

Mimbar Sosek

Jurnal Sosial-Ekonomi Pertanian

ISSN 02158434

Volume 17 Nomor 1 : April 2004

Pudji Muljono

Kajian Relevansi Kurikulum SMK dengan Kebutuhan Pengembangan Teknologi Masa Depan di Indonesia

Ninuk Purnaningsih, Dwi Sadono, Yusalina

Faktor-faktor yang Berpengaruh dalam Proses Pengambilan Keputusan Petani dalam Kegiatan Agribisnis Sayuran

August Pattiselanno

Papalele dan Pasar : Proses Pertukaran Tradisional di Maluku Tengah

Zusmelia, Djuara P. Lubis

Indigenous Knowledge, Masyarakat Lokal, dan Proses Pembangunan di Indonesia (Antara Harapan dan Kenyataan)

Dwi Sadono

Petani, Lahan Kering dan Upaya Konservasi



Jurusan Ilmu-Ilmu Sosial Ekonomi Pertanian
Fakultas Pertanian
INSTITUT PERTANIAN BOGOR
INDONESIA

Mimbar Sosek

Jurnal Sosial-Ekonomi Pertanian

Volume 17

Nomor 1

April 2004

Pudji Muljono

Kajian Relevansi Kurikulum SMK dengan Kebutuhan Pengembangan Teknologi Masa Depan di Indonesia 1

Ninuk Purnaningsih, Dwi Sadono, Yusalina

Faktor-faktor yang Berpengaruh dalam Proses Pengambilan Keputusan Petani dalam Kegiatan Agribisnis Sayuran 33

Pattiselanno, August E.

Papalele dan Pasar : Proses Pertukaran Tradisional di Maluku Tengah 51

Zusmelia, Djuara P. Lubis

"Indigenous Knowledge", Masyarakat Lokal, dan Proses Pembangunan di Indonesia (Antara Harapan dan Kenyataan) 81

Dwi Sadono

Petani, Lahan Kering dan Upaya Konservasi 109



Jurusan Ilmu-Ilmu Sosial Ekonomi Pertanian
Fakultas Pertanian
INSTITUT PERTANIAN BOGOR
INDONESIA

**"INDIGENOUS KNOWLEDGE", MASYARAKAT LOKAL, DAN PROSES
PEMBANGUNAN DI INDONESIA (Antara Harapan dan Kenyataan)**

Zusmelia,¹ Djuara P. Lubis²

Abstrak

"Indigenous Knowledge" dalam proses pembangunan sekarang ini selalu ditempatkan pada sebuah "oposisi biner" dengan pengetahuan ilmiah (pengetahuan global). Bahkan di tingkat praksis pengetahuan ilmiah mampu mendominasi dan telah membawa dampak yang luar biasa dan menimbulkan persoalan-persoalan ekologis yang sangat serius. Pelaksanaan pembangunan yang berorientasi pada peningkatan pertumbuhan ekonomi ternyata telah mengabaikan kelestarian lingkungan. Artinya keseimbangan jejaring kehidupan (life-web) pada suatu cluster ekosistem menjadi terganggu. Atas nama pembangunan, masyarakat lokal—masyarakat di sekitar hutan, masyarakat nelayan, dan masyarakat petani—"digiring" pada pemenuhan kebutuhan pembangunan yang berorientasi peningkatan produksi dan penggunaan teknologi baru. Indigenous Knowledge (indigenous people) yang selama ini berperan dalam pelestarian lingkungan ternyata telah ditindas oleh pengetahuan global yang sangat mengagungkan rasionalitas. Padahal proses pembangunan harus memberikan "ruang-ruang pengakuan" atas perspektif lokal yang telah melanggengkan bahkan mengkomunikasikan sikap hormat terhadap alam, kasih dan peduli terhadap alam, hidup selaras dengan alam, rasa keadilan, bertanggung jawab secara vertikal maupun secara horozontal. Adalah sebuah kegagalan komunikatif dan metodologis dari pengetahuan global yang mendorong terpinggirkannya indigenous knowledge dari proses pembangunan di Indonesia. Pengetahuan lokal yang mencakup aspek ekonomi, politik, lingkungan dan sistem kepercayaan dalam keseharian masyarakat lokal adalah merupakan alternatif dalam pengelolaan sumberdaya alam yang berkelanjutan yang terbentuk melalui pengalaman keseharian mereka dengan alam disekitarnya. Hanya dengan memahami peran dan fungsi komunikasi sosial rasanya para agen pembangunan dapat mempertemukan dan menggandengkan indigenous knowledge dengan pengetahuan ilmiah menjadi kekuatan baru yang lebih arif dan menyentuh masyarakat "akar rumput".

Kata Kunci : komunikasi sosial, proses pembangunan.

¹ Dosen KOPERTIS Wil. X. Padang, dpk Jurusan Ilmu Pengetahuan Sosial (IPS) STKIP PGRI Sumbar.

² Dosen Program Studi Sosiologi Pedesaan (SPD), Sekolah Pascasarjana IPB Bogor.

I. PENDAHULUAN

Di Indonesia, sebagaimana halnya dengan negara-negara berkembang lainnya, pembangunan diartikan sebagai perubahan yang dikehendaki dan dibutuhkan. Apa saja yang kuno dan tidak mengalami perubahan dengan sendirinya dianggap sebagai keterbelakangan. Cara pikir seperti ini juga diperlakukan terhadap kebudayaan; kebudayaan dan gaya hidup yang tradisional bahkan juga dianggap sebagai penghalang besar bagi pembangunan sosio-ekonomi. Akibatnya dalam perencanaan pembangunan salah satu yang diusahakan adalah mengutuk dan mengubah, bahkan menyingkirkan kebudayaan tradisional (Dove, 1985).

Sejalan dengan pandangan Dove (1985), bila direnungkan tentunya pandangan di atas adalah sangat keliru dan bertentangan dengan tujuan pembangunan. Kebudayaan bukanlah sesuatu yang bersifat statis tetapi selalu mengalami perubahan, dan bersifat dinamis. Kekeliruan pandangan ini, bagi Dove, disebabkan tidak adanya perencanaan pembangunan yang didasarkan pada evaluasi empiris. Para pejabat lebih sering menganggap bahwa peranan mereka adalah '*pelaku pengubah*', yang menciptakan dan memprakarsai proyek-proyek pembangunan. Masyarakat tradisional yang statis harus didorong atau dipaksa untuk menerima pembaharuan atau pembangunan yang dilaksanakan. Tanpa adanya dorongan dari pemerintah, dianggap bahwa masyarakat tradisional yang bersifat statis, tidak akan mengalami perubahan.

Aplikasi dari pandangan atau paradigma pembangunan yang demikian, memunculkan stigma bahwa segala sesuatu yang berbau lokal adalah kuno dan harus dirubah dan disesuaikan dengan kebutuhan pembangunan yang kesemuanya bermuara pada pencapaian target ekonomi yang lebih mengutamakan peningkatan produksi, dan penggunaan teknologi baru. Sayangnya, kesemuanya itu tidak memperhatikan kondisi daerah (lokal), di mana pembangunan dilaksanakan. Bagi masyarakat-petani yang menolak inovasi yang diperkenalkan dianggap sebagai kelompok/orang yang merongrong pembangunan dan anti pemerintahan. Perlakuan ini jelas menyudutkan masyarakat/petani sebagai pihak yang bersentuhan langsung dengan proses pembaangunan itu sendiri.

Sebagaimana yang diungkapkan Appell yang dikutip oleh Dove (1985), salah satu ciri dari proyek pembangunan yang sangat menonjol itu adalah kecenderungan menganggap masyarakat sebagai bejana kosong yang perlu diisi, dan tidak menyadari bahwa setiap aktivitas yang diperkenalkan akan menggeser aktivitas masyarakat asli yang sudah ada. Padahal aktivitas lama tersebut mungkin saja lebih baik atau lebih penting bagi mereka dalam upaya mempertahankan kelangsungan hidupnya.

Menanggapi persoalan yang dimunculkan di atas, tentu timbul pertanyaan "apa sesungguhnya yang salah dalam proses pembangunan ini?" Tentunya yang menjadi akar persoalan disini adalah *proses komunikasi yang tidak jalan* atau dalam artian pemerintah selaku agen pembaharuan gagal dalam melakukan komunikasi dengan subjek pembangunannya. Akibatnya komunikasi yang tercipta adalah komunikasi yang satu arah.

Mengacu pada Freire (1984) persoalannya di sini adalah persoalan kegagalan metodologis. Kegagalan ini tentunya dapat dikembalikan pada kekeliruan ideologis. Dibalik ekstensi pertanian, Freire melihat suatu ideologi (*implisit*) berupa paternalisme, kontrol sosial, dan hubungan satu arah dari para ahli (yang melakukan pembaharuan) kepada mereka yang dibantu (subjek pembangunan). Padahal, bila orang menggunakan metode yang mendorong dialog dan resiprositas (hubungan dua arah), maka pertama-tama ia harus memeluk *ideologi kesederajatan* manusia, penghapusan *privilese*, dan bentuk-bentuk kepemimpinan *non-elitis* yang meskipun menuntut kualifikasi tertentu namun tidak melestarikan. Juga ditegaskan, mereka (pelaksana pembangunan) yang membawa pengetahuan (teknologi atau keterampilan pertanian) kepada para petani, harus melibatkan diri dalam dialog bersama dengan para petani, untuk mempelajari bagaimana menerapkan pengetahuan mereka yang sifatnya parsial itu ke dalam totalitas situasi pedesaan yang dijadikan problem dialog.

