarga, dan menjadi Tim Sukses peringkat pertama pada masa Heri Yurizal Effendi berusaha meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa. Adapun Yuris Wanda berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, dan merupakan salah satu kaum bangsawan peringkat kedua (bergelar raden) dalam *suku* I yang dipimpin oleh Heri Yurizal Effendi. Bersama dengan Man Irawan, ia menjadi Tim Sukses Heri Yurizal Effendi pada peringkat kedua.

Berdasarkan data kepengurusan BPD yang baharu, secara am boleh dikatakan bahawa BPD, yang merupakan lembaga legislatif desa dan simbol daripada proses demokrasi pada peringkat desa, didominasi oleh kekuatan daripada pihak Heri Yurizal Effendi. Hal ini ditunjukkan oleh jumlah orang yang duduk dalam lembaga tersebut, iaitu tujuh orang daripada sembilan orang pengurus BPD merupakan orang-orang yang memihak kepada Heri Yurizal Effendi, dan semuanya merupakan bahagian daripada Tim Sukses Heri Yurizal Effendi. Lima orang mempunyai asas ikatan kekerabatan dan berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri (Hermil Syah, Fatullah Idrus, Man Irawan, Alfuham, dan Yuris Wanda) dan dua orang mempunyai ikatan persahabatan (M. Suud dan Misroni). Dengan kekuatan politik secara majoriti ini, boleh difahami bila kemudian keinginan Heri Yurizal Effendi untuk mencalonkan diri kembali pada tahun 2013 tidak akan mendapatkan hambatan, begitu pula proses pengambilan keputusan dan pelaksanaan kebijakan boleh berjalan dengan mudah. Bahkan, menurut Budi Fathoni dan Murni Ahmadi (Temubual: 21 Mac 2012) banyak keputusan dan implemntasi kebijakan yang diambil tidak melibatkan pengurus-pengurus BPD.

Berdasarkan fenomena pelaksanaan kekuasaan di atas, boleh difahami bahawa kekuasaan berjalan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa cenderung tertumpu pada sekumpulan orang. Asas daripada pola tersebut lebih berdasarkan kepada ikatan

kekerabatan dan sokongan dalam pemilihan kepala desa. Amalan konsentrasi kekuasaan tersebut berpusat pada kekuatan iaitu kolaborasi antara Heri Yurizal Effendi (kepala desa), Amirullah (kepala Urusan Pembinaan), dan Hermil Syah (anggota BPD).

Pelaksanaan kekuasaan yang berlaku di desa Banjar Negeri ini memberikan petunjuk secara langsung dan tidak langsung. Petunjuk secara langsung bahawa proses pengambilan keputusan dan pelaksanaan kebijakan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa lebih banyak dipengaruhi dan ditentukan oleh orang-orang yang berasal daripada *saibatin* Banjar Negeri, khasnya daripada *suku kiri* I yang dipimpin oleh Heri Yurizal Effendi. Adapun petunjuk secara tidak langsung bahawa demokrasi yang sedang berjalan pada desa yang berkenaan masih lebih banyak berpola *procedural democracy* dan belum mendekati pola *substantive democracy*. Menurut William Case (Hidayat 2010), *procedural democracy* adalah sesuatu jenis demokrasi yang memberikan tatacara tertentu dalam kehidupan bernegara, seperti kebebasan sipil dan melaksanakan pemilihan raya secara regular.

Sedangkan *substantive democracy* adalah landasan normatif yang meliputi seperangkat nilai-nilai dasar bagi sesuatu tatanan (sistem) kehidupan berpolitik dan bernegara. Contoh daripada *substantive democracy* adalah nilai dan norma kesamaan (*egalitarianism*), kebebasan (seperti dalam berbicara, mengatakan pendapat, bersyariat, berkumpul), nilai dan norma kedaulatan rakyat, dan lain-lain. *Substantive democracy* pada hakekatnya bersifat universal dan permanen, sedangkan pola *procedural democracy* bersifat kontekstual dan terbentuk melalui perkembangan (Hidayat 2010).

Berdasarkan pandangan di atas, adanya amalan konsentrasi kekuasaan pada sekumpulan orang dalam penyelenggaraan pemerintahan desa di desa Banjar Negeri menggambarkan bahawa demokrasi yang sedang berjalan di desa yang berkenaan, yang berdasarkan kepada UU No. 32 Tahun 2004, secara *procedural* (kuantitati) sudah boleh

membina partisipasi politik bagi masyarakat sipil (salah satunya melalui pemilihan kepala desa) namun secara *substantive* (kualitati), partisipasi politik tersebut masih belum menciptakan kemajuan, keadilan (membina hubungan kekuasaan yang baik antara kepala desa dan pemimpin adat), dan kesejahteraan masyarakat secara am.

Bahkan, dengan adanya amalan konsentrasi kekuasaan tersebut, pelaksanaan kekuasaan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa lebih ditujukan untuk memperoleh keuntungan ekonomi dan politik. Hal ini boleh dilihat daripada perubahan motif yang dipegang oleh Heri Yurizal Effendi, yaitu daripada motif idealis sebelum masa pemilihan kepala desa kepada motif materialis dan oportunistis selepas menjadi kepala desa. Menurut Wahyudi (2005: 198), sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab II, motif materialis adalah sesuatu tindakan yang disokong untuk mendapatkan kepentingan ekonomi, sedangkan motif oportunistis adalah sesuatu tindakan untuk mendapatkan kepentingan politik/kekuasaan, sehingga kedudukan sebagai kepala desa hanya sebagai alat atau perantara sahaja untuk mendapatkan keuntungan-keuntungan tersebut.

Perubahan motif itu boleh dilihat daripada tujuan daripada kolaborasi antara Heri Yurizal Effendi (kepala desa), Amirullah (kepala urusan pembinaan desa), dan Hermil Syah (anggota BPD). Mereka berhendak mengekalkan kekuasaan Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa untuk kedua kali pada tahun 2013.

Pelaksanaan kekuasaan yang tertumpu pada sekumpulan orang ternyata tidak sahaja didapati dalam desa yang sedang dikaji, namun juga sudah menjadi dinamika pelaksanaan kekuasaan secara nasional. Hidayat (2007 dan 2010), yang telah mengkaji tentang hubungan kekuasaan selepas pemilihan raya di beberapa pemerintah daerah seperti di pemerintah daerah provinsi Bengkulu, Jambi, Sumatra Barat, Kepulauan Riau, Kalimantan Selatan, dan di pemerintah daerah provinsi Gorontalo, menyimpulkan bahawa pelaksanaan kekuasaan yang tertumpu pada sekumpulan orang (oligarki

kekuasaan) sangat nampak dalam penyelenggaraan pemerintahan daerah pada provinsi-provinsi tersebut, yaitu kekuasaan dipegang oleh sekumpulan elit yang berdasarkan kepada hubungan parti, kekerabatan, dan persahabatan. Dengan demikian, baginya, perubahan politik pada masa Reformasi di Indonesia tidak secara langsung telah menyuburkan amalan oligarki kekuasaan di Indonesia sehingga membuat amalan demokrasi masih jauh daripada nilai-nilai ideal demokrasi itu sendiri.

5.3.4 Beberapa Tanggapan Pemimpin Adat Terhadap Pelaksanaan Kekuasaan

Dengan adanya pelaksanaan kekuasaan yang terkonsentrasi pada sekumpulan orang (Heri Yurizal Effendi Amirullah dan Hermil Syah) dalam penyelenggaraan pemerintahan desa, hubungan kekuasaan antara kepala desa dan para pemimpin adat (pemimpin adat *saibatin* dan pemimpin adat *suku*) memiliki hubungan yang tidak berbentuk kerjasama. Hubungan kekuasaan yang dimaksud bahawa kekuasaan masing-masing pemimpin (kepala desa dan pemimpin adat) saling berdiri sendiri. Salah satu tujuannya adalah untuk memperjuangkan atau mempertahankan “identiti diri” masing-masing pemimpin tersebut sebagai individu yang autonom sesuai dengan aspirasi dan sumber daya yang dimiliki. Hubungan kekuasaan yang demikian mendorong beberapa pemimpin adat memberikan respons, antaranya daripada pemimpin adat Murni Ahmadi, berasal daripada *saibatin* Suka Bandung, dan daripada beberapa pemimpin adat lainnya.

Sebagaimana telah dihuraikan dalam Bab IV, Murni Ahmadi merupakan salah satu pemimpin adat yang berperanan sebagai juru bicara daripada pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung. Ia bersama-sama dengan Heri Yurizal Effendi berusaha untuk meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa, namun ia gagal mencapai harapan tersebut sebab suara pengundi lebih besar memilih Heri Yurizal Effendi. Murni Ahmadi merupakan bahagian daripada keluarga pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung, iaitu keturunan daripada orang-orang yang membuka kampung Suka Bandung pertama kali.

Selain itu, ia juga memiliki gelar *Gimbakh setia* yang memiliki arti juru bicara yang setia, dan selalu diberi kepercayaan oleh pemimpin adat *saibatin* Suka Bandung untuk memimpin setiap aktiviti-aktiviti adat. Dengan demikian ia mempunyai pengaruh yang besar dalam mengatur dan menjayakan sesuatu aktiviti adat. Pengaruh tersebut boleh dilihat ketika ada sebuah acara pernikahan, Murni Ahmadi biasanya menjadi *sangga khesi*, iaitu orang yang berperanan aktif di dalam acara adat pernikahan tersebut kerana ia yang bertanggung jawab sepenuhnya dalam mengatur pelaksanaan acara pernikahan tersebut. Bahkan Murni Ahmadi tidak sedikit diminta oleh orang lain untuk menjadi juru bicara dalam acara peminangan (Noveri Wahyudi, Temubual: 11 Februari 2012).

Pada Bab IV juga telah dihuraikan, selain memiliki peranan dalam adat, Murni Ahmadi juga mempunyai pengalaman di dalam parti politik dan organisasi sosial. Dalam bidang politik, pada tahun 1999-2003, Murni Ahmadi menjadi anggota Parti Amanat Nasional (PAN), dan menduduki kedudukan sebagai bendahari parti untuk kecamatan Way Lima. Pada tahun 2004 Murni Ahmadi juga menjabat Panitia Pemungutan Suara (PPS) pada pemilihan raya tahun 2004. Selepas tahun 2004, Murni Ahmadi masuk ke dalam parti Golkar, dan pada tahun 2008-2010, ia menjabat sebagai wakil ketua parti Golkar untuk kecamatan Way Lima. Namun pada tahun 2011 Murni Ahmadi mengundurkan diri daripada parti tersebut (Murni Ahmadi, Temubual: 9 Februari 2012).

Dalam organisasi sosial, Murni Ahmadi telah dipercayai oleh para petani menjadi ketua persekutuan beberapa kumpulan petani (Gabungan Kelompok Tani/Gapoktan) yang terdiri daripada kumpulan petani bidang pertanian, bidang perikanan, bidang perkebunan dan kumpulan wanita petani. Selain itu, Murni Ahmadi juga sebagai ketua Perhimpunan Petani Pemakai Air (P3A) khas di dusun Suka Bandung. Organisasi ini berfungsi mengatur pembahagian air ke lahan persawahan secara merata. Dengan adanya P3A ini para petani tiada lagi memiliki masalah perebutan pembahagian air dan

semua lahan sudah memperoleh air secara merata (Murni Ahmadi, Temubual: 20 Februari 2012).

Dalam merespons pelaksanaan kekuasaan dalam peneyelenggaraan pemerintahan desa yang tertumpu pada sekumpulan orang yang berasaskan kepada ikatan kekerabatan, iaitu daripada *suku* yang sama, Murni Ahmadi membentuk kekuatan yang baharu dengan cara merangkul dan menyatukan beberapa pengurus BPD dan perangkat desa yang berasal daripada *saibatin* Suka Bandung dan *saibatin* Sri Agung. Mereka adalah Budi Fathoni dan Bahroni sebagai pengurus BPD daripada dusun Way Laga, *saibatin* Suka Bandung (Bab IV, Jadual 4.9 dan 4.10) serta Tasnim Khoir (Jadual 4.7) sebagai setiausaha desa daripada *saibatin* Sri Agung.

Sebagaimana telah dimaklumkan pada Bab IV (Jadual 4.9 dan 4.10), Budi Fathoni dan Bahroni sebagai pengurus BPD perwakilan daripada dusun Way Laga dan merupakan bahagian daripada kaum bangsawan peringkat kedua dalam *saibatin* Suka Bandung, masing-masing bergelar *Khadin Bangsawan*, dan *Minak Mangkubumi*. Budi Fathoni sebagai wakil ketua BPD dan Bahroni sebagai anggota BPD. Budi Fathoni bekerja sebagai petani, dan aktif dalam organisasi politik dan sosial. Dalam politik, dia sebagai pengurus Parti Amanat Nasional (PAN) di kabupaten Pesawaran, dan pernah menjadi Tim Sukses Murni Ahmadi pada peringkat pertama. Sedangkan dalam organisasi sosial, dia aktif sebagai setiausaha Koperasi Unit Desa (KUD). Sedangkan Bahroni sebagai pengurus BPD menggantikan kedudukan Murni Ahmadi, mengundurkan diri daripada pengurus BPD kerana berkehendak akan meluaskan kekuasaan menjadi kepala desa (Budi Fatoni, Temubual: 20 Februari 2012).

Kekuatan yang dibina oleh Murni Ahmadi merupakan sesuatu kekuatan politik yang berada di luar struktur pemerintahan desa namun memiliki pengaruh yang cukup signifikan terhadap kepala desa. Atau dalam bahasa yang lebih kongkrit, Murni Ahmadi bersama dengan Tasnim Khoir (setiausaha desa), Budi Fathoni, dan Bahroni (pengurus

BPD) berperan memberikan kekuatan tandingan terhadap kepala desa dalam hal mempengaruhi proses membuat keputusan dan pelaksanaan kebijakan. Selain itu, kolaborasi kekuasaan ini juga turut mengawal pelaksanaan kebijakan-kebijakan tersebut secara realiti.

Menurut Giddens, sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab II, pemimpin atau aktor dalam menjalankan kekuasaan tidak terlepas daripada konsep dualiti. Menurut konsep ini, kekuasaan bermakna *enabling* iaitu berfungsi memberikan kemampuan kepada aktor/pemimpin untuk melakukan tindakan sosial, tapi pada sisi yang lain kekuasaan juga bermakna *constraint* iaitu berfungsi mengekang atau membatasi aktor/pemimpin untuk tidak menguasai aktor/orang-orang yang dipimpin secara totaliter. Dengan demikian, berdasarkan konsep dualiti, seseorang aktor/pemimpin melakukan kekuasaan selalu didapati *dialectic of control* daripada orang-orang yang dipimpin (Giddens 1979: 6).

Sesuai dengan dualiti Giddens tersebut, kekuatan yang dibentuk oleh Murni Ahmadi sebagai *dialectic of control* terhadap kekuatan yang dibina oleh Heri Yurizal Effendi. Secara realiti kedua-dua kekuatan ini sebagai simbol daripada kekuatan antara satu *saibatin* dengan *saibatin* yang lain, iaitu antara *saibatin* Banjar Negeri (*Suku Kiri I*), *saibatin* Suka Bandung dan *saibatin* Sri Agung. Heri Yurizal Effendi, Amirullah, dan Hermil Syah daripada *saibatin* Banjar Negeri berasal *Suku Kiri I*, sedangkan Murni ahmadi, Budi Fathoni dan Bahroni daripada *saibatin* Suka Bandung dan Tasnim Khoir daripada *saibatin* Sri Agung.

Kedua-dua kekuatan ini tidak berjalan sebagai satu kesatuan tetapi masing-masing berdiri sendiri-sendiri. Oleh itu, masing-masing kekuatan tersebut juga saling menghegemoni supaya masing-masing kekuasaan boleh bertahan. Dalam menjalankan proses hegemoni, kedua-dua kekuatan tersebut selalu berjuang dan bersaing secara berterusan untuk mengekalkan masing-masing pengaruh dan kekuasaan kepada para

perangkat desa dan pengurus Badan Permusyawaratan Desa (BPD) sehingga mereka memberikan persetujuan (konsensus) terhadap kekuatan yang berkenaan. Proses hegemoni berjalan dan tercapai melalui tujuan politik sebagai wacana yaitu untuk mengekalkan atau meluaskan kekuasaan yang telah ada, seperti Heri Yurizal Effendi hendak mengekalkan kekuasaan menjadi kepala desa untuk kedua kali (desa Banjar Negeri akan mengadakan pemilihan kepala desa kembali tahun 2013), sedangkan Murni Ahmadi ingin supaya desa menyatu dengan masyarakat hukum adat, yaitu bersatunya antara kepala desa dan pemimpin adat.

Wacana atau tujuan politik tersebut mengendalikan kolaborasi kekuatan yang berkenaan, yaitu mengendalikan keadaan, perilaku, dan pemikiran, sehingga menjadi alat untuk menyokong supaya kekuasaan itu boleh bekerja dan sekaligus sebagai alat untuk mencapai tujuan politik tersebut. Hal yang demikian sesuai dengan pandangan Foucault, sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab II, bahawa wacana mempunyai kaitan dengan kekuasaan secara timbal balik. Kekuasaan melahirkan wacana dan wacana menyokong kekuasaan. Bahkan kekuasaan tanpa wacana tidak akan boleh bekerja atau berjalan dengan baik. Dengan ini, maka tidak ada wacana tanpa kekuasaan dan tidak ada kekuasaan tanpa wacana (Haryatmoko 2002: 11-12).