Mengacu pada pemahaman Freire (1984), dapat dikatakan bahwa persoalan yang utama selama ini dalam proses pembangunan (seperti di Indonesia), sehingga menimbulkan pengabaian terhadap pengetahuan lokal (*indigenous knowledge*) dan sekaligus yang membuat masyarakat lokal terpinggirkan, bahkan segala sesuatu yang berbau tradisional diusahakan untuk dihapuskan atau diganti dengan yang baru, adalah persoalan berkomunikasi atau sistem komunikasi yang dikembangkan antara pengambil kebijakan dengan subjek pembangunan masih belum menganut paham '*kesederajatan*'. Salah satu jalan keluarnya dalam pandangan sosiologi adalah bahwa para pelaku/ pembuat kebijakan hanya dapat berkomunikasi dengan memasuki kebudayaan para petani. Ini hanya mungkin dilakukan apabila mereka peka dan mengakui peranan mereka sebagai pendidik sejati.³

³ Pendidik sejati tampaknya bagi Freire (1984), dalam kasus ini lebih ditujukan pada para penyuluh pertanian di lapangan atau pedesaan. Bagaimana pengetahuan mereka yang bersifat parsial tersebut dapat di komunikasikan secara totalitas kedalam situasi pedesaan yang dijadikan problem dialog. Namun Freire tidak menutup mata terhadap kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh para pendidik di desa-desa.

Indonesia dikenal sebagai salah satu negara di kawasan Asia Tenggara yang memiliki daerah wilayah yang sangat luas. Bahkan dikatakan bahwa luas wilayah yang dimiliki tersebut memiliki *biodiversity* yang diyakini menyimpan peluang-peluang manfaat dan usaha yang tak terhingga bentuk dan jumlahnya. Pertanian adalah salah satu bentuk usaha dan manfaat yang hingga kini masih diandalkan masyarakat Indonesia guna menjamin kelangsungan hidupnya. Tentunya tanah merupakan sumber yang sangat vital. Ia tidak hanya merupakan unsur produksi, tetapi juga mengandung makna sosio-kultural, politik dan religius.

Berkaitan dengan hal tersebut, masyarakat pedesaan (*local community*) tentu tahu persis bahwa alam sekitarnya (tanah, hutan, sungai, danau, laut dan sebagainya) dapat memberikan banyak manfaat bagi mereka, dan itu merupakan bagian dari kehidupan mereka secara turun temurun. Sebagai contoh, di hutan atau di desa itulah mereka lahir, hidup, berkeluarga, berkelompok, membentuk masyarakat bahkan mengembangkan kebudayaannya sampai ajal menjemputnya. Mereka punya persepsi sendiri terhadap lingkungannya, mereka memiliki tata kehidupan sendiri, mempertahankan ekosistem dan adat istiadat sendiri, namun jika durenungkan apa yang mereka miliki itu senantiasa atau cenderung bermuara pada upaya pelestarian lingkungan. Akan tetapi—selama ini—terhadap semuanya itu kita sebagai 'orang luar' tidak memahaminya bahkan cenderung menyalahkan langkah mereka.

Kenapa kita selaku orang luar tidak berusaha memahami langkah yang ditempuh masyarakat lokal dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya ataupun kelestarian lingkungannya? Kenapa selalu mereka yang dipersalahkan dan dianggap tidak mau menerima inovasi dari luar. Kenapa kegagalan berbagai program pembangunan dianggap karena mereka selengah hati dalam melakukannya? Atas pertanyaan tersebut, pada dekade 1990-an ini para ilmuwan (terutama ilmuwan sosial) mulai membalikkan pertanyaan tersebut kepada kita sebagai pihak luar. Kenapa kita tidak berusaha menelusuri mereka atau kitakah yang benar atau yang lebih baik dalam menata lingkungan ini demi kelestarian dan keberlanjutan yang diidamkan. Bagaimana sebetulnya persepsi mereka terhadap lingkungannya, bagaimana mereka menata lingkungannya?

Sehubungan dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut orang mulai—terutama para antropolog—mempelajari masyarakat lokal dalam artian kearifan lokal atau pengetahuan lokal atau yang dikenal dengan '*indigenous knowledge*' yang dianggap sebagai persepsi integral dari masyarakat lokal tentang wilayah/daerah yang dapat melahirkan

pengetahuan tradisional tentang konsep-konsep pengelolaan sumber daya alam yang lestari atau berkelanjutan.

Disisi lain juga diyakini, bahwa masuknya ekonomi modern yang dicirikan oleh ekonomi kapitalistik dalam bentuk kehadiran perusahaan hutan, pertambangan, perkebunan, pertanian besar, dan lain sebagainya, dan kemudian dibarengi dengan pengenalan masyarakat lokal terhadap teknologi pertanian modern, ternyata telah mengalami perbenturan nilai yang kadang kala memicu terjadinya konflik di *grass roots*, khususnya penduduk lokal dengan para pendatang, bahkan dalam waktu yang panjang semakin mengaburkan pengetahuan lokal masyarakat setempat. Dikatakan bahwa kebijakan pembangunan tentang transmigrasi, perkebunan, dan lain sebagainya telah menimbulkan perbenturan nilai yang mencemaskan budaya pengelolaan sumberdaya hutan masyarakat lokal (Irawanti, dkk, 2002), bahkan di sebagian komunitas kearifan lokal sudah banyak hilang dari ingatan komunitasnya (Adimihardja, 2001).

Sehubungan dengan latar belakang masalah yang diungkapkan di atas, maka untuk lebih terarahnya tulisan ini, berikut akan diajukan beberapa pertanyaan pokok dengan maksud persoalan-persoalan sekitar *indigenous knowledge* dapat ditelusuri /diungkap dengan jelas. Bagaimanakah *Indigenous knowledge* dalam perspektif pembangunan di Indonesia di masa lalu dan bagaimana peran komunikasi dalam fenomena/persoalan ini? Bagaimana *indigenous knowledge* ke depannya--terutama sekitar persoalan-persoalan yang dihadapi dan harapan-harapan ke depannya.

Mengacu pada rumusan masalah yang diajukan, maka tulisan ini dimaksud untuk mengetahui/melihat bagaimana *indigenous knowledge* diperlakukan/dipinggirkan selama ini, terutama selama proses pembangunan masa orde baru, dan bagaimana harapan-harapan kedepannya.

Guna menjawab persoalan-persoalan yang diajukan, tulisan ini berusaha menemukan jawabannya dengan melakukan tela'ahan literatur (teks dan interteks) dan kemudian mengkaitkannya dengan persoalan empirik yang terlihat di lapangan. Penggunaan metode hermeneutik kritis, dirasa lebih tepat dalam rangka mencoba menafsirkan fakta dan teks-teks yang ada. Dengan metode hermeneutik kritis diharapkan akan mampu secara kritis menyingkap kesalahan dan kebohongan teks, bahkan kemungkinan terdapatnya distorsi pada teks, komunikasi, dan tindakan. Artinya "kritis" juga berkaitan dengan tujuan ilmu—sebagaimana yang dikemukakan Mazhab Frankfurt—untuk mengubah realitas (teori yang emansipatoris) dan bukan hanya sebatas menafsirkan (Lubis, 2003, Poespoprodjo, 1987).

2. KEARIFAN LOKAL: SUATU TINJAUAN TEORITIS

Dalam berbagai studi, kearifan lokal/tradisional, pengetahuan lokal, '*indigenous knowledge*' ternyata telah dikonstruksi secara berbeda-beda. Bahkan dapat dikatakan pengkonstruksian atau pemaknaan yang dilekatkan pada pemahaman tersebut cenderung mencerminkan terdapatnya berbagai hubungan atau kekuasaan yang kemudian mencerminkan 'ruang-ruang pengakuan' atas 'pelabelan' atau kategori wacana yang diciptakan pihak yang mengkonstruksi. Bagi masyarakat pendukung pengetahuan tersebut, kearifan lokal yang mereka miliki adalah cerminan atas pemaknaan kultural, politik dan religi mereka yang kemudian di turunkan dari generasi ke generasi berikutnya.

Dalam kamus Bahasa Indonesia, kearifan berarti kebijaksanaan, kecendekiawanan. Tradisional berarti sikap dan cara berfikir dan bertindak yang selalu berpangang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun temurun. Kearifan tradisional/lingkungan adalah mencakup sejumlah pengetahuan kebudayaan berkenaan dengan model pemanfaatan dan pengelolaan sumberdaya alam. Pada hakekatnya kearifan lokal itu merupakan hasil dari adaptasi, pengamatan dan pengalaman masyarakat adat/tradisional di dalam proses interaksi yang terus menerus dengan lingkungan yang ada di sekitarnya. Dengan demikian kearifan lokal berupa nilai-nilai dan norma-norma atau pengetahuan tradisional yang dimiliki oleh masyarakat lokal yang berpotensi untuk meningkatkan produktivitas sumberdaya alam dan mendukung pengelolaan yang lestari (Irawanti, dkk, 2002). Dikatakan juga bahwa kearifan lokal merupakan pencerminan sistem pengetahuan yang bersumber pada nilai-nilai budaya masyarakat setempat (Adimihardja, 2001).

Sebaliknya dalam pemahaman Shohibuddin (2003), istilah kearifan lokal atau kearifan tradisional, dianggap sebagai 'politik kultural' atas pengetahuan lokal yang diberi atribut moral tertentu, terutama untuk menyebut aspek-aspek tertentu dari '*Indigenous knowledge*'. Nampaknya Shohibuddin membedakan konsep kearifan lokal dengan konsep pengetahuan lokal, di mana kearifan lokal lebih dimaksudkan bila pengetahuan lokal tersebut diberi atribut moral, yang tidak ia akan terkategori pada pengetahuan lokal. Dalam makalah ini penulis menggunakan kedua konsep tersebut dalam bentuk pengertian yang sama dan digunakan secara bergantian dengan makna yang sama. Alasan untuk itu adalah semua pengetahuan lokal/kearifan lokal tentunya diturunkan dari generasi ke generasi dan terbentuk berdasarkan pengalaman panjang komunitas yang bersangkutan dan berkembang sesuai dengan kebutuhan masyarakat

tersebut, bahkan semuanya terbentuk diawali karena tanggung jawab moral atau atribut moral dari suatu komunitas/masyarakat pendukungnya.

Dikatakan, bahwa konstruksi kategori pengetahuan lokal yang terbentuk selama ini masih dalam nuansa/perspektif para ilmuwan dan profesional Barat. Untuk kasus Indonesia, pengetahuan lokal (pengetahuan indijenus) dan 'komunitas indijenus' ini lebih merupakan kategori-kategori yang bersifat sangat politis (Shohibuddin, 2003). Berkaitan dengan asumsinya itu, Shohibuddin dalam studinya berupaya untuk menangkap secara induktif dinamika internal yang berlangsung pada masyarakat lokal yang ditelitinya, dengan maksud untuk menunjukkan bagaimana wacana tentang *indigenous people*, pengelolaan sumberdaya alam, dan otonomi daerah telah dipersepsikan dan direartikulasikan di tingkat lokal, serta bagaimana hal tersebut telah melibatkan proses-proses yang lebih besar dan mendasar dalam konteks sistem sosio-kultural mereka sendiri. Upaya ke arah itu jelas memperlihatkan keberpihakan Shohibuddin atas pemahaman dan konsep Geertz (1983), dan Dove (1985). Ini nampaknya sebuah upaya mengkonstruksi dalam bentuk yang 'membumi'. Akan tetapi berbicara sekitar konteks sistem sosio-kultural komunitas lokal, dalam berbagai aspeknya atau dalam perjalanan sejarahnya, jelas telah mengalami perubahan yang mendasar sebagai akibat dari intervensi kolonial, intervensi agama, intervensi ekonomi global, serta intervensi politik. Fenomena ini bisa akan semakin meneguhkan, merobahnya, atau sama sekali semakin mengaburkannya dari konstruksi sebelumnya yang telah dimiliki masyarakat pendukungnya (*indigenous people*).

Bagi Adimihardja (2001), kearifan lokal secara dominan masih diwarnai nilai-nilai adat, seperti bagaimana suatu kelompok sosial melakukan prinsip-prinsip konservasi, manajemen, dan eksploitasi sumberdaya alam. Sebagai contoh, terlihat jelas dari perilaku mereka yang memiliki rasa hormat begitu tinggi terhadap lingkungan alam yang menjadi bagian tidak terpisahkan dari kehidupannya. Dalam melakukan eksploitasi sumber daya alam, sistem pengetahuan dan daya adaptasi penggunaan teknologi akan selalu disesuaikan dengan kondisi lingkungan alam serta sistem distribusi dan pengalokasian hasil eksploitasi tersebut. Pendekatan ini jelas jalinan kepuasan semua pihak tanpa berlebihan (Nababan, 1995 dalam Adimihardja, 2001).

Konstruksi konsep 'pengetahuan lokal', sejalan dengan pemaknaan terhadap konsep kearifan lokal. Geertz (1983), menyatakan pengetahuan lokal dimaknai sebagai sebuah sistem pengetahuan yang diidealisasi berkat karakternya yang bersifat praktis, kolektif dan berakar kuat pada tempat, dan berbasis pada pengalaman langsung lokal. Pengetahuan lokal dalam hal ini

dikaitkan dengan tradisi-tradisi lokal yang didasarkan pada cara-cara mengetahui yang holistik dan secara ekologis terbiasa hidup dalam keseimbangan dengan alam (Nygren, 1999).

Selanjutnya konsep '*indigenous knowledge*' dalam berbagai diskursus sering disepadankan dengan konsep pengetahuan lokal, sehingga tidak jarang ditemukan dalam sebuah literatur penggunaan kata pengetahuan lokal dan istilah *indigenous knowledge* sering dimunculkan bergantian dalam artian yang sama. Memang jika kita lihat kedua konsep tersebut sama-sama terdapat dalam sebuah komunitas lokal atau komunitas indigenus. Dalam artian suatu komunitas yang masih mempertahankan atau menggunakan pola kehidupan tradisional yang begitu terintegrasi dengan lingkungannya.

Bila menggunakan terminologi Dove (1985), apa yang dikatakan pengetahuan lokal ataupun '*indigenous knowledge*' adalah lebih kurang sepadan dengan 'kebudayaan tradisional'. Kebudayaan disini diartikan secara luas yakni yang terkait erat dengan dan secara langsung menunjang proses sosial, ekonomis, ekologis masyarakat secara mendasar, bahkan juga juga yang berkaitan dengan ideologi atau sistem religi sebuah masyarakat lokal. Disini jelas terlihat bahwa "**ruang-ruang pengakuan**" memperlihatkan relasi yang begitu holistik dan satu sama lainnya memperlihatkan keseimbangan, dan saling meneguhkan.

Pembicaraan atau perhatian yang besar terhadap '*indigenous knowledge*' pada dekade terakhir ini, dan munculnya upaya untuk merekonstruksikannya kembali dalam konteks kekinian dianggap telah membuka kesempatan atau telah memberikan tantangan bagi antropologi untuk berpartisipasi dalam memperhatikan hak milik intelektual, sekaligus turut menciptakan suatu revolusi dalam penyelidikan etnografi, sebagaimana dunia pembangunan merubah fokusnya dari intervensi *top-down* ke perspektif partisipasi akar rumput (*grassroots-participation*) (Sillitoe, 1998).

Selanjutnya, Davis (1998), mencoba merumuskan perbedaan atau menyajikan karakteristik dari *indigenous knowledge*, yaitu :

1. Adanya kepentingan dan hak bersama (*Collective right*) bagi masyarakat asli (*indigenous peoples*) pada pengetahuan yang mereka miliki itu.
2. Saling ketergantungan yang erat antara pengetahuan, lahan, dan aspek-aspek budaya lainnya dalam masyarakat asli (*indigenous societies*).
3. Penyampaian lisan (*oral transmission*) sesuai dengan prinsip-prinsip pemahaman budaya yang baik.

4. Aturan-aturan yang memperhatikan kesucian dan kesakralan yang mengatur manajemen pengetahuan yang dimiliki.

Dengan demikian, pengetahuan adalah komponen yang sangat fundamental bagi *indigenous culture*, dan bentuk kesucian dan dimensi kesakralannya harus di pertimbangkan. Bahkan pada *indigenous people* (penduduk asli) pengetahuan tidaklah dipertimbangkan dari produk, ekspresi atau tindakannya. Produk dan ekspresi dari sistem pengetahuan lokal tersebut, meliputi seremonial, tujuan-tujuan ritual, penampilan, desain artistik, ekspresi dan nyanyian, pekerjaan, dansa, cerita, subsistensi lahan, dan aktivitas manajemen lingkungan (seperti, berburu, melaut, meramu makanan, dan penggunaan api) (Davis, 1998).

Dapat dikatakan bahwa sistem pengetahuan, produk dan ekspresi mereka adalah vital untuk meyakini kelestarian/berlanjutan kebudayaan asli mereka. Ini adalah merupakan perangkat yang penting bagi kemampuan masyarakat lokal (asli) untuk beradaptasi dalam masyarakat mereka. Bahkan dikatakan bahwa kebudayaan adalah untuk memperkenalkan masyarakat dan tekhnologinya. Sehingga dengan memelihara keragaman budaya, ingatan dan proteksi pengetahuan lokal juga dapat menguntungkan konservasi lingkungan dan manajemen berkelanjutan.

Dengan melihat berbagai konstruksi yang dibentuk terhadap konsep yang dimaksud, apakah ia diberi label *indigenous knowledge*, pengetahuan lokal, kearifan lokal atau kebudayaan tradisional (dalam artian yang luas), yang jelas pelabelan yang dimaksud memuat adanya pengakuan atau perhatian atas hak milik intelektual (*intellectual property right*), dan kerjasama inter disiplinier antara ilmuwan sosial dengan "ilmuwan alamiah" (masyarakat pendukung pengetahuan lokal) (Sillitoe, 2001). Dalam pandangan Sillitoe (2001), keinginan untuk mengetahui pengetahuan masyarakat lokal tersebut sekarang ini semakin meningkat, termasuk diluar studi antropologi, dan diyakini bahwa masyarakat lain (lokal) memiliki ilmu pengetahuan sendiri yang efektif dan menggunakan sumberdaya yang ada (*resources*) secara praktis guna membantu mereka. Dan kita selaku orang luar, kita butuh atau perlu untuk memahami pengetahuan mereka dan juga sistem manajemennya, dengan tujuan adalah untuk memperkenalkan perspektif lokal ke dalam pembangunan. Sekalipun dimensi politik, kesulitan didalam komunikasi lintas kultural dan pemahaman akan ditemui.