Dengan adanya persaingan antara kedua-dua kekuatan tersebut, akhirnya Heri Yurizal Effendi memberikan peluang kepada Murni Ahmadi sebagai ketua Program Nasional Penanggulangan Kemiskinan (PNPM) pada peringkat desa Banjar Negeri. Pengurus PNPM yang lain adalah Harpan (setiausaha) daripada *saibatin* Banjar Negeri, Yuni Fitri A.Ma (bendahari) daripada *saibatin* Banjar Negeri dan istri daripada kepala desa (Heri Yurizal Effendi), dan Tasnim Khoir (anggota PNPM dan setiausaha desa) daripada *saibatin* Sri Agung (Murni Ahmadi, Temubual: 21 Mac 2012).

Program pemberdayaan masyarakat ini memusatkan pada aktiviti bagi masyarakat paling miskin di kawasan di luar bandar (desa). Program ini menyediakan

kemudahan bagi pemberdayaan masyarakat, institusi tempatan, pendampingan, latihan, dan dana Bantuan Langsung untuk Masyarakat (BLM). Desa Banjar Negeri telah mendapatkan bantuan PNPM ini selama tiga tahun, iaitu tahun 2009, 2010, dan tahun 2011. Setiap bantuan berjumlah 250 juta. Hasil yang telah dicapai dalam program ini, antaranya, adalah pembinaan jalan pada setiap dusun sepanjang kurang lebih 5 km, dan pembinaan pengairan. Pembinaan pengairan tersebut berupa pembinaan empangan di tiga tempat, pembinaan saluran pengairan sepanjang 3 km, pembinaan perparitan sepanjang 1 km pada setiap dusun (Murni Ahmadi, Temubual: 21 Mac 2012).

Respons selanjutnya datang daripada beberapa pemimpin adat yang lainnya. Sesuai dengan hasil temubual dengan beberapa pemimpin adat tentang pelaksanaan kekuasaan dalam pemerintahan desa yang tertumpu pada beberapa orang tertentu sahaja yang berdasarkan pada ikatan kekerabatan, para pemimpin adat tersebut memiliki sikap kurang simpati terhadap sistem penyelenggaraan pemerintahan desa, dan memberikan beberapa tanggapan.

Khairullah, sebagai pemimpin adat *suku kiri II saibatin* Suka Bandung (Temubual: 14 Mac 2012), menyedari bahawa keberadaan Badan Permusyawaratan Desa (BPD) masih dirasakan penting kerana badan tersebut sebagai alat dalam proses demokrasi bagi masyarakat desa. Masyarakat desa boleh terbabit secara aktif dan berdaya dalam menentukan arah masa depan mereka. Hal ini adalah sebagai partisipasi aktif yang boleh memberikan kesedaran masyarakat dan ruang politik yang lebih luas bagi rakyat.

Selain itu, M. Iqbal, sebagai pemimpin adat *saibatin* Sri Agung (Temubual: 13 Mac 2012), mempunyai pandangan yang sama dan mengatakan bahawa BPD boleh dijadikan suatu standar bagi proses demokrasi dan kemajuan kehidupan sosial dalam masyarakat desa/adat. Menurut pendapatnya bahawa BPD merupakan suatu lembaga demokrasi di peringkat desa, dan memiliki kedudukan yang formal sehingga tindakan

politik atau kebijaksanaannya diwujudkan dalam bentuk peraturan desa. Selain itu, lembaga BPD ini merupakan simbol bahawa kedudukan rakyat (masyarakat hukum adat) ditempatkan pada kedudukan yang terhormat, sekaligus sebagai pemilik kedaulatan desa.

Selanjutnya, M. Ikbal juga menegaskan bahawa BPD boleh berfungsi mengayomi adat-istiadat, membuat dan menetapkan peraturan-peraturan desa, menampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat desa, serta mengawasi penyelenggaraan pemerintahan desa, sehingga lebih banyak berperanan sebagai badan legislatif desa. Dengan demikian, menurut M. Ikbal, BPD sebaiknya memberlakukan adat-istiadat ke dalam peraturan-peraturan desa sehingga adat-istiadat itu merupakan bentuk hukum di peringkat desa (M. Ikbal, Temubual: 13 Mac 2012).

Namun menurut pandangan Apit Wiraman Firdaus, sebagai pemimpin adat *suku tanjakh saibatin* Pekon Ampai (Temubual: 10 Mac 2012), bahawa adanya gejala kurang berfungsinya BPD di desa Banjar Negeri kerana cenderung berkedudukan sebagai alat politik demi mencapai kepentingan politik tertentu, bukan untuk memajukan kepentingan masyarakat desa/adat. Selain itu, lembaga tersebut lebih dijadikan sebagai alat kawalan dalam usaha mempertahankan *status quo* kekuasaan kepala desa.

Selain daripada para pemimpin adat di atas, pemimpin adat *suku kanan I saibatin* Banjar Negeri, Alpin Rusli (Temubual: 15 Mac 2012), juga memberikan tanggapan bahawa hampir semua kepengurusan perangkat desa dan pengurus BPD (terutama pengurus BPD yang baharu dibentuk) berasal daripada *suku kiri I* dimana Heri Yurizal Effendi berasal. Selanjutnya, dia mengatakan bahawa dalam membahas kebijakan desa,

... kami juga tidak pernah [dijemput] untuk diajak [bermusyawarat] atau dimintakan pendapat. Namun kami sering melakukan [musyawarat] bersama dengan pemimpin adat *saibatin* dan dengan para pemimpin adat *suku* yang lain dalam urusan adat [sahaja]. ... kami dengan kepala desa dalam urusan pemerintahan tidak bersatu dengan baik [kerana] sebagaimana biasanya [daripada] masa dulu (masa Orde Baru), urusan pemerintahan desa dan urusan

adat memang dipisahkan bahkan diminta pendapat pun tidak pernah ada. Dengan suasana demikian, jika Heri Yurizal Effendi ingin mencalonkan diri sebagai kepala desa untuk kedua kali, dan jika calon kepala desa lebih daripada satu, saya tidak memastikan semua kami (seluruh anggota *suku* kanan) akan bersatu untuk memilih Heri Yurizal Effendi [semula] sebagai kepala desa, mungkin [sebahagian] besar kami akan memilih calon yang lain.

Temubual di atas tidak secara langsung menunjukkan bahawa Heri Yurizal Effendi sebagai kepala desa dan sebagai pemimpin adat *suku kiri I* kurang boleh juga menjaga hubungan kekuasaan yang baik dengan pemimpin adat *suku* yang lain dalam *saibatin* yang sama, apalagi dengan pemimpin adat *saibatin* pada *saibatin* yang lain. Bahkan menurut Nahdori Rohmat, sebagai pemimpin adat *suku kiri I saibatin* Suka Bumi (Temubual: 15 Mac 2012) bahawa kewujudan pemimpin adat masih belum diambil kira dalam menentukan kebijakan-kebijakan desa.

Adapun menurut pandangan Hipni Marzuki sebagai pemimpin adat *lamban lunak saibatin* Suka Bumi (Temubual: 8 Mac 2012), bahawa anggota-anggota BPD sebaiknya perwakilan-perwakilan daripada beberapa *saibatin* yang ada di desa Banjar Negeri, dan ditambah oleh perwakilan daripada dusun-dusun yang dihuni oleh orang-orang pendatang.

Berbeza dengan pandangan Apit Wiraman Firdaus di atas, menurut Ahyani, sebagai pemimpin adat *suku kiri I saibatin* Suka Bandung (Temubual: 16 Mac 2012), kewujudan BPD boleh membawa masyarakat adat ke arah kemajuan dan keharmonisan jika lembaga ini boleh mengembalikan demokrasi dan autonomi itu sesuai dengan nilai dan struktur demokrasi dan autonomi masyarakat hukum adat itu sendiri, bukan merupakan proses politik yang tidak mengenali kearifan tempatan.

Pengembalian itu ditujukan untuk memberdayakan masyarakat hukum adat dalam mengelola pelbagai hal terkait kehidupan mereka, dan juga sekaligus untuk mengembalikan kepercayaan mereka terhadap sistem demokrasi dan autonomi yang pernah mereka miliki sebelumnya. Jadi langkah yang terpenting, menurut Ahyani, adalah BPD dapat berfungsi menurut nilai dan struktur masyarakat hukum adat yang

berkenaan, bukan seperti yang berlaku sekarang ini iaitu sebagai perantara kepentingan ekonomi dan politik bagi kepala desa (Ahyani, Temubual: 16 Mac 2012).

Demikianlah beberapa tanggapan yang boleh diperbincangkan dan tanggapan-tanggapan itu memberikan petunjuk bahawa pelaksanaan kekuasaan yang tertumpu pada orang-orang tertentu yang berdasarkan kepada asas kekerabatan dan kekeluargaan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa memberikan kesan bahawa kurang didapati hubungan kekuasaan yang berbentuk kerjasama antara kepala desa dan pemimpin adat. Pelaksanaan kekuasaan tersebut disebabkan oleh beberapa alasan. Pertama, perbezaan sumber-sumber kekuasaan (autoriti dan legitimasi). Kedua, tiada hukum yang mengatur desa pada desa masyarakat hukum adat. Alasan ketiga adalah kedudukan tawar-menawar pemimpin adat lemah. Masing-masing alasan-alasan tersebut di atas akan dihuraikan seperti berikut di bawah ini.

5.3.5 Alasan-Alasan Mempengaruhi Pelaksanaan Kekuasaan

5.3.5.1 Perbezaan Sumber-Sumber Kekuasaan (Autoriti dan Legitimasi)

Jika kekuasaan menurut Foucault, sebagaimana yang telah dihuraikan pada Bab II, adalah menyebar dimana-mana (*power is omnipresent*) dan berada di setiap hubungan sosial pada setiap peringkat masyarakat dijadikan sebagai rujukan, akan nampak bahawa kekuasaan bekerja bukan hanya pada autoriti formal tetapi juga pada individu-individu (Haryatmoko 2002: 11-12). Dengan kata yang lain, dengan menggunakan konsep kekuasaan Foucault, bukan hanya kekuasaan kepala desa yang tampak tetapi juga kekuasaan pemimpin adat akan ikut tampak.

Sama dengan Foucault, bagi Giddens, kekuasaan adalah kemampuan (kapasiti) transformarif (*transformative capacity*) yang melekat pada diri aktor dalam sesuatu interaksi sosial (Giddens 1979: 93). Jadi, menurut Giddens bahawa semua aktor, terlepas daripada perbezaan status (kepala desa dan pemimpin adat), sama-sama

mempunyai kekuasaan atau kapasi transformatif. Dengan merujuk kepada pandangan Foucault dan Giddens, kepala desa dan pemimpin adat sama-sama mempunyai kekuasaan. Kekuasaan dimaksud adalah kedua-duanya mempunyai autoriti dan legitimasi.

Namun kekuasaan kedua-dua pemimpin tersebut tidaklah sama kerana mempunyai sumber autoriti dan legitimasi yang berbeza. Sumber autoriti dan legitimasi, menurut pandangan Max Weber, sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab II, adalah tradisional, karismatik dan legal rasional (Wrong 2003: 234). Pemimpin adat memiliki sumber autoriti dan legitimasi tradisional sedangkan kepala desa memiliki autoriti dan legitimasi legal rasional. Perbezaan sumber autoriti dan legitimasi, menurut Dahrendorf (Turner 1998: 166), sebagaimana yang telah diuraikan juga pada Bab II, memberikan arah terhadap perbezaan kepentingan, yang selalu boleh membuat hubungan kekuasaan antara kepala desa dan para pemimpin tidak dalam bentuk kerjasama. Perbezaan kepentingan bukan datang daripada diri mereka tetapi datang daripada masing-masing kedudukan mereka, iaitu kedudukan sebagai pemimpin adat (tradisional) dan kedudukan sebagai kepala desa (legal rasional), yang kemudian memberikan pengaruh terhadap tindakan atau peranan mereka antara satu sama lainnya (Turner 1998: 166).

Oleh itu, bila seseorang menempati kedudukan sebagai pemimpin adat, ia akan berperilaku, bertindak, atau berperanan menurut cara yang diharapkan oleh kedudukan itu dalam adat, begitu pula bagi kedudukan sebagai kepala desa. Ketika kedua-dua pemimpin itu berperanan sesuai dengan kedudukan yang berkenaan, nampak bahawa kepentingan daripada kedudukan tersebut saling berbeza sehingga menimbulkan berlakunya konflik kepentingan (Turner 1998: 166). Dahrendorf mengenali kepentingan ada dua macam, iaitu kepentingan yang tidak disedari oleh kedua-dua pemimpin itu dikenali sebagai kepentingan yang tersembunyi (*latent interest*), sedangkan kepentingan

yang telah disadari dikenali sebagai kepentingan nyata (*manifest interest*) (Johnson 1986: 186).

Secara realiti, masing-masing pemimpin adat dan kepala desa di desa Banjar Negeri telah memiliki kepentingan yang nyata. Sehingga masing-masing pemimpin tersebut telah mengembangkan kesedaran untuk memperjuangkan masing-masing kepentingan mereka dengan tindakan nyata, terstruktur dan terprogram seperti tindakan kepala desa Heri Yurizal Effendi dalam pelaksanaan kekuasaan di atas.

5.3.5.2 Tiada Hukum yang Mengatur Desa pada Masyarakat Hukum Adat

Alasan kedua yang menciptakan pelaksanaan kekuasaan yang tertumpu pada sekumpulan orang dengan ikatan kekerabatan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa sehingga memberikan kesan terhadap hubungan kekuasaan yang saling tidak bekerjasama adalah tiada produk hukum yang dibuat oleh pemerintah daerah (pemerintah provinsi dan pemerintah kabupaten Pesawaran) yang mengatur sistem penyelenggaraan pemerintahan desa pada masyarakat hukum adat khususnya masyarakat hukum adat *saibatin* sebagai peraturan lanjutan daripada UU No. 32 Tahun 2004 dan daripada Peraturan Pemerintah (PP) No. 72 Tahun 2005.

Sebenarnya, konstitusi negara iaitu Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, telah mengakui dan menghormati kewujudan masyarakat hukum adat di Indonesia, termasuk di dalamnya pemimpin adat, yang termaktub dalam pasal 18b ayat 2 seperti berikut “Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia yang diatur dalam undang-undang.”

Pasal tersebut memperlihatkan bahawa negara telah menempatkan masyarakat hukum adat yang dikenali sebagai kesatuan masyarakat hukum adat sebagai sesuatu

komuniti yang berbeza dengan komuniti yang lain, atau sesuatu komuniti yang memiliki kedudukan khas di dalam ketatanegaraan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kemudian, UUD tersebut merupakan undang-undang yang tertinggi (konstitusi) di dalam tata peraturan perundang-undangan di Indonesia. Sehingga pengakuan dan penghormatan oleh UUD tersebut memberikan sesuatu perintah bahawa seluruh peraturan hukum yang berada dibawahnya berkewajipan untuk mengacu kepada ketentuan daripadanya sampai kepada peringkat pelaksanaan dalam peristiwa hukum yang konkrit (Chandara 2007: 1).

Namun pengakuan dan penghormatan itu boleh berjalan dengan syarat-syarat tertentu yang telah diberikan oleh konstitusi tersebut, iaitu (1) sepanjang kesatuan masyarakat hukum adat itu masih hidup, (2) sesuai dengan perkembangan masyarakat, (3) sesuai dengan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan (4) diatur dalam undang-undang. Malangnya, menurut Chandra (2007: 2) sejak dilakukan perubahan kedua atas UUD 1945 (amandemen) tahun 2000 hingga masa sekarang, belum ada satu pun peraturan (Undang-Undang (UU), Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (PERPU), Peraturan Pemerintah (PP), Keputusan Pemerintah (Keputusan Presiden) yang memberikan penjelasan terhadap keempat-empat syarat tersebut secara nasional (Chandara 2007: 2).

Walaupun demikian, pemerintah daerah khususnya pemerintah kabupaten boleh membuat peraturan tentang desa pada masyarakat hukum adat. Hal ini berdasarkan kepada UU No. 32 Tahun 2004 yang telah mengakui autonomi desa yang boleh disimak daripada definisi desa menurut UU tersebut, iaitu "... kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas-batas wilayah yang berwenang untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat, berdasarkan asal-usul dan adat istiadat setempat yang diakui dan dihormati dalam Sistem Pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia."

Kemudian, UU No. 32 Tahun 2004 juga telah memberikan penjelasan bahawa pemerintahan desa terdiri daripada pemerintah desa (kepala desa dan perangkat desa) dan Badan Permusyawaratan Desa (BPD). Kepala desa sebagai kepala pemerintahan desa dalam melaksanakan tugas dan kewajiban dibantu oleh perangkat desa, yang terdiri daripada setiausaha desa, pelaksana teknis lapangan (kepala urusan), dan unsur kewilayahan (kepala dusun). Setiausaha desa adalah Pegawai Negeri Sipil yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu, dan diangkat oleh Setiausaha Kabupaten atas nama Bupati. Sedangkan kepala urusan dan kepala dusun diangkat oleh kepala desa (PP RI No. 72 Tahun 2005 tentang Desa).