3. INDIGENOUS KNOWLEDGE DAN KOMUNIKASI SOSIAL MASYARAKAT PEDESAAN

Sejalan dengan pemahaman terhadap *indigenous knowledge* yang rumuskan Geertz (1983, Dove (1985), Sillitoe (1998) dan Davis (1998), pada

dasarnya men syaratkan adanya benang merah yang muncul/terlihat dari konsep/pengertian yang diberikan, yakni bahwa kesemuanya meneguhkan bahwa pengetahuan itu (*indigenous knowledge*) terbentuk karena adanya komunikasi dan relasi yang begitu holistik atas 'ruang-ruang pengakuan', kepentingan bersama yang dikomunikasikan dengan penyampaian lisan (*oral transmission*). Kuncinya disini adalah adanya keberhasilan komunikasi dan pemahaman yang sama atas pengetahuan, kepentingan dan hak bersama yang dimaksudkan bagi kelansungan dan keseimbangan kehidupan mereka.

Berarti pengetahuan lokal yang dimiliki oleh suatu masyarakat/komunitas adalah juga sekaligus mencerminkan keberhasilan komunitas tersebut mengkomunikasikan (berkomunikasi) dari waktu ke waktu. Dalam hal ini terlihat bahwa komunikasi sebagai fungsi sosial. Sebagaimana yang dirumuskan Nelson (1979 dalam Mulyana, 2001; 5) bahwa komunikasi mempunyai dua fungsi umum. Pertama, untuk kelansungan hidup diri sendiri yang meliputi; keselamatan fisik, meningkatkan kesadaran pribadi, menampilkan diri kita sendiri kepada orang lain dan mencapai ambisi pribadi. Kedua, untuk kelansungan hidup masyarakat, tepatnya untuk memperbaiki hubungan sosial dan mengembangkan keberadaan suatu masyarakat. Scheidel (1978 dalam Mulyana, 2001), mengemukakan bahwa kita berkomunikasi terutama untuk menyatakan dan mendukung identitas diri, untuk membangun kontak sosial dengan orang di sekitar kita, dan untuk mempengaruhi orang lain untuk merasa, berfikir, atau berperilaku seperti yang kita inginkan. Tujuan dasarnya adalah untuk mengendalikan lingkungan fisik dan psikologis kita. Disamping itu kita berkomunikasi adalah untuk menciptakan dan memupuk hubungan dengan orang lain, disamping untuk memenuhi/menyelesaikan kebutuhan hidup kita sehari-hari. (Zimmerman, 1977 yang dikutip oleh Mulyana, 2001). Bagi Verderber (1978 dalam Mulyana, 2001) komunikasi itu mempunyai dua fungsi, yaitu fungsi sosial, dan fungsi pengambilan keputusan. Fungsi pertama dimaksudkan untuk kesenangan, untuk menunjukkan ikatan dengan orang lain, membangun dan memelihara hubungan. Melalui komunikasi kita bekerja sama dengan orang lain, anggota masyarakat untuk mencapai tujuan bersama. Komunikasi yang memungkinkan individu membangun suatu kerangka rujukan dan menggunakannya sebagai panduan untuk menafsirkan situasi apapun yang ia hadapi. Komunikasi pula yang memungkinkan orang mempelajari dan menerapkan strategi-strategi adaptif untuk mengatasi situasi-situasi problematik yang ia masuki.

Dalam kaitannya dengan pemahaman *Indigenous knowledge*, jelas terlihat bahwa *indigenous knowledge* dikukuhkan dan dibangun melalui komunikasi sosial dan dimaksudkan untuk kelansungan hidup seseorang atau

suatu komunitas, mengendalikan lingkungan fisiknya, dan untuk menyelesaikan tugas-tugas penting bagi kebutuhan mereka.

Implisit dalam fungsi komunikasi sosial ini adalah fungsi komunikasi kultural. Para ilmuwan sosial mengakui bahwa budaya dan komunikasi itu mempunyai hubungan timbal balik. Seperti dua sisi mata uang. Budaya menjadi bagian dari perilaku komunikasi dan pada gilirannya komunikasi pun turut menentukan, memelihara, mengembangkan atau mewariskan budaya (Mulyana, 2001; 6). Mengutip pendapat Hall, Mulyana juga menegaskan bahwa 'budaya adalah komunikasi' dan 'komunikasi adalah budaya.' Pada satu sisi, komunikasi merupakan suatu mekanisme untuk mensosialisasikan norma-norma budaya masyarakat, baik secara horizontal, dari suatu masyarakat ke pada masyarakat lainnya, ataupun secara vertikal, dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Pada sisi lain budaya menetapkan norma-norma (komunikasi) yang dianggap sesuai untuk kelompok tertentu. Kemampuan manusia berkomunikasi menjadikan mereka memiliki kemampuan untuk mewariskan pengetahuan dari generasi ke generasi dan dari budaya ke budaya. Manusia mampu mengambil dan melestarikan kemudian menyesuaikan pengetahuan masa lalu dengan kebutuhan kekinian mereka. Berdasarkan fakta-fakta mutakhir mereka melangkah dan meramalkan masa depan. Dengan kemampuan tersebutlah manusia mampu mengendalikan dan mengubah lingkungan mereka (Mulyana, 2001).

Dengan merujuk pada pendefinisian di atas dapat kita katakan bahwa *indigenous knowledge* (IK) dengan komunikasi memiliki hubungan yang sangat erat sekali dan saling menguatkan. Pengetahuan lokal (IK) adalah budaya (dalam artian yang luas/secara holistik) di kukuhkan dan diturunkan melalui komunikasi dan sebaliknya komunikasi adalah budaya.

Dalam kaitannya dengan proses pembangunan inilah yang perlu untuk di telusuri, karena komunikasi yang merupakan suatu mekanisme untuk mensosialisasikan norma-norma, pengetahuan, atau teknologi, tidak lagi berlangsung dalam artian proses timbal balik tetapi cenderung dilakukan oleh pengambil kebijakan sebagai komunikasi sepihak yang harus dituruti, diterima. Tanpa adanya proses adaptasi dan pemahaman masyarakat yang dikenai pembangunan secara holistik. Pembangunan dengan yang bersifat intervensi *top-down* ternyata tidak memberi 'ruang-ruang pengakuan' atas perspektif lokal. Disinilah awal terpinggirkannya masyarakat lokal dengan *indigenous knowledge* nya, yang telah mereka komunikasikan, lestarian dari generasi kegenerasi. Dengan begitu, persoalannya semakin jelas bahwa selama ini (selama orde baru) dalam proses pembangunan yang menjadi perolehan adalah belum *termanagena*nya (tertatanya) sistem komunikasi

pedesaan dengan baik, terutama sistem komunikasi secara vertikal dalam artian komunikasi antara masyarakat lokal dengan agen-agen pembangunan atau dengan pemerintah sebagai pembuat kebijakan.

Agar komunikasi kita berhasil, setidaknya bahasa harus memenuhi fungsi, yaitu : untuk mengenal dunia di sekitar kita; berhubungan dengan orang lain; dan untuk menciptakan koherensi dalam kehidupan kita (Book dalam Mulyana, 2001). Barker juga merumuskan bahwa sesungguhnya bahasa memiliki tiga fungsi, yaitu; penamaan (*labeling*), interaksi dan transmisi informasi. Juga dikatakan bahwa bahasa terikat dengan konteks budaya. Dalam artian bahasa dapat dipandang sebagai perluasan budaya. Sebagaimana yang dijelaskan dalam Teori Relativitas Linguistik, sebenarnya setiap bahasa menunjukkan suatu dunia simbolik yang khas, yang melukiskan realitas pikiran, pengalaman bathin, dan kebutuhan pemakainya. Jadi bahasa yang berbeda sebenarnya mempengaruhi pemakainya untuk berfikir, melihat lingkungan, dan alam semesta disekitarnya dengan cara yang berbeda pula (Mulyana, 2001; 251).

4. "INDIGENOUS KNOWLEDGE" (IK) DAN MASYARAKAT LOKAL

Pembangunan yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi selain membawa dampak positif juga menimbulkan dampak negatif. Pelaksanaan pembangunan ternyata tidak selalu membawa hasil yang didambakan, tetapi juga menimbulkan berbagai persoalan yang baru. Konsekwensi yang paling buruk adalah proses menyusutnya kebudayaan (*cultural-loss*), dimana banyak orang yang menjadi kehilangan makna dan pengangan hidup di dunia modern. Masyarakat yang kehilangan makna atau mengalami *cultural-loss* dikatakan sebagai 'korban-korban pembangunan' yang sering tidak diperhitungkan dalam proses pembangunan (Nurjaya, 2001). Mereka ini adalah masyarakat-masyarakat lokal yang cenderung terabaikan dan terpinggirkan dalam proses pembangunan.

Dalam paradigma lama, "kebudayaan lokal" sering dianggap sebagai kambing hitam pembangunan, kegagalan berbagai proyek di suatu daerah akan dianggap karena kebudayaan masyarakat setempat yang tidak bersahabat dengan inovasi atau pembangunan yang diperkenalkan. Pengetahuan dan teknologi yang datang dari luar, selalu dianggap lebih baik dan akan mampu memperbaiki kehidupan masyarakat. Bagi masyarakat yang tidak atau enggan menerimanya akan dianggap sebagai orang yang menghalangi proses pembangunan. Padahal dengan sifatnya yang lokalitas, mikro, dan spesifik kultural dan sistem pewarisan yang berkelanjutan, ia harus (patut) dianggap sebagai suatu pengetahuan yang sangat berharga dan dapat menunjang proses pembangunan.

Menurut orang bijak, tinggi rendahnya suatu suku atau bangsa dapat diketahui melalui kebudayaannya. Bahkan suatu kebudayaan akan menjadi parameter bagi kebudayaan lainnya. Disamping itu kebudayaan juga selalu harus mengatasi dan mengalami perubahan sepanjang waktu sejalan dengan perkembangan masyarakat pendukungnya. Inilah yang dikatakan sebagai ekspresi dari pengetahuan masyarakat lokal (*Indigenous people*). Sebagai contoh, ekspresi yang penuh penyesuaian ini digambarkan dalam sebuah penelitian arkeologi pada kebudayaan neolitik *Ngorak* di Kalimantan, yang menunjukkan selang beberapa abad yang lalu kebudayaan Dayak sangat berbeda secara geografis, teknologis, dan subsistensinya dengan keadaan yang ada sekarang, termasuk di dalam bidang-bidang tradisionalnya (Sellato, dalam Dove, 1985).

4.1. Kasus pada Masyarakat di Sekitar Kawasan Hutan Kalimantan

Contoh lain dari ekspresi IK adalah dapat dilihat pada pengetahuan ekologi lokal (*indigenous ecological knowledge*), yang diungkapkan dalam berbagai cara seperti, dalam bentuk berburu, menangkap ikan, dan meramu makanan (*food gathering*). Aktivitas ini menghendaki pengetahuan dan kebiasaan dalam memberlakukan sumberdaya alam (*resources*). Seperti dalam masyarakat Dayak, terutama dalam masyarakat adat *Ammotawa* yang tinggal di sekitar kawasan hutan Bulukumba Kalimantan, mereka terbukti mampu melestarikan hutan "negara" (klaim negara atas hutan masyarakat adat) sekitar 331 Ha yang dilakukan secara turun-temurun melalui kepemimpinan tokoh adat *Ammotawa* beserta pembantu-pembantunya. Lebih lanjut dikatakan bahwa dalam pandangan orang Dayak, bahwa *hancurnya hutan alam akan menghancurkan mereka*. Ini mengisyaratkan adanya suatu kesatuan dan jalinan nasib antara manusia dan lingkungan hidup mereka.

Ammotawa kajang menuntut setiap warga masyarakat adatnya untuk mengetahui dan mengimplementasikan *Pasang ri Kajang*, kearifan tradisional yang berkaitan dengan sistem pengelolaan hutan. Para orang tua mengajari anak-anaknya tentang larangan mengganggu hutan, seperti mengambil kayu cambuk temak, merusak anakan pohon, dan pantang melepaskan ternak ke dalam hutan. *Pasang* memiliki 83 pasal dan 18 pantun/nyanyian, dan 19 pasal pasang berisi tatanan mengenai pengelolaan hutan dan lingkungan secara lestari (Rasyid, 2002 dalam Irawanti, 2002). Dijelaskan bahwa tugas *Ammotawa* sebagai pemimpin adat tertinggi ada empat, yakni mengatur tebang kayu, pemotongan rotan, pengangkapan udang, dan panen lebah. Setiap ijin penebangan dibarengi dengan kewajiban menanam pohon minimal sejumlah yang di tebang. Pengambilan rotan terbatas untuk pengikat dalam membuat rumah panggung pesta adat,

pengangkapan udang di sungai dalam kawasan hutan, dan pembakaran pemanenan lebah hanya untuk keperluan pesta adat. Bagi yang melanggar akan dikenakan sanksi adat berupa denda, teguran, celaan, dan sebagainya yang bagi masyarakat dirasakan jauh lebih berat dari pada sanksi hukum. Banyak lagi kerarifan lokal yang mereka miliki, dalam mengelola sumber daya hutan, namun tidak mungkin kita uraikan panjang lebar dalam makalah ini. Bagi masyarakat Dayak, hutan tidak hanya memiliki makna ekonomis, tetapi juga memiliki arti sosio-kultural dan religi, tidak hanya berisi aneka ragam flora dan fauna, melainkan mereka sendiri merupakan bagian dari hutan atau alam sekitarnya. Pola pikir yang demikian dan terimplemetasi dalam kehidupan keseharia sehingga mereka memiliki konsep tersendiri dalam mengelola lingkungannya secara arif, inilah yang kemudian disebut kearifan lokal.

Selanjutnya suku Dayak juga memiliki pengetahuan lokal tentang pembagian kawasan hutan yang terbagi atas enam kategori sesuai fungsi dan peruntukannya yakni :

1. Hutan bebas, yang tidak termasuk dalam wilayah persekutuan mereka. Berarti mereka paham adanya kawasan yang memang bukan termasuk wilayah kedaulatan mereka, namun pemilik wilayah terdekat berkewajiban untuk mengawasi dan menjaganya.
2. Hutan persediaan (*simpukng brahatan*) yang diperuntukan bagi perburuan dan memungut hasil hutan bukan kayu (HHBK).
3. Hutan persediaan (*simpukng ramuuq*) yang diperuntukan bagi pembuatan bangunan rumah dan kampung.
4. Hutan persediaan (*simpukng umaq tautn*) yang diperuntukan bagi perladangan.
5. Hutan yang diperuntukan bagi lahan perkebunan (*kebotn dukuh*)
6. Hutan bekas ladang atau kawasan sekita kampung yang diperuntukan bagi tanaman pohon buah-buahan atau tanaman keras (*simpukng munan*).

Kecuali hutan bebas, semua kategori kawasan hutan tersebut mereka namakan *benua*, yang artinya wilayah persekutuan hukum suku tersebut sehingga mereka memiliki hak secara sah dan berdaulat atas *benua* tersebut. Disamping itu juga terlihat bagaimana mereka memandang hutan. Hutan bagi masyarakat Dayak dipandang dalam sebuah totalitas, dalam artian suatu hamparan yang terdiri dari beberapa kelompok hutan yang masing-masingnya memiliki peruntukan dalam memenuhi kebutuhan hidup mereka seperti pangan, sandang, papan dan uang dari hasil komersial bukan kayu.

Dengan cara membuat kelompok-kelompok hutan sesuai peruntukannya, maka upaya pelestarian sumberdaya hutan dapat tercipta. Artinya penebangan hutan untuk pemenuhan kebutuhan papan atau pembukaan hutan untuk perladangan tidak akan mengganggu kelestarian kebun rotan atau kebun buah mereka. Selain itu mereka juga memiliki teknik pemanfaatan hutan untuk perladangan sehingga dapat pulih kembali menjadi hutan. Juga ditemukan bahwa terdapat lebih dari 31 spesies tanaman dalam salah satu jenis *simpukng*. Ini jelas merupakan bukti terdapatnya kearifan lokal dalam mengelola sumberdaya hutan/lingkungan mereka (Irawanti, dkk, 2002).

Dari hasil penelitiannya Irawanti (2002) juga menemukan bahwa masyarakat Dayak pada dasarnya tidak pernah berani merusak tanah dan hutan secara intensional, karena seluruhnya merupakan bahagian dari kehidupan mereka. Mereka memiliki kebiasaan bahwa hutan yang diolah hanya digunakan selama 2-3 kali masa panen kemudian dibiarkan untuk bertumbuh kembali menjadi hutan dan baru dikerjakan kembali setelah 15-20 tahun.

Jika dianalisa lebih jauh, dalam kaitannya dengan sistem komunikasi jelas terlihat adanya keberhasilan masyarakat Dayak dalam membuat aturan-aturan bagi pengelolaan dan pemanfaatan hutan, yang mereka sepakati, secara turun temurun. Tentunya ini sekaligus memperlihatkan fungsi komunikasi dalam bentuk komunikasi sosial tercipta dan terpelihara dengan baik. Disamping itu juga disinilah letaknya kita dapat mengatakan bahwa komunikasi adalah kebudayaan dan kebudayaan adalah komunikasi dan komunikasi merupakan suatu mekanisme untuk mensosialisasikan norma-norma budaya masyarakat, baik secara horizontal maupun secara vertikal Sebagaimana yang disinyalir Hall (1959 dalam Mulyana, 2001) dapat terbukti.

Untuk kasus lain, ekspresi IK, kadang kala dalam pandangan dan aturan ilmu pengetahuan cenderung dinilai salah (*get it wrong*), walaupun penilaiannya ragu-ragu, *science* hanya memiliki sebahagian pemahaman pada IK dan kadang saling berlawanan untuk menilainya. Bahkan kadang dianggap IK tidak memadai dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer (McCall, 1988 dalam Silitoe, 1998). Sebagai contoh masyarakat pada dataran tinggi Papua New Guinea, yang membakar potongan kantong yang sudah lama untuk menghentikan hujan dan menggepengkan buah labu untuk mengakhiri musim kering. Bagi masyarakat ini akan berpengaruh pada cuaca, namun dalam perspektif ilmuwan itu adalah salah. IK Ini dianggap sebagai interpretasi simbolik yang sulit untuk dievaluasi karena penuh dengan kontek kemampuan sosio-kultural. Contoh ekspresi lain yang

dianggap tidak memadai adalah masalah rumput liar (*parasit striga*) di Malawi (Afrika), persoalan *agro-ecological* dalam cerita rakyat Nepal yang pada awalnya dianggap tidak sepenuhnya benar, tetapi sekarang diakui bahwa tekstur, kepadatan dan sudut (kemiringan) tanah yang menyebabkan erosi pada wilayah yang luas. Sebelumnya dianggap bahwa erosi adalah bebas dari bentuk morfologi karena permungkaan air cenderung arusnya deras. Kemudian diakui oleh ilmuwan bahwa tradisi kultural masyarakat lokal mungkin berisi intelegensi/kepintaran yang tidak diketahui yang sangat bernilai bagi kita (Silitoe, 1998).