Sebagai usaha untuk membina demokrasi di tingkat desa, sebagaimana telah diuraikan pada Bab III, UU baharu ini dengan tegas memisahkan Lembaga Eksekutif Desa (Kepala Desa) dengan Lembaga Legislatif Desa (Badan Permusyawaratan Desa). Pemisahan dua lembaga tersebut merupakan perubahan paradigma kekuasaan pada pemerintahan desa, di mana menurut UU No. 5 Tahun 1979, Lembaga Legislatif Desa (Lembaga Musyawarah Desa) dijabat oleh Kepala Desa. Bahkan Kepala Desa menjabat hampir semua lembaga termasuk Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD). Dengan demikian, Kepala Desa penguasa tunggal dan juga sebagai wakil dari pemerintah secara hirarki. Oleh sebab itu LMD tidak boleh diharapkan sebagai tempat penyalur aspirasi masyarakat desa dan pula sebagai pengawas terhadap proses penyelenggaraan pemerintahan desa. Maka wajar jika UU No. 5 Tahun 1979 telah mengatur bahawa kepala desa harus mempertanggungjawabkan tugas dan kewajibannya kepada pemerintah yang lebih tinggi, bukan kepada rakyat desa yang telah memilihnya.

Sedangkan BPD tidak lagi dijabat oleh Kepala Desa. BPD, di samping sebagai Lembaga Legislatif Desa, ia juga sebagai lembaga demokrasi di tingkat desa dan berkedudukan sebagai “rakan kerja” Kepala Desa. Pada masa ini masyarakat desa turut ikut berperanan serta dalam proses penyelenggaraan pemerintahan desa melalui

perwakilan-perwakilan mereka di BPD. Anggota BPD terdiri daripada Ketua Rukun Warga, pemangku adat, golongan profesi, pemuka agama, dan tokoh atau pemuka masyarakat lainnya. Mereka adalah wakil-wakil daripada penduduk desa berdasarkan keterwakilan wilayah yang ditetapkan dengan cara musyawarah dan mufakat (UU No. 32 Tahun 2004, Pasal 210 ; PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 30).

Masing-masing kepala desa dan BPD mempunyai kekuasaan. Kepala desa mempunyai autoriti, antaranya, memimpin penyelenggaraan pemerintahan desa, membina kehidupan masyarakat desa, dan perekonomian desa, memelihara ketentraman dan ketertiban masyarakat desa, mewakili desa di dalam dan di luar pengadilan dan boleh menunjuk kekuasaan hukum, serta mempertanggungjawabkan semua tugas dan kewajibannya kepada masyarakat desa melalui BPD dan kepada Pemerintah Kabupaten (PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 14). Adapun autoriti BPD adalah menyusun tata tertib BPD, membahas rancangan dan menetapkan peraturan desa bersama-sama dengan kepala desa, menetapkan Anggaran Pendapatan dan Belanja tahunan desa (APB-Desa) dalam peraturan desa, dan melaksanakan pengawasan terhadap pelaksanaan peraturan desa dan peraturan kepala desa. BPD juga boleh mengusulkan pengangkatan dan pemberhentian kepala desa kepada bupati melalui camat, membentuk panitia pemilihan kepala desa, dan menggali, menampung, menghimpun, merumuskan dan menyalurkan aspirasi masyarakat desa (PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 34 dan 35). Dengan kedudukan dan autoriti yang diberikan oleh UU baharu ini, BPD merupakan manifestasi daripada usaha membina kehidupan demokrasi di kalangan masyarakat desa.

Untuk lebih memperdayakan masyarakat desa, pemerintahan desa boleh membentuk lembaga-lembaga lain, seperti Rukun Tetangga (RT), Rukun Warga (RW), Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (PKK), organisasi pemuda, dan lembaga pemberdayaan lainnya. Pembentukan lembaga-lembaga tersebut berdasarkan kepada peraturan desa (yang telah ditetapkan oleh BPD dan kepala desa), dan berpedoman pada

peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi. Tugas lembaga-lembaga tersebut sebagai “rakan kerja” kepala desa dan perangkat desa dalam mewujudkan pemberdayaan masyarakat desa (UU No. 32 Tahun 2004, Pasal 211; PP RI No. 72 Tahun 2005, Pasal 89, 90, dan 91). Selain itu, UU baharu ini juga mengatur hal-hal mengenai pembentukan, penghapusan dan/atau penggabungan desa, keuangan desa, kerjasama antara satu desa dengan desa lain, dan pendapatan desa.

Demikian yang boleh dihuraikan sehingga boleh disimpulkan bahawa kewujudan UU No. 32 Tahun 2004 lebih ditujukan untuk mengatur pemerintahan desa supaya lebih dinamik dan demokrasi. dan membentuk struktur-struktur kekuasaan yang lebih mempunyai keseimbangan antara satu sama lainnya (*check and balance*). Adanya demokrasi dan *check and balance* dalam kekuasaan diharapkan boleh menumbuhkan prakarsa dan kreativiti masyarakat desa, dan boleh menyokong peningkatan partisipasi mereka dalam pembinaan desa. UU ini tidak mengatur perkara masyarakat hukum adat berikut pemimpin adat secara jelas namun sejalan dengan perubahan kekuasaan dalam pemerintahan desa, UU tersebut telah memberikan peluang bagi masyarakat hukum adat untuk memadukan sistem adat-istiadat dengan sistem desa (membina hubungan kekuasaan yang berbentuk kerjasama antara kepala desa dan para pemimpin adat) yang telah diberikan oleh UU tersebut. Sebagaimana dihuraikan dalam penjelasan atas PP RI Nombor 72 Tahun 2005 tentang desa, bahawa peraturan mengenai desa berlandaskan kepada beberapa prinsip dasar seperti berikut.

Pertama, keanekaragaman, yang memiliki makna bahawa istilah desa boleh disesuaikan dengan asal-usul dan kondisi sosial budaya masyarakat tempatan. Hal ini bererti pola penyelenggaraan pemerintahan dan pelaksanaan pembinaan di desa yang berkenaan harus menghormati sistem nilai yang berlaku pada masyarakat tempatan namun harus tetap mengindahkan sistem nilai bersama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Prinsip dasar kedua adalah partisipasi, yang memiliki makna bahawa

penyelenggaraan pemerintah dan pembinaan di desa yang berkenaan harus mampu mewujudkan peranan aktif masyarakat agar masyarakat senantiasa memiliki dan turut serta bertanggungjawab terhadap perkembangan kehidupan bersama sebagai sesama warga desa. Salah satu daripada prinsip partisipasi ini adalah wujudnya anggota BPD berasal dari penduduk desa yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu, seperti ketua rukun warga, pemangku adat atau pemimpin adat, dan tokoh masyarakat lainnya yang dipilih dengan cara musyawarah dan mufakat.

Prinsip dasar ketiga adalah autonomi asli. Prinsip ini mempunyai makna bahawa penyelenggaraan pemerintah dan pelaksanaan pembinaan di desa yang berkenaan dalam mengatur dan mengurus masyarakat tempatan didasarkan pada hak asal usul dan nilai-nilai sosial budaya yang terdapat pada masyarakat tempatan namun harus diselenggarakan dalam perspektif pentadbiran pemerintahan Negara yang selalu mengikuti perkembangan zaman. Dalam konteks autonomi asli ini, autoriti berdasarkan adat-istiadat dengan autoriti desa yang telah diberikan oleh UU tersebut boleh dipadukan menjadi satu sehingga menjadi autoriti desa yang berkenaan.

Prinsip yang keempat adalah demokrasi, yang mempunyai makna bahawa penyelenggaraan pemerintahan dan pelaksanaan pembinaan di desa harus menampung aspirasi masyarakat yang dinyatakan dan diagregasi melalui BPD dan Lembaga Kemasyarakatan sebagai mitra Pemerintah Desa. Prinsip dasar terakhir adalah pemberdayaan masyarakat. Prinsip ini memiliki makna bahawa penyelenggaraan pemerintahan dan pelaksanaan pembinaan di desa ditujukan untuk meningkatkan taraf hidup dan kesejahteraan masyarakat melalui penetapan kebijakan, program dan aktiviti yang sesuai dengan esensi masalah dan prioritas keperluan masyarakat.

Dengan prinsip-prinsip di atas, UU tersebut telah memberikan peluang dan kesempatan bagi pemerintah daerah (kabupaten) untuk mengatur masyarakat hukum adat, termasuk pemimpin adat dalam desa yang berkenaan sesuai dengan sistem nilai

yang berlaku pada masyarakat yang berkenaan dan pula tetap memperhatikan sistem nilai bersama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun pada sisi yang lain, perlu diakui bahawa sejauh UU No. 32 tahun 2004 dianalisis, UU tersebut tidak memiliki cukup ketegasan dalam memberikan perlindungan dan kejelasan kedudukan bagi pelaksanaan autonomi asli dan hak-hak tradisional desa di dalam amalan penyelenggaraan pemerintahan desa.

Sayangnya, sejauh yang diamati, tidak ada satu pun Peraturan Daerah kabupaten Pesawaran (sebagai pelaksanaan Peraturan Pemerintah RI No. 72 Tahun 2005 tentang Desa, dan UU No. 32 Tahun 2004) yang mengakui kewujudan pemimpin adat apalagi mengatur kewujudan tersebut dalam hubungan dengan kepala desa.³

Kabupaten Pesawaran menerbitkan Peraturan Daerah tentang desa pertama kali pada tahun 2010, iaitu No. 04 Tahun 2010 tentang Tata Cara Pencalonan, Pemilihan, Pelantikan dan Pemberhentian Kepala Desa, kemudian diganti dengan Peraturan daerah No. 15 Tahun 2011 tentang Tata Cara Pencalonan, Pemilihan, Pelantikan dan Pemberhentian Kepala Desa, kemudian Peraturan Daerah No. 16 Tahun 2011 tentang Kedudukan Keuangan Kepala Desa dan Perangkat Desa, dan No. 17 Tahun 2011 tentang ALokasi Dana Desa.

Dengan tidak adanya satu pun produk hukum yang mengatur kewujudan pemimpin adat khas di kabupaten Pesawaran, maka pola peraturan desa pada desa masyarakat hukum adat khasnya masyarakat hukum adat *saibatin* tidaklah berbeza dengan pola peraturan desa pada desa yang dibentuk kerana pemekaran desa atau kerana transmigrasi ataupun kerana alasan lain yang warganya majmuk, ataupun heterogen (di luar unsur keturunan). Bahkan pola peraturannya tidak jauh berbeza dengan pola peraturan menurut UU No. 5 Tahun 1979 pada masa Orde Baru.

³ Kabupaten Pesawaran dibentuk pada 2 November 2007, dan sebelumnya merupakan bahagian daripada kabupaten Lampung Selatan. Huraian lebih lanjut tentang kabupaten Pesawaran terdapat pada Bab IV.

Pada sisi yang lain, kerana ketiadaan hukum tersebut, pemerintah kabupaten dalam banyak kes menjadikan pemerintah desa sangat bergantung dengan pemerintah kabupaten. Penomena ini sama dengan apa yang telah dikaji oleh Dharmawan (2006: 10), yang mengatakan bahawa autonomi asli desa sulit untuk dicapai kerana, salah satunya, “ruh sentralisme” masih kuat dan sulit dihilangkan dalam sistem birokrasi dan tata-pemerintahan secara nasional.

Apalagi pada sisi yang lain, UU No. 32 Tahun 2004, dalam menjalankan asas autonomi, telah memberikan autoriti lebih besar kepada pemerintah kabupaten dan kota sehingga boleh menyebabkan desa berada dalam cangkaman pemerintah yang berkenaan kerana desa sebagai wilayah pentadbiran di bawah pemerintah kabupaten tersebut. Sebagai akibatnya, kemandirian desa kembali terpasung bahkan gagal mendapatkan sokongan modal politik dan modal struktural yang diperlukan bagi tumbuhnya sistem peraturan desa secara mandiri dan berwibawa. Dengan demikian, kekuasaan dan autoriti desa akan tersedot oleh pemerintah kabupaten bahkan oleh pemerintah provinsi dan pusat sehingga meningkatkan derajat ketergantungan yang tinggi kepada pemerintah di atas desa seperti pada masa Orde Baru (Dharmawan 2006: 10),

5.3.5.3 Kedudukan Tawar-Menawar Pemimpin Adat Lemah

Alasan ketiga yang membuat pelaksanaan kekuasaan lebih berada pada beberapa orang tertentu sahaja dalam pemerintahan desa yang berdasarkan pada ikatan kekerabatan dan kekeluargaan sehingga memberikan kesan terhadap hubungan kekuasaan yang saling berdiri sendiri antara kepala desa dan para pemimpin adat seperti yang berlaku di desa Banjar Negeri. Hal ini menampakkan dengan jelas bahawa peranan dan pengaruh pemimpin adat di peringkat desa tersebut dirasakan kurang meluas dan kurang kuat. Sehingga kedudukan tawar-menawar yang dimiliki oleh para pemimpin adat berada

pada tempat yang lemah. Secara dalaman, sebagaimana telah diuraikan sebelum ini bahawa para pemimpin adat masih terikat oleh nilai dasar dalam berperilaku sesuai dengan adat Lampung. Nilai dasar tersebut adalah *pi'il pesenggiri*, yang diertikan sebagai segala sesuatu yang berhubungkait dengan harga diri, perilaku dan sikap (memiliki hati nurani yang positif, bermoral tinggi dan berjiwa besar) yang senantiasa boleh menjaga, menegakkan, dan mempertahankan nama baik dan martabat secara peribadi dan secara kumpulan.

Pi'il pesenggiri ini meliputi empat unsur nilai iaitu *juluk adek*, *nemui nyimah*, *nengah nyapur*, dan *sakai sambayan*. *Juluk adek* (gelar adat untuk memelihara kehormatan peribadi), *Nemui nyimah* (sikap pemurah, buka tangan, suka memberi dan menerima bantuan sesuai dengan kemampuan), *Nengah Nyappur* (sikap suka bergaul, dan suka bersahabat, rasa kekeluargaan yang tinggi), dan *sakai sambayan* (suka bantu membantu, tolong-menolong). Nilai-nilai dasar tersebut merupakan modal sosial masyarakat hukum adat Lampung yang berguna bagi kehidupan bersama.

Para pemimpin adat *saibatin* masih diakui untuk berperanan mengarahkan, menerapkan dan mempertahankan modal sosial tersebut dalam kehidupan bersama, dan masih diakui untuk boleh menjadi tauladan, dan mampu untuk menetapkan kata akhir dalam setiap menghadapi masalah.

Namun secara luaran, kewujudan mereka belum merupakan kumpulan yang satu, melainkan masing-masing *saibatin* seperti dalam desa Banjar Negeri masih berdiri sendiri-sendiri. Hal ini disebabkan, antara lain, pertama, sesuai dengan huraian analisis sebelum ini, masing-masing pemimpin adat memiliki perbezaan dalam sumber-sumber kekuasaan, iaitu ada pemimpin adat yang mempunyai sumber kekuasaan yang relatif banyak dan ada pemimpin adat yang mempunyai sumber kekuasaan yang relatif sedikit. Dalam perjalanan masa, jenis pemimpin adat yang kedua akan selalu mengalami persoalan dalam perubahan politik tempatan yang menuntut kemampuan keperibadian

lebih luas lagi. Sehingga kemungkinan besar boleh memberikan kesan terhadap menurunnya pengaruh pemimpin adat tersebut dalam masyarakat hukum adat yang berkenaan.

Sebab yang kedua adalah sebagaimana telah huraikan sebelum ini juga bahawa pada wilayah bekas *marga* Way Lima ada dua organisasi adat iaitu “Majlis Adat Lampung Selimau (MAL Selimau)” dan “ST. Batukh (Segi Tiga Babok, Tungau, dan Khandau).” Kedua-dua organisasi berfungsi menghimpun semua pemimpin adat *saibatin* di wilayah tersebut yang berasal daripada wilayah Limau. Namun sepanjang pemerhatian ikut serta pengkaji boleh diketahui bahawa kedua-dua organisasi tersebut belumlah kuat untuk mengintegrasikan satu pemimpin adat dengan pemimpin adat yang lain, sehingga secara realiti, kewujudan para pemimpin adat belum merupakan satu kesatuan, melainkan masing-masing *saibatin* seperti dalam desa Banjar Negeri masih berdiri sendiri-sendiri. Bahkan tidak ditemukan juga sesuatu tindakan yang nyata untuk memajukan dan mensejahterakan masyarakat hukum adat *saibatin*.

Dengan demikian, kedua-dua organisasi tersebut belum boleh juga menampakkan kemampuan untuk merubah kekuatan modal sosial dalam masing-masing *saibatin* menjadi modal politik bersama. Ketiadaan kemampuan tersebut kerana fungsi utama kedua-dua organisasi adat itu hanya mengatur hubungan konfederasi antara pemimpin adat *saibatin*, dan mensahkan terbentuknya *saibatin* yang baharu. Dengan demikian, kedua-dua organisasi tersebut belumlah menjadi kekuatan politik bersama sebagai *dialectic of control* terhadap pemerintah desa.

5.4 Hubungan Kekuasaan yang tidak Bekerjasama dan Perkara Kewujudan Pemimpin Adat Dalam Desa

5.4.1 Perkara Kewujudan Pemimpin Adat Dalam Desa

Berdasarkan huraian sebelum ini bahawa adanya pelaksanaan kekuasaan yang tertumpu pada sekumpulan orang berdasarkan kepada hubungan kekerabatan dan kekeluargaan

dalam penyelenggaraan pemerintahan desa berperan dominan dalam membentuk hubungan kekuasaan yang tidak bekerjasama antara kepala desa dan para pemimpin adat. Hubungan kekuasaan yang demikian adalah masing-masing kekuasaan kepala desa dan pemimpin adat berdiri sendiri dengan salah satu tujuannya untuk memperjuangkan atau mempertahankan “identiti diri” masing-masing pemimpin tersebut sebagai individu yang autonom sesuai dengan aspirasi dan sumber daya yang dimiliki.

Kajian ini telah menunjukkan bahawa pelaksanaan kekuasaan seperti di atas disebabkan oleh beberapa alasan, iaitu adanya perbezaan sumber autoriti dan legitimasi antara kepala desa dan para pemimpin adat, ketiadaan hukum yang mengatur desa pada desa masyarakat hukum adat, dan kedudukan tawar-menawar pemimpin adat lemah kerana ketiadaan organisasi yang boleh menyatukan pemimpin adat dan boleh merubah modal sosial masyarakat hukum adat yang berkenaan menjadi modal politik. Pelaksanaan kekuasaan yang berdasarkan kepada hubungan kekerabatan dan kekeluargaan yang berlaku di desa Banjar Negeri memiliki kesamaan dengan temuan Hidayat (2007 dan 2010) yang mengatakan bahawa amalan kekuasaan seperti tersebut di atas telah menjadi sistem politik dalam penyelenggaraan pemerintahan di peringkat provinsi di Indonesia.

Bagaimana amalan konsentrasi kekuasaan semacam itu, yang telah membuat hubungan kekuasaan antara kepala desa dan para pemimpin ada saling berdiri sendiri, dilihat daripada dualiti Giddens? Menurut dualiti Giddens, sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab II, pelaksanaan kekuasaan yang tertumpu pada sekumpulan orang merupakan wujud daripada interaksi antara aktor dan struktur. Konsep dualiti dengan jelas memberikan pemahaman bahawa tanpa tindakan sosial, struktur tidak akan terbentuk, dan sebaliknya tanpa struktur tindakan sosial tidak akan memiliki makna. Dengan kata lain, amalan konsentrasi kekuasaan oleh kepala desa beserta aktor-aktor yang lain, sehingga membuat hubungan kekuasaan antara kepala desa dan para

pemimpin adat berdiri sendiri, adalah amalan sosial yang mengintegrasikan struktur dan *agent*/aktor.

Dalam kajian ini, struktur yang mempengaruhi secara dominan terhadap wujudnya tindakan yang memusatkan kekuasaan pada sekumpulan orang adalah struktur dalam erti *medium*, *enabling* (memperdayakan), dan *constraints* (mengekan/menghalangi). Struktur sebagai *medium* adalah ketiadaan hukum yang mengakui dan menghormati kewujudan pemimpin adat dalam sistem pemerintahan desa, dan ketiadaan organisasi yang kuat untuk menyatukan para pemimpin adat *saibatin* dan sebagai wadah untuk merubah modal sosial menjadi modal politik.

Sedangkan struktur berfungsi *enabling*, bahawa kekuasaan kepala desa nampaknya semakin menarik dan menjanjikan untuk mendapatkan keuntungan politik dan ekonomi sehingga tidak mengherankan jika motif menjadi kepala desa berbeza antara masa sebelum mendapatkan kekuasaan dan masa selepas mendapatkan kekuasaan. Sebagaimana yang telah diuraikan dalam analisis di atas, bahawa konsentrasi kekuasaan oleh Heri Yurizal Effendi dan aktor-aktor yang lain dilakukan untuk mempertahankan dan mengembangkan kekuasaan kerana mendatangkan keuntungan-keuntungan tersebut.

Amalan konsentrasi kekuasaan oleh kepala desa beserta aktor-aktor yang lain, selain dipengaruhi oleh struktur tetapi juga oleh kemampuan peribadi kepala desa dan aktor-aktor tersebut sebagai *agent*. Kemampuan dimaksud seperti yang dimiliki oleh Heri Yurizal Effendi, iaitu sumber daya autoritatif dalam adat dan di luar adat seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial dan politik. Kemampuan-kemampuan tersebut telah mampu mengawal dan mengarahkan interaksi sosial dalam adat, dalam parti politik, dalam organisasi sosial, dan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa. Bahkan bagi Giddens, kemampuan-kemampuan tersebut merupakan sumber-sumber kekuasaan.

Dalam teori *structuration*, sebagaimana yang telah diuraikan pada Bab II, Giddens menempatkan ruang dan masa sebagai tumpuan perhatian utama kerana turut serta dalam membentuk tindakan sosial (konsentrasi kekuasaan). Hal ini boleh difahami bahawa kata "*structuration*" mengandungi makna "proses" yang dipengaruhi oleh ruang dan masa. Dengan adanya ruang dan masa, tindakan berhubungkait dengan mekanisme pengendalian terhadap ruang dan masa. Ruang dan masa bukan merupakan arena tindakan melainkan sebagai unsur konstitutif tindakan, yang bermakna bahawa ruang dan masa menentukan makna tindakan dan membezakan satu tindakan dengan tindakan yang lain (Giddens 1979: 3). Hubungan antara ruang dan masa dengan tindakan sosial berupa hubungan 'antologis' iaitu hubungan yang bersifat kodrati, tanpa ruang dan masa tidak ada amalan sosial, dan semua amalan sosial hanya berlangsung dalam ruang dan masa (Priyono 2002: 3).

Konsep masa tidak boleh dipisahkan dengan konsep ruang kerana kontekstualiti kehidupan sosial berhubungkait dengan kedua-duanya. Ruang bukan hanya ruang dalam erti fizikal tapi juga bererti ruang sosial iaitu tempat berlakunya interaksi antara aktor. Pada masyarakat desa secara am, tindakan sosial masih menekankan koordinasi ruang dan masa dimana tindakan sosial masih berdasarkan kepada kehadiran bersama atau bertemu muka (*co-presence*). Proses pencabutan ruang daripada masa secara am belum berlaku pada masyarakat desa.

Konsep ruang dan masa juga mempunyai fungsi yang sama dengan fungsi struktur iaitu boleh berfungsi *enabling* dan juga boleh berfungsi *constraint* bagi aktor untuk melakukan sesuatu tindakan (Subanda 2007: 52). Dengan konteks ruang dan masa, ketiadaan hukum yang mengakui dan menghormati kewujudan pemimpin adat dalam sistem pemerintahan desa dan ketiadaan organisasi yang kuat untuk menyatukan para pemimpin adat dan sebagai wadah merubah modal sosial menjadi modal politik telah turut serta membentuk terwujudnya tindakan konsentrasi kekuasaan (*enabling*).

Namun pada sisi yang lain, alasan-alasan tersebut (ketiadaan hukum dan ketiadaan organisasi yang kuat) bagi pemimpin adat masih berfungsi *constraint*, masih sama dengan masa kekuasaan Orde Baru kerana masih belum mengakui dan menghormati kewujudan mereka sehingga membuat mereka masih tersingkirkan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa.

Dengan adanya konsentrasi kekuasaan dalam pemerintahan desa, sehingga membuat hubungan kekuasaan antara kepala desa dengan para pemimpin adat tidak bekerjasama, maka pola peraturan desa pada desa masyarakat hukum adat khasnya masyarakat hukum adat *saibatin* tidaklah berbeza dengan pola peraturan desa pada desa-desa yang lain, yang dibentuk kerana pemekaran desa atau kerana transmigrasi ataupun kerana alasan lain yang warganya majmuk, ataupun heterogen (di luar unsur keturunan). Bahkan pola peraturannya tidak jauh berbeza dengan pola peraturan menurut UU No. 5 Tahun 1979. Kenyataan ini sama dengan hasil kajian-kajian beberapa sarjana seperti di bawah ini.

Menurut penyelidikan oleh Antlov (1995) dan oleh Antlov dan Cederroth (2001), sebagaimana telah dihuraikan pada Bab I, yang mengkaji hubungan kepala desa dan masyarakat desa, bahawa konsentrasi kekuasaan juga berlaku pada masa Orde Baru dan pada masa awal Reformasi. Untuk menganalisis hubungan tersebut, ia menggunakan pendekatan politik desa, dan perilaku serta karir kepala desa. Dalam penyelidikannya, Antlov mendapatkan beberapa penemuan, antaranya adalah bahawa hubungan antara pejabat pemerintah di atas desa dan kepala desa terjalin dengan baik. Hubungan yang baik ini terbentuk disebabkan oleh kepercayaan pejabat pemerintah di atas desa bahawa melalui kepala desa segala kebijakan pemerintah Order Baru boleh sampai kepada masyarakat desa kerana kewujudan dirinya dianggap disokong oleh masyarakat desa. Sebaliknya, kepala desa juga percaya bahawa jika mempunyai hubungan yang lebih baik dengan pejabat pemerintah di atas desa, ia akan

diperlakukan dengan lebih baik pula oleh mereka (Antlov 1995: 195; Antlov dan Cederroth 2001: 114).

Selain itu, kepala desa juga mengeratkan hubungannya dengan orang-orang kaya dan dengan orang-orang yang berpengaruh sama ada di dalam desa mahupun di luar desa. Hubungan yang baik itu (dengan penjabat-penjabat pemerintah di atas desa dan dengan orang-orang kaya dan berpengaruh) sengaja dibentuk oleh kepala desa dengan tujuan untuk memantapkan kekuasaannya. Selanjutnya menurut Antlov, hubungan antara penjabat pemerintah di atas desa dan kepala desa dengan masyarakat desa kurang terjalin dengan baik. Hal ini akan menjadi suatu perkara kerana kewujudan kepala desa dianggap sebagai presentasi daripada negara atau sebagai mediator antara pemerintah dan rakyat sedangkan, pada sisi yang lain, hubungan dirinya dengan masyarakat desa kurang dibentuk dengan baik. Lebih menjadi perkara lagi jika kepala desa berperilaku kurang patut untuk dicontoh kerana nilai-nilai moral yang boleh membimbing kekuasaannya hilang (Antlove 1995; 195; Antlov dan Cederroth 2001: 114).

Keadaan itu kurang lebih sama dengan hasil penyelidikan oleh Dosinaeng (1991) yang mengkaji perkara kepimpinan *suku* dalam pemerintahan desa pada masyarakat *suku* Ekagi di desa Mauwa, Kecamatan Kamu, Kabupaten Paniai, Papua. Penelitian ini bertujuan, salah satu, untuk mempelajari ikatan sosial dalam masyarakat *suku*, ikatan sosial di antara *suku* yang berbeza, dan ikatan sosial dalam pemerintahan desa. Selain itu, penelitian ini juga mengkaji tentang kepimpinan di dalam masing-masing *suku* dan pemerintahan desa yang terbentuk berdasarkan masing-masing ikatan sosial tersebut (Dosinaeng 1991: i).

Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahawa ikatan sosial di antara anggota masyarakat dalam satu *suku* masih kuat. Sedangkan ikatan sosial antar *suku* masih lemah. Biasanya ikatan sosial antara *suku* itu boleh terjalin disebabkan oleh beberapa hal, iaitu kerana ada hubungan perkahwinan antara *suku* (sistem perkahwinan

eksogami), dan kerana adanya ikatan-ikatan lain yang diperbolehkan oleh norma, seperti kesamaan kepentingan, kesamaan hobi, dan kerana alasan teman dekat (*nougeima*) di antara beberapa anggota masyarakat daripada *suku-suku* yang berbeza. Ikatan sosial antar *suku* tersebut kemudian boleh menjadi tradisi konglomerasi (kerja sama) antara beberapa *suku* sehingga membentuk suatu konfederasi sebagai embrio pembentukan kampung (Dosinaeng 1991: ii-iii).

Ketika pembentukan desa berikut sistem pemerintahannya dilakukan berdasarkan UU No. 5 Tahun 1979 dengan cara menggabungkan beberapa *suku* ke dalam satu desa, pemerintahan desa yang berkenaan belum boleh membentuk ikatan sosial antar *suku*, sehingga hubungan pemimpin desa (kepala desa) dengan para pemimpin *suku* belum boleh terjalin dengan baik pada satu sisi, dan hubungan antara para pemimpin *suku* dalam desa yang berkenaan masih menjadi persoalan juga pada sisi yang lain (Dosinaeng 1991: iii-iv).

Selanjutnya adalah Dharmawan (2006) yang mengkaji tentang konflik Kekuasaan dan autoriti kelembagaan tempatan dalam Reformasi tata kelola pemerintahan desa. Ia memandang bahawa UU No. 32 Tahun 2004, berikut Peraturan Pemerintah (PP) No. 72 Tahun 2005, telah menegaskan bahawa setiap *stakeholder* pada desa yang berkenaan boleh mengatur desa dengan mandiri, menjalin kerjasama, menggali sumber kewangan desa secara mandiri, dan memperjuangkan kelestarian sumber daya alam dan lingkungan yang berkelanjutan. Semua itu untuk mencapai tingkat keadilan dan kesejahteraan sosial-ekonomi lebih baik. Dengan demikian, UU tersebut telah memberikan landasan bagi peraturan desa, termasuk pembinaan desa, secara demokratik-partisipatif sesuai dengan peraturan tempatan, dan tetap menjunjung tinggi asas perbezaan dan kemajmukan (Dharmawan 2006: 9).

Namun, menurut Dharmawan, harapan itu sulit untuk dicapai kerana, salah satunya, keinginan sentralisasi masih kuat dan sulit dihilangkan dalam sistem birokrasi

dan tata-pemerintahan secara nasional. Apalagi pada sisi yang lain, UU No. 32 Tahun 2004, dalam menjalankan asas autonomi, telah memberikan autoriti lebih besar kepada pemerintah kabupaten dan kota sehingga boleh menyebabkan desa berada dalam cangkaman pemerintah kabupaten kerana desa sebagai wilayah pentadbiran di bawah kabupaten. Sebagai akibatnya, kemandirian desa kembali terpasung bahkan gagal mendapatkan sokongan modal politik dan modal struktural yang diperlukan bagi tumbuhnya sistem peraturan desa secara mandiri dan berwibawa. Dengan demikian, kekuasaan dan autoriti desa akan tersedot oleh pemerintah kabupaten bahkan oleh pemerintah provinsi dan pusat sehingga meningkatkan derajat ketergantungan yang tinggi kembali kepada pemerintah di atas desa seperti masa Orde Baru (Dharmawan 2006: 10).

Dengan adanya beberapa penyelidikan yang dihuraikan di atas, maka perkara kewujudan pemimpin adat dalam sistem pemerintahan desa pada masa Reformasi ini merupakan tindakan lanjutan daripada Orde Baru dengan aktor yang berbeza. Sehingga hubungan kekuasaan antara kepala desa dan para pemimpin adat *saibatin* masih saling berdiri sendiri.

Sebagai kesimpulan daripada perkara ini (kewujudan para pemimpin adat *saibatin* masih tersingkirkan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa) sangat dipengaruhi oleh amalan konsentrasi kekuasaan pada sekumpulan orang. Amalan tersebut wujud, sesuai dengan dualiti Giddens, disebabkan oleh adanya pengaruh antara struktur dan kemampuan peribadi (memiliki sumber daya autoritatif dalam adat dan di luar adat seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial). Adapun struktur tersebut berfungsi sebagai *medium* dan *enabling*. Sebagai *medium*, struktur boleh berupa ketiadaan hukum yang mengatur perkara desa pada masyarakat hukum adat, dan ketiadaan organisasi yang kuat untuk menyatukan para pemimpin adat dan merubah modal sosial menjadi modal politik. Sedangkan sebagai *enabling*, struktur

tersebut berupa kekuasaan kepala desa semakin menarik kerana boleh mendatangkan keuntungan ekonomi dan politik.

5.4.2 Tindakan Penguatan Kewujudan Pemimpin Adat

Dalam kajian Silalahi (1989), hubungan kekuasaan yang menyatu antara kepala desa dan pemimpin adat memberikan kesan terhadap kemajuan dan pembinaan di desa yang berkenaan. Silalahi mengkaji tentang kepimpinan pemerintahan desa dan partisipasi masyarakat desa dalam pembinaan. Pembinaan desa dimaksud adalah untuk memperbaiki dan meningkatkan taraf hidup serta kondisi sosial masyarakat desa. Kesimpulan daripada penyelidikan ini sebagai berikut. Terdapat hubungan positif antara kepimpinan pemerintahan desa dengan tingkat partisipasi masyarakat desa dalam pembinaan.

Meningkatnya partisipasi warga desa ternyata kerana, pertama, kepala desa secara intensif memberikan sokongan, pengarahannya, bimbingan, melakukan komunikasi dua arah dan memberikan kesempatan kepada warga desa untuk ikut serta dalam pembuatan keputusan desa yang berhubungkait dengan pembinaan desa. Iktut serta dalam pembuatan keputusan desa adalah pengaruh yang paling besar untuk meningkatkan partisipasi warga desa sedangkan aktiviti sokongan yang dilakukan oleh kepala desa merupakan faktor yang paling rendah pengaruhnya untuk meningkatkan partisipasi warga desa. Sebab kedua meningkatnya partisipasi warga kerana kepala desa mampu menyesuaikan pola perilaku interaksi hubungannya dengan masyarakat desa sesuai dengan tuntutan nilai-nilai tradisional. Sebab ketiga adalah kerana kepala desa memperoleh sokongan dan legitimitasi daripada para pemimpin adat. Dengan kata lain, kedudukan dan autoriti kepala desa dalam menjalankan pentadbiran pemerintahan desa dilegitimitasi secara tradisional. Dengan demikian, maka, menurut penyelidikan ini, aspek nilai budaya tradisional perlu diperhatikan dan dimanfaatkan kerana boleh

mempengaruhi efektiviti kepimpinan pemerintahan desa untuk menggerakkan pertisipasi warga desa dalam pembinaan desa (Silalahi 1989: xii-xiii).

Berdasarkan penyelidikan di atas boleh difahami bahawa terdapat hubungan positif antara kepimpinan pemerintahan desa dan tingkat partisipasi masyarakat desa dalam pembinaan. Dengan demikian jika kepala desa dan pemimpin adat masih mempunyai hubungan kekuasaan yang bukan dalam bentuk kerjasama, kemajuan dan kesejahteraan masyarakat hukum adat tidak akan tercapai.