Selanjutnya, konsep-konsep sentral dalam ilmu pertanian mungkin tidak semuanya layak untuk memahami dan mendokumentasikan praktek lokal. Seperti yang terlihat dalam upaya penghapusan penanaman talas dengan jarak yang rapat di Papua New Guinea. Dikatakan bahwa pada lokasi ini adanya keterbelengguan pengetahuan lokal dan pelaksanaannya. Faktor lain yang dimasukkan dalam perhitungan tanam petani adalah masalah hak atas kepemilikan lahan, tugas yang bersifat gender, yang kemudian berpengaruh terhadap pemilihan lokasi tanam. Kerapatan/jarak tanaman, tidak hanya persoalan cahaya, hasil tanaman, tapi juga didasarkan atas pertimbangan saat mereka melakukan hubungan seks supaya tidak kelihatan. Jadi pola-pola penanaman, kesuburan tanah, manajemen hama dan hubungan sosial-kultural memiliki hubungan yang sangat erat dalam perwujudan IK masyarakat lokal.

4.2. Kasus pada Masyarakat Nelayan

Begitu juga dalam masyarakat pesisir, mereka juga memiliki ekspresi IK yang diturunkan dan generasi ke generasi berikutnya secara *oral transmission* atau *oral history*. Sebagai contoh, ketika melaut nelayan menggunakan *dugo-dugo*, yakni seutas tali dengan batu pemberat untuk mengetahui arah dan kekuatan aliran arus sekaligus kedalaman laut. Untuk sistem kalender dan penunjuk arah masyarakat nelayan mengenal enam rasi bintang yang muncul secara bergantian sepanjang tahun, yakni *Lintang Lumbung*, *Lintang Waluku*, *Lintang Wuluh*, *Lintang Gubug*, dan *Lintang Lanjar*.⁴ Kemudian ada konsep *Pertani*, yaitu suatu kondisi air laut pada saat surut atau pasang tanggung ketika air laut bewarna merah dan tenang yang

⁴ *Lintang Prau*, itu diyakini menunjuk arah utara. Jua melakukan pelayaran malam hari ketika langit mendung, penentuan arah dilakukan dengan membaca arah arus. Pada saat *Lintang Wuluh* muncul arus laut yang bergerak ke Barat. Pada saat *Lintang Weluku* muncul arus yang bergerak dari utara dengan kecepatan rendah. Saat *Lintang Lanjar* muncul malam hari arus mengalir deras ke Timur. Untuk jelasnya tentang sistem pengetahuan lokal masyarakat pesisir, baca Satria, 2002.

saat itu diyakini sebagai kondisi banyak ikan. Bila air dalam kondisi bewarna hijau kemerah-merahan, diyakini bahwa ikan-ikan besar banyak berkelieran. Sebaliknya, jika kondisi air banyak mengandung ulat air atau *ekor-ekor* (dalam bahasa khas nelayan suku laut, kondisi laut saat itu tidak ada ikannya (Satria, 2002).

Ekspresi dari pengetahuan lokal lainnya yang dimiliki nelayan adalah tentang pemeliharaan sampan atau perahu dengan cara mengasapi badan sampan sambil membakar daun nipah dalam jangka waktu tertentu agar kayu sampan awet dan tidak mudah dirusak atau dimakan binatang laut seperti *kupang* (perusak dan pembolong kayu) dan *krikip* (binatang yang menempel di kayu) (Satria, 2002). Begitu juga halnya dengan *sasi dan petuanang* di Maluku⁵ atau *awig-awig* di Lombok yang juga merupakan salah satu bentuk kearifan lokal masyarakat pesisir dalam pengelolaan sumberdaya pesisir dan sekaligus memperlihatkan sikap yang hendak selaras dengan alam. Namun sayangnya dalam pengelolaan sumberdaya pesisir tidak mendapat tempat dalam perundangan formal yang dibuat pemerintah dan nelayan tradisional terbelenggu dalam kondisi ketidak berdayaan itu (Lihat Nikijulw, 1994 dan Satria, 2002).

Ekspresi dari IK dalam setiap masyarakat lokal tentunya diungkapkan dalam berbagai cara, namun bila kita telusuri dari sekian banyak

⁵ **Praktek sasi**, yang diterapkan di kepulauan Maluku semuanya berkaitan dengan musim dan area tertentu. Dimana orang-orang kampung tidak dibolehkan untuk menangkap ikan dalam batas perairan kampung mereka; ini secara umum berarti area dimana dapat dilihat dengan mata telanjang dari darat. *Sasi* biasanya, dua bulan sebelumnya, diperkuat sebelum perayaan Natal, Tahun Baru dan hari pelantikan kepala kampung. Ini diyakini bahwa ikan akan tersedia sepenuhnya selama perayaan. Seperti di perkampungan Haruku, sasi didasarkan atas pertimbangan biologi. Masyarakat disana selalu mengetahui bahwa sebuah muara yang dekat dengan kampung mereka adalah kawasan tempat ikan bertelur bagi tipe ikan tertentu. Muara juga merupakan tempat dimana ikan kecil bersembunyi dari predator mereka. Khususnya ikan lompas tinggal di muara selama siang hari dan kelaut pada malam hari dan kembali di pagi hari. Sasi lebih efektif sepanjang tahun kecuali untuk satu hari, dimanapada hari tersebut yang ditentukan oleh kepala kampung atas dasar ukuran ikan. Masyarakat kampung dibolehkan untuk menangkap berbagai ikan yang mereka inginkan di muara. Kepala kampung memonitor penangkapan ikan untuk melihat bahwa setiap orang mendapat bahagiannya, dan sebelum matahari terbenam mereka mengumumkan untuk mengakhiri penangkapan ikan. Hari tersebut hasil penangkapan ikan cukup untuk memenuhi kebutuhan seluruh rumah tangga pedesaan untuk beberapa bulan. Ikan diproses secara tradisional dengan mengeringkan atau membakarnya. Di hari lain dalam setahun itu masyarakat/nelayan akan berjuang menangkap ikan dari laut lepas, tidak dimuara.

Petuanang adalah semacam aturan penangkapan ikan bagi nelayan dari luar kampung agar mereka dibolehkan masuk ke wilayah tersebut, jaring mereka harus sama dengan tipe yang digunakan oleh masyarakat lokal dan mereka juga diwajibkan untuk membayar sejumlah uang tertentu untuk perizinan itu (*ngase*) yang dibayarkan kepada kepala kampung yang kemudian digunakan untuk pembangunan kampung seperti jalan dan sekolah (Nikijulw, 1994).

IK yang kita ketahui ternyata benang merahya adalah upaya menjaga keseimbangan atau proses keberlanjutan, kelestarian dalam memproduksi baik yang berevolusi dan diturunkan dari generasi ke generasi berikutnya mulai dalam bentuk yang sangat sederhana seperti dalam bentuk berburu, menangkap ikan, meramu/mengumpulkan makanan sampai pada bentuk-bentuk ekspresi yang menyesuaikan pada masa sekarang.

5. BAGAIMANA "INDIGENOUS KNOWLEDGE" DIPERLAKUKAN SELAMA INI?

Peraturan perundang-undangan yang memayungi kegiatan kehutanan dewasa ini adalah Undang-Undang (UU) No.41 tahun 1999 dan Peraturan Pemerintah No.34 tahun 2002. Pasal 5 ayat 1 UU no.41/1999 menyatakan hutan berdasarkan statusnya dibedakan menjadi hutan negara dan hutan hak. Penjelasan nya bahwa hutan negara dapat berupa hutan adat, yaitu hutan negara yang pengelolaannya diserahkan kepada masyarakat hukum adat. Hutan tersebut sebelumnya disebut hutan ulayat, hutan marga,, hutan pertuanan, atau hutan sebutan lain. Penyerahan ini sepanjang adat masih ada. Hutan negara yang dikelola oleh desa dan dimanfaatkan untuk kesejahteraan desa disebut hutan desa. Hutan negara yang pemanfaatan utamanya untuk memberdayakan masyarakat di sebut hutan kemasyarakatan. Hutan kemasyarakatan lebih menekankan pada kelembagaan program sehingga hutan adat, hutan desa, dan hutan lainnya dimanfaatkan untuk pemberdayaan masyarakat (Irawanti, 2002).

Disini jelas bahwa peraturan perundang-undangan yang memayungi kegiatan kehutanan jelas merupakan sebuah ancaman terhadap posisi hukum adat ataupun terhadap masyarakat adat yang hidup didalamnya. Jelas sekali kalau undang-undang yang disusun hanya cocok untuk kondisi hutan di pulau Jawa, karena dalam pandangan rakyatnya hutan adalah milik penguasa/pemerintah. Tetapi untuk kasus hutan didaerah luar Jawa seperti Kalimantan, Irian, Sumatera, hutan adalah milik masyarakat adat, mereka tidak mengenal hutan milik negara, dan sewaktu-waktu negara membutuhkan negara akan mengambilnya. Pandangan yang begini yang sangat mengancam kelangsungan masyarakat lokal, sekaligus mengancam pengetahuan lokal mereka dalam mengelola lingkungan dan kehidupannya.

Dalam perjalanan sejarahnya, untuk kasus pengelolaan hutan, posisi hukum adat telah mengalami kerancuan, seperti dalam Undang-Undang no. 5 tahun 1967, pasal 5 ayai 1, yang jelas-jelas sebagai ancaman terhadap status hak ulayat, yang berbunyi, semua hutan dalam wilayah Republik Indonesia termasuk kekayaan alamnya dikuasai oleh negara. Jadi apa artinya masyarakat adat yang 'memiliki' tanpa 'menguasainya'?