Bagaimana mewujudkan hubungan kekuasaan yang baik antara kepala desa dan para pemimpin adat, sekalipun memiliki sumber autoriti dan legitimasi yang berbeza, seperti yang ditunjukkan oleh kajian Silalahi di atas? Hubungan kekuasaan yang dimaksud adalah hubungan yang berbentuk kerjasama, sama-sama menyerahkan hak kawalan secara unilateral untuk mencapai sesuatu tujuan bersama (Tangketasik 2010: 16).

Dalam pelaksanaannya, hubungan kekuasaan boleh bekerja dalam pelbagai macam bentuk. Menurut Soekanto (2006: 68) bentuk-bentuk tersebut, pertama, boleh berupa kerukunan yang meliputi gotong-royong dan tolong-menolong. Kedua, boleh bekerja dalam bentuk *bargaining*, iaitu pelaksanaan perjanjian mengenai pertukaran barang-barang dan jasa antara dua pemimpin atau lebih. Ketiga, boleh bekerja dalam bentuk kooptasi (*cooptation*), iaitu sesuatu proses penerimaan unsur-unsur baharu oleh pemimpin untuk menjaga, antaranya, stabiliti kekuasaannya. Keempat, boleh bekerja dalam bentuk koalisi (*coalition*) iaitu perpaduan antara dua pemimpin atau lebih yang mempunyai tujuan yang sama. Terakhir, hubungan kekuasaan antara kepala desa dan para pemimpin adat boleh bekerja dalam bentuk *join venture*, iaitu kerjasama dalam projek-projek tertentu.

Bagi Johnson (1986: 186-187). Hubungan kekuasaan yang berbentuk kerjasama boleh berlaku dan tidak terlepas daripada hal-hal di bawah ini. (1) Pola kepimpinan dan

ideologi yang dibentuk dalam internal kumpulan, (2) kebebasan yang ada untuk membentuk kumpulan dan melakukan tindakan dalam kumpulan, dan (3) intensiti komunikasi yang berlaku antara anggota kumpulan atau antara pemimpin. Sedangkan bagi Soekanto (2006: 66) hubungan kerjasama ini boleh terbentuk jika ada beberapa faktor seperti berikut, antara lain adalah (1) adanya kepentingan peribadi pada masing-masing pemimpin, (2) adanya tujuan bersama, (3) adanya kewajipan tertentu yang harus dilakukan oleh masing-masing pemimpin secara bersama, (4) adanya motif-motif yang bertujuan untuk menyokong kemajuan orang ramai, (5) adanya keinginan oleh masing-masing pemimpin untuk mendapatkan keuntungan yang lebih besar, atau (6) adanya musuh bersama.

Mewujudkan hubungan kekuasaan yang baik antara kepala desa dan para pemimpin adat, sekalipun memiliki sumber autoriti dan legitimasi yang berbeza, jika menggunakan pandangan Giddens tidak lepas daripada konsep dualiti. Dengan pengertian yang lain, untuk mewujudkan hubungan kekuasaan yang baik tersebut diperlukan tindakan-tindakan yang jelas yang berhubungkait dengan struktur dan kemampuan pemimpin adat sebagai aktor/*agent*.

Tindakan yang berhubungkait dengan struktur adalah tindakan yang boleh merubah struktur daripada berfungsi *constraint* bagi pemimpin adat menjadi berfungsi *medium/enabling*. Tindakan tersebut adalah merubah alasan-alasan di atas sebagai faktor-faktor penghambat menjadi faktor-faktor penyokong bagi terwujudnya hubungan kekuasaan yang baik antara kepala desa dan para pemimpin adat *saibatin* dalam desa yang berkenaan. Sedangkan tindakan yang berhubungkait dengan pemimpin adat sebagai aktor/*agent* adalah tindakan yang boleh meningkatkan kemampuan peribadi sebagai aktor/*agents* yang kompeten dalam setiap perubahan masa dan politik.

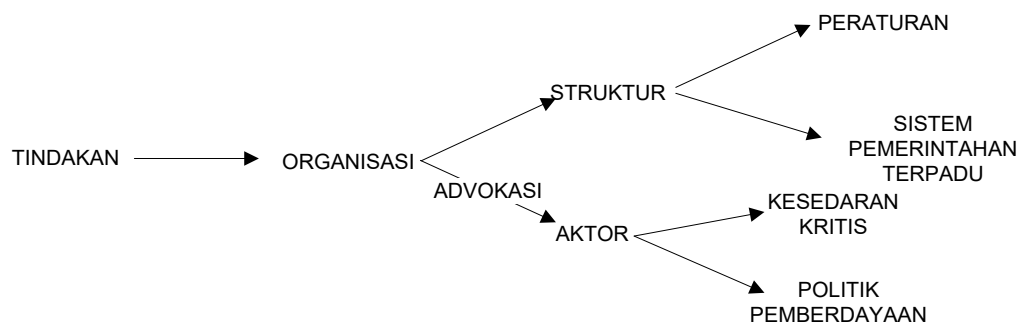
Kedua-dua tindakan di atas (melalui struktur dan *agent*) boleh dilakukan kerana sistem politik pada masa Reformasi ini memberikan kebebasan berpolitik dan autonomi

daerah. Autonomi daerah adalah adanya kekuasaan pemerintah daerah untuk menyelenggarakan pemerintahan sendiri atas dasar prakarsa, kreativiti, dan peranan serta masyarakat dalam rangka mengembangkan dan memajukan daerah. Hal ini akan boleh menyokong proses demokrasi pada lapisan bawah dan boleh menyokong pilihan-pilihan aktiviti yang terpenting untuk kemajuan daerah. Namun autonomi daerah dimaksud harus sesuai dengan konstitusi Negara sehingga boleh menumbuhkan hubungan yang serasi antara pemerintah pusat dan daerah serta tetap menjaga negara dalam kesatuan Republik Indonesia (Rasyid 2000: 79).

Autonomi daerah boleh juga diartikan sebagai suatu proses pemberdayaan berupa “to give authority to” iaitu pemberian atau peningkatan kekuasaan kepada daerah dan desa. Proses pemberdayaan dimaksud nampak pada UU No. 32 Tahun 2004 yang mengamanatkan perlunya kekuasaan pada daerah dan desa serta menekankan keberpihakan kepada rakyat (Syarifin dan Junaedah 2005: 165-166). UU tersebut juga menegaskan bahawa setiap *stakeholder* pada desa yang berkenaan boleh mengatur desa dengan mandiri, menjalin kerjasama, menggali sumber keuangan desa secara mandiri, dan memperjuangkan kelestarian sumber daya alam dan lingkungan yang berkelanjutan. Semua itu untuk mencapai tingkat keadilan dan kesejahteraan sosial-ekonomi lebih baik. Dengan demikian, UU tersebut telah memberikan landasan bagi peraturan desa, termasuk pembinaan desa, secara demokratik-partisipatif sesuai dengan peraturan tempatan, dan tetap menjunjung tinggi asas perbezaan dan kemajmukan (Dharmawan 2006: 9).

Tindakan-tindakan yang berhubungkait dengan struktur dan aktor/*agent* akan dihuraikan di bawah ini berdasarkan kepada Rajah 5.1 seperti berikut.

Rajah 5.1: Tindakan Penguatan Kewujudan Pemimpin Adat



5.4.2.1 Tindakan Berhubungkait Dengan Struktur

Tindakan pertama, yang berhubungkait dengan struktur dalam usaha merubah struktur daripada berfungsi *constraint* bagi pemimpin adat menjadi berfungsi *medium/enabling* sehingga boleh mewujudkan hubungan kekuasaan yang bekerjasama antara kepala desa dan para pemimpin adat adalah mendesak pemerintah (pemerintah pusat dan pemerintah daerah) supaya mewujudkan peraturan yang mengakui dan menghormati kewujudan masyarakat hukum adat berikut para pemimpin adat. Peraturan tersebut sebagai hukum lanjutan daripada konstitusi Negara, iaitu Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, yang telah menghormati dan mengakui masyarakat hukum adat dalam pasal 18b ayat 2 seperti berikut “Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia yang diatur dalam undang-undang.”

Selain memperjelas syarat-syarat yang telah diberikan oleh konstitusi tersebut terhadap sesuatu komuniti yang dikenali sebagai kesatuan masyarakat hukum adat, peraturan tersebut berusaha memadukan sistem pemerintahan desa dengan sistem pemerintahan tempatan/adat. Oleh itu, salah satu usaha untuk memadukan itu adalah mengevaluasi kembali kewujudan Badan Permusyawaratan Desa (BPD) yang sedang berjalan sekarang. Sebagaimana yang telah dihuraikan dalam Bab IV (Jadual. 4.10)

bahawa secara realiti di desa Banjar Negeri kewujudan BPD berada di bawah kekuasaan kepala desa, dan kepala desa berkenaan yang menunjuk orang-orang menjadi anggota BPD. Penunjukkan itu lebih berdasarkan kepada ikatan kekerabatan, persahabatan, dan sokongan sehingga kewujudan para anggota BPD tersebut tidak mencerminkan proses demokrasi yang baik melainkan mencerminkan proses nepotisme untuk menjaga kepentingan politik dan ekonomi kepala desa.

Proses demokrasi adalah suatu kondisi dimana masyarakat desa dan pemimpin adat boleh terlibat secara aktif dalam menentukan arah masa depan mereka. Keterlibatan ini adalah sebagai partisipasi aktif yang boleh memberikan kesedaran diri bersama (Sunanto 2000: 256). Oleh itu, kewujudan BPD merupakan tempat terbabitnya masyarakat dan pemimpin adat untuk berperanan aktif dan mengawasi penyelenggaraan pemerintahan desa. Namun, sesuai dengan data yang ada, justeru kewujudan BPD berfungsi sebaliknya iaitu sebagai mesin stabilator politik dan sebagai standarisasi kawalan dalam usaha mempertahankan *status quo* kepala desa. Fungsi tersebut memberikan gambaran bahawa kewujudan BPD tidaklah berbeza dengan kewujudan Lembaga Musyawarah Desa (LMD) pada masa Orde Baru yang telah menghilangkan proses demokrasi.

Perpaduan antara sistem pemerintahan desa dan sistem pemerintahan tempatan/adat ini dimaksudkan sebagai usaha untuk mengembalikan demokrasi dan autonomi itu sesuai dengan nilai dan struktur demokrasi dan autonomi masyarakat hukum adat itu sendiri, bukan merupakan proses politik yang artificial. Inilah yang sebenarnya erti daripada sebuah demokrasi bagi masyarakat hukum adat. Pengembalian itu ditujukan untuk memiliki autoriti yang lebih luas iaitu selain membina adat-istiadat, sistem perpaduan ini memiliki hak asal-usul yang jelas seperti hak mengatur dan mengawasi atas tanah dan perairan, serta memiliki hak atas peraturan dan peradilan. Widjaja (2001: 25-29),

Jadi, langkah terpenting untuk melakukan perpaduan tersebut adalah berusaha mendahulukan proses pelembagaan BPD itu sendiri menurut nilai dan struktur masyarakat hukum adat berkenaan. Dengan pengertian yang lain, BPD boleh melakukan proses demokrasi tidak hanya berdasarkan kepada sistem yang diatur oleh UU, tetapi juga berdasarkan kepada tradisi demokrasi dan autonomi pada masyarakat yang berkenaan.

Untuk menyokong supaya peraturan itu boleh terwujud sebagai peraturan daerah pada peringkat provinsi dan kabupaten diperlukan sesuatu organisasi yang kuat untuk menyatukan para pemimpin adat *saibatin* supaya mereka memiliki peranan dan pengaruh yang luas. Hal ini sangat penting dilakukan sehubungan dengan fakta, sesuai dengan data sebelum ini bahawa kewujudan mereka bukan merupakan satu kesatuan, melainkan masing-masing *saibatin* dalam desa berkenaan masih berdiri-sendiri. Apalagi, sesuai dengan huraian analisis sebelum ini, masing-masing pemimpin adat memiliki perbezaan dalam sumber-sumber kekuasaan. Selama mereka belum bersatu selama itu pula kedudukan mereka masih lemah, dan selama itu pula perbezaan sumber-sumber kekuasaan antara pemimpin adat semakin nampak.

Organisasi masyarakat hukum adat pada peringkat tempatan/provinsi khas pada masyarakat hukum adat Lampung sudah ada iaitu Lembaga Masyarakat hukum adat Lampung (LMAL) yang ditubuhkan pada tahun 2004. Lembaga ini mempunyai tujuan dan fungsi. Tujuannya adalah untuk menyatukan dan mempersatukan sikap, fikiran, tindakan dan semua potensi yang ada pada masyarakat hukum adat Lampung. Sedangkan fungsinya adalah membentuk LMAL sebagai fasilitator, mediator, dan dinamikator kehendak daripada masyarakat hukum adat Lampung dalam usaha menunjang kelancaran pelaksanaan tugas di bidang pemerintahan, pembinaan, dan kemasyarakatan. Pada tahun 2010, LMAL diganti dengan nama Majlis *Punyimbang* Adat Lampung (MPAL). Namun sejauh diamati, kewujudan organisasi tersebut lebih banyak dipandu

oleh pemerintah bahkan digunakan untuk kepentingan politik pemerintah dan pihak-pihak tertentu.

Ada dua organisasi lain khas bagi masyarakat hukum adat *saibatin* di tempat penyelidikan ini dilakukan iaitu “Majlis Adat Lampung Selimau” (MAL Selimau) dan “ST. Batukh” (Segi Tiga Babok, Tungau, dan Khandau). Namun kedua-dua organisasi tersebut, sebagaimana yang telah dihuraikan sebelum ini, belum menampakkan kekuatan untuk mengintegrasikan satu pemimpin adat *saibatin* dengan pemimpin adat *saibatin* yang lain, dan juga belum menampakkan tindakan untuk memajukan dan mensejahterakan masing-masing masyarakat hukum adat *saibatin*, sehingga kedua-dua organisasi tersebut belum mampu untuk merubah kekuatan modal sosial masing-masing *saibatin* menjadi modal politik bersama. Ketiadaan kemampuan tersebut kerana fungsi utama kedua-dua organisasi adat itu hanya mengatur hubungan konfederasi antara *saibatin*, dan mensahkan terbentuknya *saibatin* yang baharu. Dengan demikian, kedua-dua organisasi tersebut belum menjadi kekuatan politik bersama sebagai *dialectic of control* terhadap pemerintah desa (kepala desa).

Organisasi yang diperlukan adalah organisasi yang boleh menyatukan para pemimpin adat *saibatin* dan juga boleh dijadikan sebagai alat bagi pengembangan dan peningkatan modal sosial yang dimiliki menjadi kekuatan modal politik sehingga kewujudan pemimpin adat memiliki peranan dan pengaruh yang luas dalam proses politik. Birner dan Wittmer (2000: 8, 20) telah memberikan contoh bahawa masyarakat desa di Thailand telah mampu membawa modal sosial mereka (antaranya adalah *strong traditional and modern institutions and knowledge concerning natural resource management*) menjadi modal politik sehingga boleh mempengaruhi dalam pembuatan Undang-Undang tentang pemeliharaan hutan. Begitu juga yang berlaku di Columbia, para pekerja daripada masyarakat desa di sekitar kilang oil di Casanare, Columbia mampu membawa modal sosial mereka (*membership in community organizations for*

communal resource management and allowed to voice community interests) menjadi modal politik sehingga mereka lebih boleh dipercayai untuk mengamankan kewujudan kilang tersebut (terutama *pipelines*) daripada negara atau militer (Birner dan Wittmer (2000: 8, 20).

Tujuan di atas tidak akan terwujud jika organisasi tersebut membina integrasi dan solidariti para pemimpin adat bersifat artificial dan semu yang berdasarkan kepentingan politik pihak-pihak tertentu, atau berdasarkan kepada kepentingan politik sesaat. Hal yang demikian, jika konflik politik berlaku di tingkat nasional mahupun daerah, konflik semacam akan berlaku pula dalam organisasi tersebut sehingga akan nampak bahawa pola hubungan yang telah tercipta antara para pemimpin adat bersifat manipulatif. Fenomena tersebut kurang lebih sama dengan apa yang berlaku pada organisasi-organisasi adat (MPAL, MAL Selimau, dan ST. Batukh) sebagaimana telah diuraikan di atas.

Demikianlah tindakan dan langkah yang boleh digunakan untuk merubah struktur daripada berfungsi *constraint* bagi pemimpin adat menjadi berfungsi *medium/enabling*. Sebagaimana telah dimaklumkan di atas bahawa mewujudkan hubungan kekuasaan yang baik antara kepala desa dan para pemimpin adat, sesuai dengan dualiti Giddens, diperlukan tindakan-tindakan yang jelas tidak hanya berhubungkait dengan struktur tetapi juga berhubungkait dengan kemampuan pemimpin adat sebagai aktor/*agent*.

5.4.2.2 Tindakan Berhubungkait Dengan Aktor/Agent

Adapun tindakan yang boleh meningkatkan kemampuan peribadi sebagai aktor/*agents* yang kompeten dalam setiap perubahan masa dan politik adalah memberikan politik pemberdayaan kepada para pemimpin adat. Politik pemberdayaan ini, menurut Team Work Lapera (2001: 53-54), boleh dilakukan dalam aspek politik dan sosial-budaya,

yang meliputi peningkatan kesejahteraan hidup masyarakat hukum adat, akses terhadap sumber daya manusia supaya masyarakat hukum adat dan para pemimpin adat tidak selalu dianggap kumpulan yang marjinal, peningkatan kesedaran akan keadaan kehidupan mereka, peningkatan partisipasi masyarakat hukum adat dalam membuat keputusan-keputusan mengenai diri mereka sendiri dan terakhir meliputi partisipasi masyarakat hukum adat, bersama dengan rakyat yang lain, dalam mengawal proses penyelenggaraan pemerintahan dan kekuasaan di desa. Politik pemberdayaan ini akhirnya diharapkan boleh meningkatkan kemampuan pemimpin adat membuat argumentasi daripada pelbagai macam perkara yang dihadapi dan sekaligus mampu membuat keputusan-keputusan bagi perkara-perkara tersebut.

Untuk mencapai itu semua, sesuai dengan pandangan Team Work Lapera (2001: 53-54), menggunakan dua pendekatan, iaitu pendekatan “elitis” dan “populis.” Dua pendekatan itu dikenali sebagai tindakan advokasi, yang difahami sebagai usaha merubah kebijakan publik. Elitis adalah sesuatu pendekatan yang tidak langsung membabitkan pemimpin adat, sedangkan populist adalah pendekatan dalam setiap aktiviti membabitkan para pemimpin adat. Dengan adanya tindakan advokasi ini, sebagaimana ditegaskan oleh Team Work Lapera, masyarakat hukum adat/pemimpin adat akan mampu sama ada untuk memajukan kehidupan mereka sendiri mahupun untuk menentang kebijakan pemerintah di luar daripada kepentingan masyarakat hukum adat.

Kedua-dua pendekatan itu dipilih di sini lebih didasari oleh kenyataan sosial yang berlaku. Sebagaimana telah dihuraikan di atas bahawa walaupun proses politik sudah berada dalam masa Reformasi, kewujudan para pemimpin adat, sama seperti masa Orde Baru, masih belum dihormati dan diakui sehingga mereka tersingkirkan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa. Hal ini, disebabkan oleh ketiadaan hukum yang mengatur desa dalam masyarakat hukum adat khasnya dalam masyarakat *saibatin*.

Selain itu disebabkan oleh adanya perbezaan autoriti dan legitimasi yang masing-masing pihak bersikeras mempertahankan haknya, dan tiada organisasi yang kuat yang boleh menyatukan para pemimpin adat *saibatin* dan boleh merubah modal sosial menjadi modal politik bersama. Sehingga hubungan kekuasaan antara kepala desa dan pemimpin adat didapati tidak dalam bentuk kerjasama.

Oleh itu diperlukan usaha-usaha perubahan dan pemberdayaan melalui tindakan advokasi melalui pendekatan elitis dan populis. Tim Work Lapera telah menjelaskan daripada kedua-dua pendekatan itu seperti pada Jadual 5.2.

Jadual 5.2: Usaha Perubahan dan Pemberdayaan Melalui Tindakan Advokasi

	Jalan Elitis	Jalan Populis
Inspirasi	Memperjuangkan aspirasi masyarakat hukum adat	Idem
Tujuan	Merubah kebijakan agar mencerminkan aspirasi masyarakat hukum adat	Memperkuat masyarakat hukum adat/pemimpin adat agar boleh ikut serta dalam pengambilan kebijakan publik
Sumber Masalah/Konflik	Antaranya : Kebijakan yang tidak memihak kepada masyarakat hukum adat melainkan lebih mencerminkan aspirasi/kepentingan elit (penguasa)	Tidak terbahitnya masyarakat hukum adat/pemimpin adat dalam proses penyusunan kebijakan, sebagai akibat dari hegemoni kekuasaan
Arah Perubahan	Membuat kebijakan baharu, di mana kewujudan masyarakat hukum adat/pemimpin adat diperkuat melalui kebijakan baharu tersebut	-Tumbuhnya kesedaran masyarakat hukum adat/pemimpin adat mengenai pentingnya terbahit mereka agar tidak dimarjinalkan. - Memperkuat kewujudan masyarakat hukum adat/pemimpin adat melalui perubahan kebijakan.
Program	- Membuat konsep tandingan (dokumen alternatif, <i>public hearing</i>). - Mengadakan kempen publik (seminar, talk show, workshop, dan lain-lain).	Penyadaran rakyat melalui pendidikan politik, mesyuarat, menyuarat desa, aksi, dan lain-lain.
Aktor Penggerak	Para ilmuwan, tokoh-tokoh <i>NGOs</i> , dan kelas menengah.	Para pemimpin adat, dan para aktivis lapangan

Sumber: Team Work Lapera (2001: 67).

Dengan adanya tindakan advokasi ini nampaknya pemimpin adat akan lebih mampu untuk menanggapi ketika suatu masa pemerintah membuat kebijakan di luar daripada kepentingan masyarakat hukum adat. Namun kedua-dua pendekatan itu mempunyai kelemahan. Sebagaimana yang dikatakan oleh Team Work Lapera bahawa dalam menjalankan tindakan advokasi itu, kedua-dua pendekatan itu akan saling bertemu dalam konflik. Pada asasnya, masing-masing pendekatan itu memiliki kekuatan yang sinergi kalau dilakukan dengan cara yang sistematik. Tetapi sebaliknya akan menjadi kekuatan konflik jika advokasi elitis tidak membabitkan masyarakat hukum adat/pemimpin adat dan menyuarakan yang tidak sesuai dengan aspirasi mereka. Konflik tersebut boleh sahaja berlaku sama ada dalam bidang prinsip maupun dalam bidang teknik. Selain itu, konflik juga boleh berlaku antara kedua-dua pendekatan tersebut dan pihak penguasa.

Jika salah satu konflik tersebut berlaku, tindakan advokasi ini, yang terdiri daripada pendekatan elitis dan populis, tidak akan mencapai sasarannya, iaitu penguatan kewujudan pemimpin adat. Untuk menghindari kelemahan-kelemahan dalam pelaksanaan kedua-dua pendekatan tersebut, maka minimal harus ada dua penyelesaian, sesuai dengan pandangan Team Work Lapera (2001: 70-73), pertama, meningkatkan kesedaran kritis pada kedua-dua kekuatan itu sehingga menjadi salah satu unsur penyokong perubahan, dan kedua adalah meningkatkan kemampuan untuk berkonsolidasi antara kedua-dua kekuatan-kekuatan tersebut.

Selanjutnya, huraian di atas lebih mengkaji tentang penyelesaian konflik vertikal, sementara penyelesaian konflik horizontal tidak tersentuh sama sekali. Oleh itu, organisasi yang kuat, sebagaimana telah dihuraikan di atas, diharapkan boleh terwujud yang boleh menyatukan para pemimpin adat dan boleh menjadi alat perubahan

yang membawa modal sosial menjadi modal politik serta juga sebagai wadah menyelesaikan konflik horizontal.

Demikianlah beberapa tindakan dan langkah (mendesak pemerintah pusat dan pemerintah daerah), sesuai dengan dualiti Giddens, yang berhubungkait dengan struktur dan aktor/*agents*. Tindakan yang berhubungkait dengan struktur, mewujudkan peraturan yang mengatur sistem pemerintahan desa dalam masyarakat hukum adat, dan membentuk organisasi yang kuat untuk menyatukan para pemimpin adat supaya mereka memiliki peranan dan pengaruh yang luas dalam proses politik dan sosial. Tindakan tersebut sebagai usaha untuk merubah struktur yang telah menjadi *constraint* bagi para pemimpin adat dalam penyelenggaraan pemerintahan desa menjadi *medium/enabling* sehingga mereka juga boleh berperanan serta dalam memajukan kehidupan bersama dalam desa yang berkenaan.

Selain itu, ada pula beberapa tindakan dan langkah-langkah yang berhubungkait dengan aktor/*agent* iaitu memberikan politik pemberdayaan kepada para pemimpin adat untuk meningkatkan kemampuan mereka membuat argumentasi daripada pelbagai macam perkara yang dihadapi dan sekaligus mampu membuat keputusan-keputusan bagi perkara-perkara tersebut, terutama menanggapi sesuatu kebijakan di luar daripada kepentingan masyarakat hukum adat.

BAB VI

PENUTUP

Berdasarkan kepada perbincangan pada Bab V, dan pada Bab-Bab sebelumnya, maka boleh dikemukakan beberapa kesimpulan yang sekaligus merupakan penemuan dalam penyelidikan ini.

1. Menurut Giddens kekuasaan berpunca daripada pengurusan dan penggunaan sumber daya yang dibezakan menjadi dua, iaitu sumber daya *allocative* dan sumber daya *authoritative* (autoritatif). Sumber daya *allocative* adalah penguasaan terhadap harta benda (ekonomi) seperti tanah, teknologi, alat-alat produksi, pendapatan dan lain-lain. Adapun Sumber daya *authoritative* adalah penguasaan atas orang-orang, keputusan, atau kebijakan (politik). Pemimpin adat yang mampu memanfaatkan peluang kebebasan untuk meluaskan kekuasaan sebagai kepala desa, seperti Heri Yurizal Effendi, sehingga ia boleh dipilih menjadi kepala desa oleh masyarakat secara majoriti adalah pemimpin adat yang telah memiliki sumber-sumber kekuasaan, khasnya sumber daya autoritatif, lebih banyak daripada pemimpin adat yang lain sama ada di dalam adat mahupun di luar adat seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial.

Sesuai dengan dualiti Giddens, perluasan kekuasaan pemimpin adat seperti Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa tidak terlepas daripada dua faktor yang menyokong, iaitu struktur dan aktor/*agent*. Faktor struktur iaitu terbukanya peluang kebebasan berpolitik di Indonesia melalui Reformasi kekuasaan sejak dikuatkuasakan Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 yang kemudian dirubah oleh UU No. 32 Tahun 2004. Faktor kedua adalah pemimpin adat sebagai aktor/*agent* yang memiliki kemampuan.

Berdasarkan kepada kebebasan berpolitik (sebagai struktur), aktor, seperti Heri Yurizal Effendi boleh terbabit di dalam parti politik dan dalam organisasi-organisasi sosial. Keaktifan dalam parti dan organisasi-organisasi sosial tersebut kemudian memberikan kesan terhadap peningkatan kemampuan keperibadian yang berkenaan sebagai seorang aktor, seperti kemampuan memimpin dan kemampuan membina hubungan sosial. Dengan kemampuan tersebut, Heri Yurizal Effendi telah mampu mengawal dan mengarahkan interaksi sosial dalam adat, dalam parti politik dan dalam organisasi sosial. Pada masa yang sama aktor dengan kemampuan-kemampuan itu memanfaatkan peluang kebebasan tersebut untuk tujuan politik tertentu seperti menjadi kepala desa. Hal ini berlaku kerana struktur menurut Giddens berfungsi *constrains* (mengendalikan aktor) dan juga berfungsi *enabling* (menuntun atau memperdayakan aktor) untuk mempengaruhi atau membentuk struktur. Jadi, pemimpin adat Heri Yurizal Effendi menjadi kepala desa dalam konteks dualiti Giddens adalah hasil daripada hubungan antara struktur dan aktor/*agent* yang saling menyokong dan saling mempengaruhi.

Dalam tindakan meluaskan kekuasaan, sumber-sumber kekuasaan (sumber daya autoritatif) secara tradisional dalam adat nampaknya kurang berpengaruh secara signifikan bagi pemimpin adat dalam meluaskan kekuasaan jika dibandingkan dengan sumber-sumber kekuasaan di luar adat. Oleh itu, jika seseorang pemimpin adat memiliki sumber kekuasaan yang bersifat konvensional (selain adat) lebih banyak, ia akan memiliki peluang semakin banyak untuk meluaskan kekuasaan di luar adat.

2. Hubungan kekuasaan antara kepala desa (berasal daripada salah satu pemimpin adat) dan pemimpin adat yang lainnya dalam desa seperti desa Banjar Negeri memiliki hubungan yang tidak terjalin dalam bentuk kerjasama. Hubungan kekuasaan yang demikian adalah kekuasaan masing-masing pemimpin (kepala desa

dan pemimpin adat) saling berdiri sendiri. Salah satu tujuannya adalah untuk memperjuangkan atau mempertahankan “identiti diri” masing-masing pemimpin tersebut sebagai individu yang autonom sesuai dengan aspirasi dan sumber daya yang dimiliki.

Hubungan kekuasaan yang tidak terjalin dalam bentuk kerjasama tersebut boleh dilihat daripada pelaksanaan kekuasaan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa yang tertumpu pada sekumpulan orang tertentu sahaja yang berdasarkan kepada hubungan kekerabatan dan kekeluargaan (daripada *saibatin* Banjar Negeri dan daripada *suku* yang sama). Mereka memiliki banyak pengaruh dalam proses membuat keputusan mahupun pelaksanaan kebijakan. Pengaruh mereka boleh tercermin, antaranya, dalam penunjukan para perangkat desa (kepala-kepala urusan dan kepala-kepala dusun), yang secara majoriti berdasarkan kepada ikatan kekerabatan dan kekeluargaan. Selain itu mereka juga menguasai Badan Permusyawaratan Desa (BPD), sebagai lembaga legislatif desa dan simbol daripada proses demokrasi pada peringkat desa, sehingga banyak keputusan dan pelaksanaan kebijakan yang dibuat tidak membabitkan pengurus-pengurus BPD yang lainnya. Selain itu, pengurus BPD juga tidak mencerminkan beberapa kekuatan yang ada (*saibatin*) dalam desa yang berkenaan. Pelaksanaan kekuasaan semacam itu lebih ditujukan untuk memperoleh keuntungan ekonomi dan politik (hendak mengekalkan kekuasaan menjadi kepala desa untuk kedua kali).

Hubungan yang tidak terjalin dalam bentuk kerjasama juga dapat dilihat daripada respons yang datang daripada para pemimpin adat yang lainnya terhadap pelaksanaan kekuasaan yang tertumpu pada sekumpulan orang yang berdasarkan kepada ikatan kekerabatan dan kekeluargaan. Dalam memberi respons terhadap pelaksanaan kekuasaan tersebut, sebahagian mereka membentuk sesuatu kekuatan yang baharu sebagai kekuatan politik yang memiliki pengaruh dan tekanan yang

cukup signifikan terhadap kepala desa. Sesuai dengan dualiti Giddens, kekuatan tersebut sebagai *dialectic of control* terhadap kekuatan yang dibina oleh Heri Yurizal Effendi. Secara realiti kedua-dua kekuatan ini sebagai simbol daripada kekuatan antara satu *saibatin* dengan *saibatin* yang lain dan tidak berjalan sebagai satu kesatuan tetapi masing-masing berdiri secara sendiri-sendiri dan saling menghegemoni melalui tujuan politik sebagai wacana supaya masing-masing kekuatan boleh berlangsung. Tujuan politik kekuatan pertama adalah untuk mengekalkan kekuasaan kepala desa untuk tempoh kedua kali sedangkan tujuan politik kekuatan kedua adalah untuk mewujudkan para pemimpin adat boleh bersatu/bekerjasama dalam penyelenggaraan pemerintahan desa.

Sebahagian yang lain daripada pemimpin adat memberikan respons yang berbeza. Respons tersebut secara am berupa sikap kurang simpati terhadap pelaksanaan kekuasaan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa dan menurut mereka bahawa kewujudan BPD cenderung berkedudukan sebagai mesin stabilator politik kepala desa demi mencapai kepentingan politik tertentu, bukan untuk memajukan kepentingan masyarakat desa. Sehingga BPD bagi mereka sebagai lembaga yang lebih dijadikan sebagai standard kawalan dalam usaha mempertahankan *status quo* kekuasaan kepala desa. Sepatutnya, menurut mereka, pengurus BPD berasal daripada kekuatan-kekuatan yang ada (*saibatin*) dalam desa yang berkenaan.

Pelaksanaan kekuasaan tersebut, yang tertumpu pada sekumpulan orang tertentu berdasarkan kepada hubungan kekerabatan dan kekeluargaan dan telah memberikan kesan terhadap hubungan kekuasaan yang berdiri sendiri antara kepala desa dan pemimpin adat, disebabkan oleh beberapa alasan. Alasan pertama adalah adanya perbezaan dalam sumber autoriti dan legitimasi. Pemimpin adat memiliki sumber autoriti dan legitimasi tradisional sedangkan kepala desa memiliki sumber autoriti

dan legitimasi legal rasional. Perbezaan sumber autoriti dan legitimasi itu memberikan arah terhadap perbezaan kepentingan yang kemudian memberikan pengaruh terhadap tindakan atau peranan mereka antara satu sama lainnya.

Alasan kedua adalah tiada peraturan yang dibuat oleh pemerintah tempatan (pemerintah provinsi Lampung atau pemerintah kabupaten Pesawaran) yang mengatur sistem pemerintahan desa pada masyarakat hukum adat *saibatin*. Peraturan itu adalah sebagai peraturan lanjutan daripada UU No. 32 Tahun 2004 dan daripada Peraturan Pemerintah (PP) No. 72 Tahun 2005. UU tersebut telah mengakui autonomi dan demokrasi desa dan telah memberikan beberapa prinsip dasar dalam pengaturan sistem pemerintahan desa. Prinsip-prinsip tersebut adalah keanekaragaman, partisipasi, autonomi asli, demokrasi, dan prinsip pemberdayaan masyarakat. Namun tiada peraturan lanjutan tersebut memberikan gambaran bahawa pola pengaturan desa pada desa masyarakat hukum adat *saibatin* tidaklah berbeza dengan pola pengaturan desa pada desa selain masyarakat hukum adat.