Masyarakat hukum adat tentu boleh mengakui sebagai pemilik dari lahan hutan tetapi hak pemanfaatannya nanti berada pada pihak lain (Marzali dalam Suhendar, 2002; 108).

Pasal tersebut juga mengandung makna bahwa sewaktu-waktu di perlukan oleh negara, hak masyarakat hukum adat untuk memanfaatkan hutan ulayat dapat saja dibatalkan. Ini jelas salah satu bentuk kesewenangan-wenangan terhadap hak masyarakat lokal. Terlihat sekali betapa berkuasanya pemerintah pusat (*state*) atas masyarakat lokal, sekaligus betapa kecilnya hak masyarakat lokal yang tersisa setelah mereka bergabung dengan Negara Republik Indonesia (Marzali dalam Suhendar, 2002).

Pasal selanjutnya dalam UUPK 1967, yakni pasal 17 yang intinya menyangkut pelaksanaan masyarakat adat dan anggota-anggotanya serta hak perseorangan untuk mendapatkan manfaat hutan, baik langsung maupun tidak langsung, tidak boleh mengganggu tercapainya tujuan-tujuan yang dimaksud undang-undang ini. Ini berarti untuk **pengurusan hutan** (pasal 9, 10, 11, dan 12), **pengusahaan hutan** (pasal 13 dan 14) dan **perlindungan hutan** (pasal 15, 16, 17, dan 18), masyarakat lokal sangat terpinggirkan/terjepit posisinya. Kenapa demikian? Karena untuk mencapai tujuannya dalam undang-undang 1967 tersebut, pemerintah mengeluarkan lisensi hak pesusahaan hutan dengan maksud untuk memperoleh dan meningkatkan produksi hasil hutan guna pembangunan ekonomi nasional dan kemakmuran rakyat. Sejumlah lisensi hak pengusahaan hutan alam tropika dan hutan tanaman industri diberikan kepada perusahaan-perusahaan hutan tertentu. Disini jelas pemerintah tidak memperhitungkan sama sekali bahwa diwilayah yang sama yang diberi lisensi pengusahaan juga hidup masyarakat lokal yang hidup dari hasil hutan setempat. Inilah yang kemudian menimbulkan benturan dan proses peminggiran masyarakat lokal dan berujung di era reformasi menjadi konflik terbuka yang susah untuk diselesaikan. Bagaimana nasibnya pengelolaan hutan yang selama ini dimiliki masyarakat lokal? Jelas keseimbangan yang mereka ciptakan selama ini jadi kabur dan tergeser oleh alasan kepentingan pembangunan nasional.

Disamping itu, bagaimana pengetahuan lokal masyarakat lokal sekitar hutan secara paksa ditiadakan/dihancurkan adalah dengan berlingkup pada alasan demi "**perlindungan hutan**" dalam artian untuk mencegah dan membatasi kerusakan-kerusakan hutan dan hasil hutan oleh manusia, pemerintah membatasi ruang gerak penduduk lokal dalam membuka ladang secara rotasi di tanah ulayat mereka, karena itu dianggap merusak hutan dan hasil hutan. Akibatnya penduduk lokal yang mencoba menegakkan hukum adat/haknya di areal HPH atau HTI akan diberi sanksi hukuman pidana atau denda. Mereka dianggap mengganggu HPH dan HTI dalam memperoleh dan

meningkatkan produksi hasil hutan guna pembangunan ekonomi nasional. Ini adalah salah satu contoh betapa kuatnya kekuasaan negara atas hak masyarakat lokal sehingga pengambil alihan hakpun semakin marak dengan alasan demi kesejahteraan rakyat dan pembangunan republik ini.

Dari sudut pandang komunikasi, ini salah satu bentuk *komunikasi yang top-down*, sehingga komunikasi yang tercipta hanyalah komunikasi satu arah (vertikal) dan dalam bentuk *parsial* sehingga tidak ada upaya pemahaman secara *holistik* pada pihak yang dikenai pembangunan atau yang menerima informasi. Kiranya inilah gejala pertama yang tidak menyenangkan masyarakat lokal. Tiba-tiba kemerdekaan mereka untuk hidup dan bergerak di negeri mereka sendiri menjadi sangat terbatas. Ketidaksihinggaan batas-batas hak ulayat dan tidak adanya bukti-bukti tertulis tentang hak ulayat tersebut, membuat masing-masing pihak, masyarakat lokal, dan HTI, HPH, ingin saling meniadakan di era reformasi ini. Inilah bentuk perlakuan negara (*state*) yang sangat sewenang-wenang terhadap komunitas lokal yang selama berabad-abad telah memaknai hutan tidak hanya dari aspek ekonomi tetapi lebih dari itu, tercakup aspek religi, sosial-kultural, politis dan berlangsung lama dengan segala pengetahuan lokalnya yang bertujuan untuk menjaga keseimbangan dan kelestarian alam.

Sekalipun pada pemerintahan Reformasi (terutama pada pemerintahan presiden Habibie), sejumlah produk hukum telah dihasilkan seperti perombakan pada UUPK 1967 diganti dengan Undang-Undang No. 41/1999, sebelumnya PP No. 21 tahun 1970 diganti dengan PP No. 6 tahun 1999, sekalipun yang sangat menonjol dari produk-produk hukum ini adalah semangat otonomi daerahnya. Namun, disatu sisi status dan fungsi hukum adat dan tanah ulayat belum mendapat tempat yang berarti dan malah terkesan persoalan hukum adat dan tanah ulayat tidak jelas duduk persoalannya. Ini tentunya lebih berbahaya lagi, karena dengan semangat otonomi daerah, para perusahaan pemegang HPH dan HTI dibiarkan menyelesaikan sendiri persoalannya dengan masyarakat lokal. Sementara mereka berada disana adalah atas hasil produk hukum ditingkat nasional.

Dengan melihat bagaimana produk hukum di tingkat nasional dipakaikan untuk tingkat mikro (lokal) dan ternyata dalam pengimplementasiannya telah membawa ke arah upaya peminggiran eksistensi masyarakat lokal dengan segala atribut mereka seperti sistem pengetahuannya, sistem politiknya, ekonomi dan juga sistem sosial-kulturalnya telah membawa semakin kaburnya identitas ataupun pengetahuan lokal dalam proses pembangunan yang mengatasnamakan 'demi pertumbuhan ekonomi nasional' dan kesejahteraan bangsa. Siapakah yang sejahtera? Masyarakat lokal di tingkat *grass-root* atau hanya segelintir

orang yang dikatakan sebagai elite lokal atau elite supra lokal? Pada prinsipnya inilah gambaran bagaimana perlakuan terhadap *indigenous knowledge* dan *indigenous people* di negeri kita selama ini.

Untuk masyarakat nelayan, bagaimana perlakuan terhadap *indigenous knowledge* dan masyarakat lokal selama ini dalam proses pembangunan? Ini diawali dengan munculnya kebijakan pemerintah, masuknya teknologi baru disatu sisi, disisi lain masyarakat lokal dengan segala keterbatasannya belum siap menghadapi perubahan yang terjadi. Akibatnya benturan-benturan antara nelayan lokal dengan teknologi baru dan nelayan pendatang ternyata telah menimbulkan upaya peminggiran terhadap pengetahuan lokal yang dimiliki masyarakat setempat. Contohnya pada masyarakat pesisir di Maluku. Sebelumnya mereka dalam memenuhi kebutuhan akan pangan terutama ikan, masyarakat Maluku memiliki aturan yang dikenal dengan *Sasi*, yang merupakan salah satu bentuk sikap masyarakat pesisir yang hendak selaras dengan alam (seperti yang sudah diuraikan pada sub bab terdahulu). Namun akibat proses pembangunan, seperti program transmigrasi yang dilakukan pemerintah yakni dengan mendatangkan nelayan dari pulau lain untuk menetap di sana membuat aturan/sasi yang selama ini telah menjamin kecukupan kebutuhan mereka atas ikan jadi terancam. Bagi masyarakat pendatang, ikan selain untuk dikonsumsi juga untuk permintaan pasar. Akibatnya dengan alat tangkap yang lebih maju, kapal-kapal tangkap yang lebih besar menimbulkan eksploitasi yang besar terhadap kekayaan ikan di laut.

Sasi yang merupakan salah satu bentuk kearifan lokal dalam pengelolaan sumberdaya pesisir tidak mendapat tempat dalam perundangan formal yang dibuat pemerintah. Dengan tidak diakuinya tradisi lokal dalam perundang formal yang dibuat pemerintah, nelayan tradisional tidak akan mampu berbuat banyak atas produk perundangan yang merugikan mereka itu. Sistem kuota dalam pengelolaan sumberdaya perikanan bagi masyarakat Maluku sebagai pengakuan atas *Sasi* mereka sampai sekarang masih belum terealisasi. Berarti hingga sekarang kekayaan intelektual lokal (kearifan lokal) yang dimiliki masyarakat dalam menjaga keseimbangan dan kebutuhan mereka terhadap alam belum mendapat tempat dalam perundangan formal di negeri ini (Satria, 2002). Inilah salah satu bentuk peminggiran atau perlakuan yang tidak wajar terhadap pengetahuan lokal dalam proses pembangunan selama ini.