Alasan ketiga adalah kedudukan tawar-menawar pemimpin adat dalam keadaan lemah kerana ketiadaan organisasi yang boleh menyatukan para pemimpin adat dan boleh merubah modal sosial (nilai-nilai) masyarakat hukum adat yang berkenaan menjadi modal politik. Nilai-nilai tersebut adalah *pi'il pesenggiri*, sebagai nilai dasar yang berhubungkait dengan mempertahankan harga diri, perilaku dan sikap yang boleh menjaga nama baik dan martabat secara peribadi atau secara kumpulan. *Pi'il pesenggiri* ini meliputi empat unsur nilai yang lain iaitu *juluk adek* (bergelar dalam adat), *nemui nyimah* (sikap pemurah), *nengah nyapur* (sikap suka bergaul, atau suka bersahabat), dan *sakai sambayan* (tolong-menolong, gotong-royong). Masyarakat hukum adat *saibatin* mengakui bahawa kewujudan pemimpin adat berperanan, antaranya, mengarahkan, melaksanakan dan mempertahankan modal

sosial tersebut daripada satu generasi ke generasi selanjutnya dalam kehidupan bersama.

Namun kekuatan modal sosial yang dimiliki tidak diikuti oleh kepaduan antara pemimpin adat yang satu dengan pemimpin adat yang lain, seperti di desa Banjar Negeri, masing-masing pemimpin adat *saibatin* berdiri sendiri-sendiri. Ada dua organisasi adat tempatan (Majlis Adat Lampung Selimau” (MAL Selimau) dan “ST. Batukh) yang masing-masing menghimpun para pemimpin adat. Namun kedua-dua organisasi tersebut belumlah kuat untuk menyatukan satu pemimpin adat dengan pemimpin adat yang lain, sehingga secara realiti, kewujudan para pemimpin adat belum merupakan satu kesatuan. Kedua-dua organisasi tersebut juga belum boleh menampakkan kemampuan untuk merubah kekuatan modal sosial dalam masing-masing *saibatin* menjadi modal politik bersama.

3. Berdasarkan kepada bentuk hubungan kekuasaan yang berlaku antara kepala desa dan para pemimpin adat, iaitu hubungan kekuasaan yang tidak terjalin dalam bentuk kerjasama, boleh diambil sesuatu pemahaman bahawa di dalam desa masyarakat hukum adat *saibatin*, kewujudan para pemimpin adat masih tersingkir dalam penyelenggaraan pemerintahan desa sekalipun kepala desa yang berkenaan berasal daripada salah satu pemimpin adat yang ada. Dengan demikian, kewujudan pemimpin adat pada masa Reformasi ini masih berkedudukan sama pada masa Orde Baru kerana kewujudan mereka belum diakui dan dihormati dengan sepatutnya.

Bagaimana mewujudkan hubungan kekuasaan yang terjalin dalam bentuk kerjasama? Hubungan kekuasaan yang dimaksud adalah hubungan yang sama-sama menyerahkan hak kawalan secara unilateral untuk mencapai sesuatu matlamat bersama. Oleh itu, untuk mewujudkan hubungan kekuasaan tersebut diperlukan tindakan-tindakan yang jelas yang berhubungkait dengan struktur dan kemampuan pemimpin adat sebagai aktor/*agent*.

Tindakan yang berhubungkait dengan struktur adalah tindakan yang boleh merubah struktur yang menghambat (*constraint*) menjadi struktur yang menyokong (*enabling*) terwujudnya hubungan kekuasaan yang bekerjasama. Tindakan tersebut adalah mendesak pemerintah tempatan supaya mewujudkan peraturan yang mengakui dan menghormati kewujudan masyarakat hukum adat berikutan para pemimpin adat. Untuk mendorong supaya peraturan itu boleh terwujud, diperlukan sesuatu organisasi yang kuat yang boleh menyatukan para pemimpin adat *saibatin* dan juga boleh mengembangkan dan meningkatkan modal sosial yang dimiliki menjadi kekuatan modal politik sehingga kewujudan pemimpin adat memiliki peran dan pengaruh yang luas dalam proses politik.

Sedangkan tindakan yang berhubungkait dengan pemimpin adat sebagai aktor/*agent* adalah tindakan yang boleh meningkatkan kemampuan keperibadian para pemimpin adat untuk boleh menanggapi persoalan sosial dan politik pada setiap perubahan masa. Tindakan tersebut adalah memberikan politik pemberdayaan kepada para pemimpin adat sama ada dalam aspek politik mahupun dalam aspek sosial-budaya. Politik pemberdayaan itu boleh dilakukan melalui tindakan advokasi, yang meliputi dua pendekatan iaitu “elitis” dan “populis.” Elitis adalah sesuatu pendekatan yang tidak langsung membabitkan pemimpin adat, sedangkan populist adalah sesuatu pendekatan dalam setiap aktiviti membabitkan para pemimpin adat. Dengan adanya politik pemberdayaan ini para pemimpin adat diharapkan mampu membuat hujjah rasional daripada pelbagai macam perkara yang dihadapi dan sekaligus mampu membuat keputusan-keputusan bagi perkara-perkara tersebut.

RUJUKAN

- Aberle, David. F. (1996). *A Clasification Of Social Movement*. Chicago: Aldine Publishing Aberle Co.
- Adhuri, Dedi Supriadi. (2002). Antara Desa dan Marga: Pemilihan Struktur pada Perilaku Elit Lokal di Kabupaten Lahat, Sumatra Selatan. *Jurnal Antropologi Indonesia*, XXVI (68), 1-12.
- Adimiharja, Kusnaka. (1999). Hak Sosial Budaya Masyarakat Adat. Dlm. Sandra Kartika dan Candra Gautama (Pnyt.). *Menggugat Posisi Masyarakat Adat Terhadap Negara*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Affandi, Hakimul Ikhwan. (2004). *Akar Konflik Sepanjang Zaman, Elaborasi Pemikiran Ibn Khaldun*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ali, Fachri (1986). *Refleksi Faham Kekuasaan Jawa dalam Indonesia Modern*. Jakarta: Gramedia.
- Anwaruddin, Awang. (2005). Empowering Community through Direct Election. *Paper Presented at Network of Asia-Pacific Schools and Institutes of Public Administration and Governance (NAPSIPAG) Annual Conference*. 5-7 December, Beijing, PRC.
- Imron, Ali. (2001). *Perubahan Pola Perkawinan Bujujokh dan Samanda pada Masyarakat Saibatin Lampung Barat*. (Tesis Master) Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.
- Amin. (1983). *UU RI No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa dan UU RI No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah*. Semarang: Aneka Ilmu.
- Anderson, Benedict. (1983). Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective. *Journal of Asian Studies*, 42 (3), 477-96.
- Andrain, Charles. F. (1992). *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial* (Luqman Hakim, Trans.). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Anthony, Reid. (1999). *Charting the Shape of Early Modern Southeast Asia*. Chiang Mai, Thailand: Silkworm Books.
- Antlov, Hans dan Cederroth, Sven (Pnyt.). (2001). *Kepemimpinan Jawa, Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*. (P. Soemitro, Trans.). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Antlov, Hans. (1995). *Exemplary Centre, Administrative Periphery: Rural Leadership and the New Order in Java*. Richmond, Surrey TW 92 QA: Curzon Press Ltd.

- Arifin, Said (2000). *Sekilas Cakak Saibitain Khik Cempala 12*. Lampung: t.tp.
- Arikunto, Suharsimi. (2006). *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Arizona, Yance. (2013). Masyarakat Adat dalam Kontestasi Pembaruan Hukum. *Kertas Kerja dalam Seminar Pemberdayaan Sosial Komunitas Adat: Upaya peningkatan efektivitas pemberdayaan KAT saat ini dan pengembangn kedepan*. Badan Perencanaan Pembangunan Nasional, Jakarta 15 Mei 2013.
- Badan Penelitian dan Pengembangan Agama. (1999). *Curah Pendapat Konflik Sosial dan Agama di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama Republik Indonesia.
- Birner, Regina & Wittmer, Heidi. (2000). Converting Social Capital into Political Capital. How do local communities gain political influence? A theoretical approach and empirical evidence from Thailand and Columbia. Paper presented at the 8th Biennial Conference of the International Association for the Study of Common Property (IASCP), June 2000, Indiana.
- Bleskadit, Hendrik. (1992). *Pengaruh Sistem pemerintahan Tradisional Terhadap Pelaksanaan Administrasi Pemerintahan Desa di Desa Bolokla, Kecamatan Sentai*. Jayapura: Jurusan Ilmu Administrasi, Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Cendrawasih.
- Bourdieu, P. (1986). *The Forms of Capital*. In J. Richardson (Ed.). *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education* (pp. 241-258). New York: Greenwood Press
- Buci-Glucksmann, Christine. (1982). Hegemony and Consent. In Anne Showstack Sassoon (Ed.). *Approaches to Gramsci* (pp. 116-126). London: Writers and Readers.
- Budiardjo, Meriam. (1984). *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: PT. Gramedia
- _____. (1998). *Dasar-dasar Ilmu politik*. Jakarta: Dian Rakyat.
- _____. (2008). *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Budiman, Arief. (1991). *Negara dan Pembangunan*. Jakarta: Yayasan Padi Kapas.
- Brauchler, Birgit. (2011). King on Stage: Local Leadership in the Post-Suharto Moluccas. *Asian Journal of Social Science*, 39 (2), 196-218.
- Chandra, Afdilah Ismi. (2007). Dekonstruksi Pengertian Kesatuan Masyarakat Hukum Adat dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. (Disertasi Doktor). Universitas Brawijaya, Malang, Indonesia.

- Coleman, J.S. (1998). *Social Capital in the Creation of Human Capital*. Cambridge: Harvard University Press
- Crouch, Harold. (1979) "Patrimonialism and Military Rule in Indonesia". *World Politics* 31 (4), 571–87.
- Dahl, Robert. (1963). *Modern Political Analysis*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Damsar. (2010). *Pengantar Sosiologi Politik*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Davidson, Jamie S, and David Henley (Eds). (2007) *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. New York and London: Routledge Press.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Lampung, (1985). *Adat Istiadat Daerah Lampung*. Lampung, Depdikbud.
- Dewan Harian Daerah Angkatan '45. (1994). *Sejarah Perkembangan Pemerintahan di Lampung, Buku II*. Lampung: Badan Penggerak Pembina Potensi Angkatan '45.
- Dharmawan, A. H. (2006). Konflik-Konflik Kekuasaan dan Otoritas Kelembagaan Lokal dalam Reformasi Tata-Kelola Pemerintahan Desa: Investigasi Teoretik dan Empirik. *Working Paper Series Project No. 1. Partnership-Based Rural Governance Reform*. Kemitraan Indonesia dan Pusat studi Pembangunan Pertanian dan Pedesaan IPB. Bogor.
- Djajadiningrat, Hoesin. (1983). *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Dosinaeng, Herman Hawang. (1991). Kepemimpinan Suku dalam Pemerintahan Desa : Studi Kasus pada Masyarakat Suku Ekagi di Desa Mauwa, Kecamatan Kamu, Kabupaten Daerah Tingkat II Paniai, Propinsi Daerah Tingkat I Irian Jaya. (Tesis Master), Institut Pertanian Bogor, Bogor, Indonesia.
- Duverger, Maurice. (2000). *Sosiologi Politik*. (Daniel Dhakidae, Trans.). Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Emilia, Sadilah dkk. (1998). *Integrasi Nasional: Suatu Pendekatan Budaya di Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Fauzi, Noer. (1999). Sengketa Tenurial atas Tanah dan Kekayaan Alam Kepunyaan Masyarakat Adat. Dlm Sandra Kartika dan Candra Gautama (Pnyt), *Menggugat Posisi Masyarakat Adat Terhadap Negara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Foucault, Michel. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited. Colin Gordon. London: Harvester.

- Fu, Qianhong, (2004). *Trust, Social Capital and Organizational Effectiveness*. Blakburg: VA
- Fukuyama, Francis. (2002). *Trust: Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran*. (Ruslani, Trans.). Yogyakarta: Qalam
- Geertz, Clifford. (1959). Javanese Village. In William Skinner (Ed), *Local Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia* (pp. 34-41). New Haven: Yale University South Asian Studies.
- Giddens, Anthony. (1979). *Central Problem in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan Press.
- _____. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press
- Gill, Stephen dan David Law. (1989). "Global Hegemony and The Structural Power of Capital." *International Studies Quarterly*, 33, 475-499.
- Goodwin, Barbara. (2003). *Using Political Ideas*. Ed. Ke-4. England: West Sussex.
- Gramsci, A. (1971). *Selection From Prison Notebooks*. (Q. Hoare and G. Nowell Smith Eds. & Trans.). London.: Lawrence & Wishart.
- Hadikesuma, Hilman. (1977). *Hukum Perkawinan Adat*. Bandung: Alumni.
- Hadikesuma, Hilman. (1978). *Sejarah Hukum Adat Indonesia*. Bandung: Alumni.
- _____. (1988). *Hukum Adat Lampung Pepadun*. Jakarta : Fajar Agung.
- _____. (1990). *Masyarakat dan Adat-Budaya Lampung*. Bandung: Mandar Maju.
- _____. (1996). *Adat Istiadat Daerah Lampung*. Bandar Lampung, Arian Jaya.
- Haralambos, M., and Holborn, M. (2004). *Sociology-Themes and Perspectives*. London: Collins.
- Haryatmoko, (2002). Kekuasaan melahirkan Antikekuasaan. Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault. *BASIS*, 01-02 (51), 11-15.
- Hasbullah, Jousairi (2006). *Social Capital, Menuju Keunggulan Budaya Manusia Indonesia*. Jakarta: MR-United Press.
- Henley, David and Davidson, Jamie S. (2008). In the Name of Adat: Regional Perspectives on Reform, Tradition, and Democracy in Indonesia. *Modern Asian Studies*, 42 (4), 815-852.

- Hidayat, Syarif. (2007). Peta Relasi Kekuasaan dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Daerah Pasca Pilkada di Provinsi Kepulauan Riau dan Sumatra Barat. Dalam Endang Sri Soesilowati; Syarif Hidayat; Hari Susanto; et al.(Pnyt.). *Bisnis dan Politik di Tingkat Lokal: Pengusaha, Penguasa, dan Penyelenggaraan Pemerintahan Daerah Pasca-Pilkada*. Jakarta: Pusat Penelitian Ekonomi, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- _____. (2010), Demokrasi Elitis?: Relasi Kekuasaan Pasca Pilkada, *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* (Universitas Airlangga), 23 (3), 169-180.
- Huriyudin. (2000). *Muakhi dan Kemuakhian* pada Masyarakat Lampung. Dlm. Qowaid dan Ali Akbar (Pnyt.). *Agama dalam Dimensi Sosial dan Budaya Lokal*. Jakarta: Balibang-Departemen Agama.
- Iberamsyah. (2002). Elit Desa dalam Perubahan Politik Suatu Penelitian Kasus Pengambilan Keputusan Di Desa Gede Pangrango, Kecamatan Kadudampit, Kabupaten Sukabumi Jawa Barat, Pada Masa Awal Penerapan Otonomi Daerah 2000-2001. (Disertasi Doktor). Universitas Indonesia, Jakarta, Indonesia.
- Ibrahim, Sayuti (1995). *Buku Handak II*. Bandar Lampung : Gunung Pesagi
- Imawan, Riswandha. (1997). Rekrutmen Kepemimpinan di Daerah: Antara Keinginan dan Kebutuhan Masyarakat. *Jurnal Ilmu Politik*, 17, 30-45.
- Irawati. (2012). Identitas Kultural dan Gerakan Politik Kerapatan Adat Kurai dalam Representasi Politik Lokal. *Jurnal Studi Pemerintahan*, 3 (I), 71-100.
- Jackson, Karl D. (1978) Bureaucratic Polity: A Theoretical Framework for the Analysis of Power and Communications in Indonesia. In Karl D. Jackson and Lucian W. Pye (Eds). *Political Power and Communications in Indonesia* (pp. 3-22). Berkeley: University of California.
- Jatmika, Sidik. (2005). Kiai dan Politik Lokal: Studi Kasus Reposisi Politik Kiai NU Kebumen Jawa Tengah Memanfaatkan Peluang Keterbukaan Partisipasi di Era Reformasi. (Disertasi Doktor). Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.
- Johnson, Doyle Paul. (1986). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Jil. II (Robert M.Z. Lawang, Trans.). Jakarta: Gramedia.
- Kartika, Sandra dan Gautama, Candra (Pnyt.). (1999). *Menggugat Posisi Masyarakat Adat Terhadap Negara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kartodirjo, Sartono. (1984). *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Kartono, Kartini. (1980). *Pengantar Metodologi Research Sosial*. Bandung: Alumni

- Kathirithamby-Wells, J. (1977). *The British West Sumatran Presidency, 1760-1785: Problems of Early Colonial Enterprise*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- _____. (1990). Banten: A West Indonesian Port and Polity during the 16th and 17th Centuries. In J. Kathirithamby-Wells and John Villiers (Eds.). *The Southeast Asian Port and Polity: Rise and Demise* (pp. 107-125). Singapore: Singapore University Press.
- Kendall, Gavin and Wickham, Gary. (1999). *Using Foucault's Methods*. London: SAGE Publication
- King, Dwight Y. (1982). Indonesia's New Order as a Bureaucratic Polity, a Neopatrimonial Regime or a Bureaucratic-Authoritarian Regime: What Difference Does It Make?. In Benedict Anderson and Audrey Kahin (Eds). *Interpreting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to the Debate* (pp. 104-116). Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.
- Koentjaraningrat. (1996). *Pengantar Antropologi I*. Jakarta: PT. Raneka Cipta.
- _____. (1990). *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta : PT Dian Rakyat
- Komaruddin dan Yooke Tjuparmah S. Komaruddin. (2002). *Kamus Istilah Karya Ilmiah*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Komisi Ilmu-Ilmu Sosial-Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (KIS-AIPI). (2000). Disintegrasi Sosial dan Usaha ke Arah Reintegrasi. Dlm Selo Sumarjan (Pnyt.). *Menuju Tata Indonesia Baru* (hlm. 119-137). Jakarta: PT Gramedia.
- Kuntjoro-Jakti, Heru. (1988). External and Domestic Coalition of the Bureaucratic Authoritarian State in Indonesia. (Doctoral Dissertation). University of Washington, USA.
- Laswell, Harold D. dan Kaplan, Abraham. (1950). *Power and Society*. New Haven: Yale University Press.
- Leirissa, R.Z. (2004). Charles Tilly dan Studi Tentang Revolusi. *Jurnal Sejarah*, 6 (1), 1-15.
- Liddle, R. William. (2001). Rezim: Orde Baru. In Donald K. Emmerson (Ed.). *Indonesia Beyond Soeharto* (pp. 65-121). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Lubis, M. Solly. (1983). *Pergeseran Garis Politik dan Perundang-Undangan Mengenai Pemerintah Daerah*. Bandung: Alumni.
- Lukes, Steven. (1974). *Power: A Radical Views*. London: Macmillan press.

- Malley, Michael. (2001). Daerah: Sentralisasi dan Perlawanan. Dlm. Donald K. Emmerson (pnyt.). *Indonesia Beyond Soeharto*, hlm. 122-181. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mardalis. (2002). *Metode penelitian : suatu pendekatan proposal*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Maria, Yulia. (1993). *Kebudayaan Orang Menggala*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Marsden, William. (1968). *Memoirs of a Malayan Family*. London: Oriental Translation Fund.
- Marsono. (1978). *Himpunaan Peraturan Tentang Pemerintahan di Daerah*. Jakarta: Yayasan Beringin, Departemen Dalam Negeri.
- McVey, Ruth. (1982). The Beamtenstaat in Indonesia. In Benedict Anderson and Audrey Kahin (Eds). *Intrepeting Indonesian Politics: Thirteen Contributions to Debate* (pp. 84-91). Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project.
- Megawati dan Murtopo, Ali. (2006). *Parlemen Bikameral Dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia : Sebuah Evaluasi*. Yogyakarta : Penerbit UAD Press
- Miliband, R. (1982). *Capitalist Democracy in Britain*. London: Oxford University Press.
- Mochtar Mas'ud. (1989). *Ekonomi dan Struktur Politik Orde Baru 1966-1971*. Jakarta: LP3ES.
- Moleong, Lexy J. (2009). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Muhammad, Bushar. (2003). *Asas-Asas Hukum Adat*. Jakarta: Penerbit Pradnya Paramitha.
- Ngadisah. (2003). *Konflik Pembangunan dan Gerakan Sosial Politik di Papua*. Yogyakarta: Pustaka Raja.
- Nindyantoro. (1987). *Kepemimpinan Tradisional di Desa dan Pengintegrasian Undang-Undang No. 5 Tahun 1979*. Banda Aceh: Pusat Pengembangan dan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Syiah Kuala.
- Nurdin, A Fauzi, Fachruddin, dan Silaban, M. (1996). *Fungsi Keluarga Bagi Masyarakat Lampung Dalam Meningkatkan Kualitas Sumber Daya Manusia*. Bandar Lampung: Kantor Wilayah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Nurdin, A Fauzi. (2009). *Budaya Muakhi dan Pembangunan Daerah Menuju Masyarakat Bermartabat*. Yogyakarta: Gama Media.
- Patji, Abdul Rachman. (2002). The Santri in the Light of Geert's Statement: The Abangan are Java's Peasantry, The Priyayi its Gentry. *Jurnal Masyarakat dan Budaya* PMB-LIPI, 4 (2), 19-28.

- Pratikno. (2000). Pergeseran Negara dan Masyarakat dalam Desa. Dlm. Dadang Juliantara (Pnyt.). *Arus Bawah Demokrasi : Otonomi dan Pemberdayaan Desa* (hlm. 131-151). Yogyakarta: Laper Pustaka Utama.
- Priyono, B. Herry. (2002). *Anthony Giddens: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi kebudayaan Daerah (1985). *Adat Istiadat Daerah Lampung*. Lampung: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Purbatjaraka, Purnadi. (1961). *Shahbandar in the Archipelago*. *Journal of Southeast Asian History (JSAH)*, II (2), 1-9.
- Puspawidjaja, Rizani, dkk, (1994), *Adat Dan Upacara Perkawinan Daerah Lampung*, Jakarta; Dedikbud, Proyek Investasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah.
- Puspawidjaja, Rizani. (2006). *Hukum Adat dalam Tebaran Pemikiran*. Bandar Lampung: Universitas Lampung.
- Putnam, Robert D. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster
- Rahardjo, Sajtipto. (2000). Reformasi Hukum Indonesia. Dlm. Selo Sumarjan (Pnyt.). *Menuju Tata Indonesia Baharu* (hlm. 327-360). Jakarta: PT Gramedia.
- Rasyid, Ryaas. (2000). Dalam Suara Pembaruan, *Otonomi atau Federalisme*. PT Primacon Jaya Dinamika. Jakarta.
- Reminick, Ronald A. (1983). *History of Ethnicity*. Lanham: University Press of America.
- Ritzer, George & Goodman, Douglas J. (2004). *Teori Sosiologi Modern* (6th ed.). (Alimandan, Trans.). Jakarta: Kencana.
- Robinson, Richard. (1990). *Power and Economic in Soeharto's Indonesia*. Manila, Philippines: Journal of Contemporary Asia.
- Romadon, Mokhamad Hariyadi Eko. (2004). *Kepemimpinan dan Lapisan Tengger di Daerah Bromo*. (Tesis Master). Universitas Airlangga, Surabaya, Indonesia.
- Rush, Michael dan Althoff, Philip. (2003). *Pengantar Sosiologi Politik*. (Kartini Kartono, Trans.). Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Sempurnadjaja, Krisna R. (1994). *Nilai Budaya Masyarakat Lampung : Pengertian, Konsep dan Implementasinya*. Makalah diseminarkan pada IKA-UNILA, 9 April, Bandar Lampung.

- Shamad, Irhash A. (2001). Hegemoni Politik Pusat dan Kemandirian Etnik di Daerah: Kepemimpinan Sumatra Barat di Masa Order Baru. (Tesis Master). Universitas Indonesia, Jakarta, Indonesia.
- Shobir, M. (2002). Nilai-Nilai Etis Dalam Kitab Kuntara Raja Niti. (Tesis Master). Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.
- Sholihin, Bun Yana. (1982). *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Hukum Adat Waris Lampung Pesisir di Kabupaten Lampung Selatan*. (Risalah Sarjana Muda). IAIN Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia.
- Silalahi, Ulbert. (1989). Kepemimpinan Pemerintah Desa Dalam Pembangunan. (Tesis Master). Universitas Indonesia, Jakarta, Indonesia.
- Simanuntak, Marsilam. (1994). *Pandangan Negara Integralistik*. Jakarta: Grafiti.
- Simon, Roger. (1982). *Gramsci's Political Thought: An Introduction*. London: Lawrence and Wishart.
- Siswono, Eko. (2009). Resistensi dan Akomodasi: Suatu Kajian Tentang Hubungan-Hubungan Kekuasaan Pada Pedagang Kaki-Lima (PKL), Preman dan Aparat di Depok, Jawa Barat. (Disertasi Doktor). Universitas Indonesia, Jakarta, Indonesia.
- Sjahmunir, AM., dkk. (2006). *Pemerintahan Nagari dan Tanah Ulayat*. Padang: Andalas University Press,
- Soekanto, Soerjono dan Mamudji, Sri. (1995). *Penelitian Hukum Normatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Soekanto, Soerjono. (2002). *Mengenal Tujuh Tokoh Sosiologi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- _____. (2006). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Soeprapto, Haris Riyadi. (1997). Status dan Peran Elit Agama dalam Proses Pembangunan Desa Sesudah Diundangkannya UU Nomor 5/1979. (Disertasi Doktor). Universitas Airlangga, Surabaya, Indonesia.
- Subagyo, Joko. (2004). *Metode Penelitian Dalam teori dan Praktek*. Jakarta: Renika Cipta.
- Subanda, I Nyoman. (2007). Negara, Desa Adat dan Rakyat dalam Kepemimpinan Lokal di Bali. (Disertasi Doktor). Universitas Airlangga, Surabaya, Indonesia.
- Sugiyono. (2008). *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Suhardi. (2002). Makna Etis Cangget Dalam Adat Perkawinan Tulang Bawang. (Tesis Master). Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.

- Sujanto, Achmad Noerdin, dan H. Sumarno. (1991). *Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah: Proses Pembuatan Undang-Undang No. 5 Tahun 1974*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Sunanto, Hatta. et. al. (2000). *Menggeser Pembangunan, Memperkuat Rakyat : Emansipasi dan Demokrasi dari Desa*. Laperia Pustaka Utama. Yogyakarta.
- Surianingrat, Bayu. (1981). *Pemerintahan dan Administrasi Desa*. Jakarta: Aksara Baru.
- Suseno, Franz Magnis. (1987). *Etika politik Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Sutoro, Eko. (2008). Masa Lalu, Masa Kini dan Masa Depan Otonomi Desa. IRE'S Insight Working Paper/Eko/II/February/2008.
- Syaifin, Pipin dan Jubaedah, Dedah. (2005). *Pemerintahan Daerah di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.
- Tallo, Piet Alexander. (2000). "Pengalaman Membina Daerah," Dlm. Suara Pembaruan (Pnyt.). *Otonomi atau Federalisme* (hlm. 121-128). Jakarta : PT Primacon Jaya Dinamika.
- Taneko, Soleman B. (1996). *Konsepsi Sistem Sosial*. Jakarta: CV Fajar Agung.
- Tangketasik, Jensen. (2010). *Antara negara dan Tongkonan: Ruang-Ruang Negosiasi Baru dalam Penguasaan Sumber Daya Hutan di Kabupaten Tana Toraja, Sulawesi Selatan*. (Disertasi Doktor). Universitas Indonesia, Jakarta, Indonesia.
- Tanter, Richard and Young, Kenneth. (1990). *The Politics of Middle Class Indonesia*. Clayton, Victoria: Monash University Press.
- Tarrow, Sidney. (2003). *Power in Movement: Social Movements, Collective Actions, and Politics*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Team Work Laperia. (2001). *Politik Pemberdayaan Jalan Mewujudkan Otonomi Desa*. Yogyakarta: Laperia Pustaka Utama.
- Ter Haar. (1960). *Asas-Asas dan Susunan Hukum Adat*. (Soebakti Poesponoto, Trans.). Jakarta: Penerbit Pradnya Paramitha.
- The Liang Gie. (1967). *Pertumbuhan Pemerintahan Daerah di Negara Republik Indonesia*. Jil. I. Jakarta: Gunung Agung.
- Tholkhal, Iman. (2001). *Anatomi Konflik Politik di Indonesia, Belajar dan Ketegangan Politik Variasi di Madukoro*. PT Raja Grafindo Persada. Jakarta
- Thomson, John B. (1984). *Studies in the Theory of the Ideology*. California: University of California Press

- Tilly, Charles. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Reading, Mass: Addison-Wesley Publication.
- Tjandrasasmita, Uka (Pnyt). (1977). *Sejarah Nasional Indonesia III*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Tornquist, Olle. (1990). Rent Capitalism, State and Democracy. In Arief Budiman (Ed.). *State and Civil Society in Indonesia* (pp. 29-50). Monash University: Center of Southeast Asian Studies.
- Turner, Jonathan.H. (1998). *The Structure of Sociological Theory*. Sixth Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Ufen, Andreas. (2006). Political Parties in Post-Suharto Indonesia: Between *Politik Aliran* and 'Philippinisation'. German Institute of Global and Area Studies. Working Paper.
- Utomo, Warsito. (2001). Sistem Federal dalam Negara Kesatuan (Kasus Pengaturan Desentralisasi-Otonomi). Dlm. Andi A Malarangeng, dkk (Pnyt.). *Otonomi Daerah Perspektif Teoritis dan Praktis*. Yogyakarta : BIGRAF.
- Wahyudi. (2005). *Formasi dan Struktur Gerakan Sosial Petani: Studi Kasus Reklaiming/Penjarahan Atas Tanah PTPN XII (Persero) Kalibakar Malang Selatan*. Malang: UMM Press.
- Widjaja, HAW. (2001). *Pemerintahan Desa/Marga*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Williams, Michael Charles. (1990). *Communism, religion, and revolt in Banten*. Ohio: Ohio University Center for International Studies.
- Wrong, Dennis. (2003). *Max Weber: Sebuah Khazanah*. (A. Asnawi, Trans.). Yogyakarta: Ikon Teralitera
- Zakaria, R. Yando. (1999). Kembalikan Kedaulatan Hak Ulayat Masyarakat Adat. Dlm. Sandra Kartika dan Candra Gautama (Pnyt.). *Menggugat Posisi Masyarakat Adat Terhadap Negara* (hlm. 146-165). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Undang-Undang

Undang-Undang No. 22 Tahun 1999 (Indonesia) Tentang Pemerintahan Daerah

Undang-Undang No. 32 Tahun 2004 (Indonesia) Tentang Pemerintahan Daerah

Undang-Undang No. 5 Tahun 1974 (Indonesia) Tentang Pokok-Pokok Pemerintahan di Daerah.

Undang-Undang No. 5 Tahun 1979 (Indonesia) Tentang Pemerintahan Desa.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia No. 72 Tahun 2005 Tentang Desa.

Peraturan Daerah Kabupaten Pesawaran No. 04 Tahun 2010 tentang Tata Cara Pencalonan, Pemilihan, Pelantikan dan Pemberhentian Kepala Desa,

Peraturan Daerah Kabupaten Pesawaran No. 15 Tahun 2011 tentang Tata Cara Pencalonan, Pemilihan, Pelantikan dan Pemberhentian Kepala Desa,

Peraturan Daerah Kabupaten Pesawaran No. 16 Tahun 2011 tentang Kedudukan Keuangan Kepala Desa dan Perangkat Desa, dan No. 17 Tahun 2011 tentang Alokasi Dana Desa.

University of Malaysia

LAMPIRAN

SENARAI NAMA-NAMA PEMBERI MAKLUMAT DALAM TEMUBUAL

No	Nama	Saibatin	Status dalam Adat	Pekerjaan
1	Ahyani	Suka Bandung	pemimpin adat <i>suku kiri I</i>	Petani
2	Alpin Rusli,	Banjar Negeri	pemimpin adat <i>suku kanan I</i>	Petani
3	Amirullah	Banjar Negeri	Salah satu anggota <i>suku kiri I</i>	Kepala Urusan/Petani
4	Apit Wiraman Firdaus	Pekon Ampai	Pemimpin adat <i>suku tanjakh</i>	Guru
5	Budi Fathoni	Suka Bandung	Salah satu kaum bangsawan peringkat II	Wiraswasta
6	Fahmi	Non-Saibatin		Petani
7	Fahrur Rozi	Banjar Negeri	Salah satu tokoh pemuda	Wiraswasta
8	Fathullah Idrus	Banjar Negeri	Salah satu anggota <i>saibatin</i>	Ketua BPD/Wiraswasta
9	Hasanuddin	Banjar Negeri	Orang tua daripada Heri Yurizal Effendi	Petani
10	Heri Yurizal Effendi	Banjar Negeri	Pemimpin adat <i>suku kiri I</i>	Kepala desa
11	Hermil Syah	Banjar Negeri	Salah satu kaum bangsawan peringkat III	Anggota/Ketua BPD/Guru
12	Hipni Marzuki	Suka Bumi	pemimpin adat <i>lamban lunak</i>	Petani
13	Humaidi	Banjar Negeri	Salah satu kaum bangsawan peringkat II	Petani
14	Iswahyudi	Suka Bandung	Salah satu anggota <i>saibatin</i>	Wiraswasta
15	Khairullah	Suka Bandung	pemimpin adat <i>Suku Kiri II</i>	Petani
16	M. Iqbal	Sri Agung	pemimpin adat <i>saibatin</i>	Polis
17	M. Juki	Non-Saibatin		Bendahari Desa dan Wiraswasta
18	M. Nur	Sri Agung	Salah satu anggota <i>saibatin</i>	Petani
19	M. Nur Kadir	Sri Agung	Salah satu anggota <i>saibatin</i>	Petani
20	Marza Himawan	Banjar Negeri	Salah satu anggota <i>suku kiri I</i>	Wiraswasta
21	Murni Ahmadi	Suka Bandung	Juru bicara <i>saibatin</i>	Wiraswasta
22	Nabhan	Suka Bumi	Salah satu kaum bangsawan peringkat III	Guru
23	Nahdori Rohmat	Suka Bumi	pemimpin adat <i>suku kiri I</i>	Petani
24	Noveri Wahyudi	Suka Bandung	Salah satu anggota	Petani

			<i>saibatin</i>	
25	R. Hannan	Suka Bandung	Salah satu anggota <i>saibatin</i>	Petani
26	Roziyuni Karim	Banjar Negeri	Salah satu tokoh pemuda	Petani
27	Subiyakto	Padang Manis	Ketua Organisasi ST BATUKH	Petani
28	Sofa Ali	Tanjung Jati Pertiwi, Tanggamus	Salah satu kaum bangsawasn saibatin	Guru
29	Tasnim Khoir	Sri Agung	Salah satu anggota <i>saibatin</i>	Setiausaha Desa dan Petani
30	Tubagus Hasan	Gunung Sugih, Kedondong	Ketua Organisasi MAL	Wiraswasta