Begitu juga dengan kasus masuknya kapal asing, penambangan pasir yang terjadi pada masyarakat nelayan di kepulauan RIAU, tidak jelasnya sanksi yang diberikan kepada kapal asing yang melanggar wilayah perairan Indonesia, praktek *mini trawl* yang masih mengganggu nelayan

tradisional. Penghasilan nelayan tradisional menurun drastis. *Mini trawl* ini ternyata dimiliki oleh investor-investor dari luar daerah yang bersangkutan yang kehadirannya mendapat dukungan dari pemerintah setempat. Sebagaimana yang disinyalir Satria (2002), untuk kasus Pekalongan, kehadiran mini trawl disana adalah hasil kolaborasi antara Angkatan Laut dengan para pemilik kapal dari Bagan Siapi-api.

Untuk kasus penambangan pasir di kepulauan RIAU, jelas ini mematikan tempat bertelurnya ikan-ikan, dan larinya ikan ke wilayah lain. Bahkan di kepulauan Karimun nelayan mengaku kehilangan 50% penghasilannya akibat penambangan pasir yang dilakukan di *fishing ground* mereka. Namun mereka tidak mampu bersuara untuk mempengaruhi kebijakan Pemda agar kepentingan mereka dilindungi. Pada hal mereka tidak ada pilihan lain selain melaut. Artinya dalam kondisi apapun nelayan akan tetap melaut meski hasilnya semakin menurun, karena itulah satu-satunya mata pencarian mereka (Satria, 2002; 25). Disini kelihatan, betapa untuk mendapatkan PAD yang besar, pemda setempat dengan dalih menunjang program pembangunan telah melakukan upaya-upaya peminggiran terhadap kekayaan intelektual lokal (pengetahuan lokal) masyarakat setempat. Jadi di era reformasipun upaya melindungi pengetahuan lokal yang dimiliki masyarakat lokal masih belum terwujud.

6. PERSOALAN DAN HARAPAN KE DEPAN

Sebetulnya persoalan peminggiran atau pengabaian terhadap pengetahuan lokal dalam proses pembangunan adalah dikarenakan adanya pandangan yang mengangap bahwa sesuatu yang modern itu adalah yang berasal dari Barat, yang berbaur lokal adalah sesuatu yang kuno dan ketinggalan zaman dan itu harus diganti atau disingkirkan. Padahal ilmu pengetahuan dalam bentuk yang sekarang ini adalah suatu gejala kebudayaan Barat. (hakikatnya perwujudan keajegan kebudayaan Barat) dan itu mengandung pretensi bersifat universal (Ufford, *et all*, 1989).

Sadar akan pertunya menilik pada pengetahuan lokal, sekarang ini, ada upaya-upaya dari berbagai pihak di Indonesia untuk mengubah cara pandang dalam upaya pengelolaan hutan agar kembali kepada bentuk pengelolaan yang berbasis masyarakat lokal, namun ditingkat praksisnya masih ditemukan sejumlah kendala atau persoalan-persoalan yang tentunya akan menghambat upaya penggunaan pengetahuan lokal /masyarakat lokal dalam pengelolaan sumberdaya hutan. Menurut Soetarto, dalam Suhendar (2002; 172) persoalan yang dihadapi dalam upaya perubahan cara pandang dari penguasaan hutan dalam bentuk *private property* ke *local community property based for forestry* management adalah persoalan struktural yaitu :

1. Akumulasi pengetahuan, kebiasaan, dan pengalaman aparatur pemerintah di lingkungan Dephut yang masih terbiasa dengan cara pandang *state property* dan *private property*. Akibatnya terbentuklah sikap resisten terhadap upaya mendorong keberpihakan pada pengelolaan hutan berbasis masyarakat komunal/lokal.
2. Pemerintah tidak mempunyai informasi yang akurat dan lengkap mengenai kondisi sumber daya lahan dan lingkungan sekitarnya, termasuk mengenai keberadaan komunitas lokal serta bagaimana teknologi lokal (*Indigenous knowledge*) mereka dikembangkan di masa lalu yang sesungguhnya memiliki keunggulan tersendiri dalam pengelolaan hutan.
3. Pemerintah belum mempunyai ukuran yang akurat untuk mengevaluasi kinerja HPH yang selama ini hanya melingkupi sebatas teknis administrasi saja sehingga tidak menggambarkan fakta secara holistik dan implikasi sosial apa saja yang terjadi di lapangan.

Disamping ke tiga aspek di atas, nampaknya yang menjadi pokok persoalannya adalah belum adanya komitmen politik pemerintah untuk memposisikan pengelolaan hutan dengan melibatkan masyarakat lokal atau yang dikelan pengelolaan yang berbasis masyarakat lokal (Soetarto, dalam Suhendar, 2002: 173).

Persoalan lain yang dihadapi dalam upaya memberikan perhatian yang sesungguhnya pada pengetahuan lokal adalah sifatnya yang berskala mikro, spesifik kultural, lokalisasi geografis dan tidak meliputi ekosistem regional (Sillitoe, 1998). Sehingga membutuhkan penanganan yang berbeda di tiap wilayah yang dikenai pembangunan. Mungkin disinilah dibutuhkan peran serta/peluang ilmuwan sosial (antropolog, sosiolog dan ahli lingkungan) untuk memberikan masukan bagaimana sesungguhnya suatu masyarakat/komunitas dalam merespon pembangunan dan bagaimana melibatkan mereka dalam proses dimaksud.

Untuk kedepannya bagaimana IK dapat berperan dan tidak terpinggirkan seperti selamaini dan bagaimana mereka dihargai sebagai suatu kekayaan intelektual yang telah berkontribusi dalam memelihara keseimbangan dan kelestarian dengan masyarakat pendukungnya, tentunya tertumpang harapan untuk kedepannya (*repositis*) antara lain sebagai berikut :

1. Dalam penyusunan suatu produk hukum, baik itu bagi masyarakat yang berada dilingkungan hutan, masyarakat nelayan, masyarakat padi sawah ataupun masyarakat perkebunan (terutama perkebunan rakyat),

hendaknya harus dipertegas bagaimana kedudukan masyarakat hukum adat, hak ulayat dimata *state*.

2. Harus diingat, dalam pelaksanaan program pembangunan, atas nama apapun, penggeneralisasian perlakuan, kebijakan dan pemahaman hendaknya dihindari. Indonesia sebagai negara kepulauan yang sangat pluralistik jelas memiliki *specific cultural, social, dan specific region* dan sekaligus memiliki *specific knowledge*. Fenomena ini jelas membutuhkan pemahaman dan perlakuan yang berbeda.
3. Dalam rangka pengelolaan hutan alam secara lestari, hukum adat dan hak ulayat perlu diakomodasikan ke dalam sistem hukum dan peraturan nasional tentang pengelolaan hutan (Marzali dalam Suhendar, 2002).
4. Kiranya perlu penetapan batas-batas wilayah yang jelas, sehingga hak atas lahan bagi masyarakat lokal tidak tumpang tindih dengan hak yang dimiliki perusahaan/area konsensi hutan produksi.

Harus diakui bahwa disetiap masyarakat selalu ada napas kehidupan yang dikembangkan melalui berbagai *'trial and error'* untuk menjalankan masyarakat dengan berbagai sistem-sistem yang bekerja di dalamnya. Seperti yang diungkapkan Zakaria dan Fauzi (2001), ketika sistem lokal yang adaptif di intervensi oleh sistem luar, maka akan terjadi kelumpuhan seluruh sistem. Seperti yang terjadi pada tiga dekade belakangan ini, dimana pembangunan yang bersifat *'top-down'*, memaksa, dan mengabaikan realitas sosial budaya lokal telah menyebabkan membusuknya sistem-sistem pengetahuan lokal. Masyarakat tercabut dari akar sosial, budaya, ekonomi dan politik lokal. Masyarakat berubah sebagai pengikut sistem-sistem eksternal yang dipaksakan. Otoritas lokal telah dirampas sehingga tanggung jawab lokal jadi hilang. Yang lebih terasa lagi kapasitas lokal dikikis habis dan digantikan dengan pendekatan-pendekatan paternalistik dan perintah.

Sebetulnya, sikap terhadap kebudayaan tradisional yang demikian sesungguhnya sangat bertentangan dengan proses pembangunan di Indonesia. Tetapi kenapa keadaan ini terjadi? Bagi Dove (1985), pandangan yang keliru terhadap kebudayaan tradisional, karena tidak adanya perencanaan pembangunan yang didasarkan pada evaluasi empiris, baik mengenai perencanaan itu sendiri maupun mengenai kebudayaan tradisional dimana rencana-rencana itu diterapkan.

Sejalan dengan berubahnya fokus pembangunan dari intervensi *top-down* ke perspektif partisipasi *"akar rumput"*, suatu revolusi juga telah terjadi pada antropologi. Fokus baru bagi *'revolusi'* (Sillitoe, 1998) adalah

muncul dalam konteks yang lebih luas yakni dengan pendekatan partisipatori yang baru pada pembangunan. Tantangan dan kesempatan bagi antropologi dalam pembangunan, disikapi dengan mengarahkan perhitungannya pada perkembangan penelitian atau penyelidikan. Bahkan dikatakan bahwa waktu telah datang bagi antropologi, dengan meningkatnya permintaan untuk *skill* dan pemahamannya dalam pembangunan. Pengakuan di luar antropologi juga meningkat, diyakini bahwa masyarakat lain memiliki ilmu pengetahuan sendiri yang efektif dan menggunakan sumberdaya secara praktis. Untuk membantu mereka, kita membutuhkan untuk memahami sesuatu tentang pengetahuan mereka dan sistem manajemennya (Sillitoe, 1998).

Salah satu perbedaan antara penelitian antropologi dengan *indigenous knowledge* adalah terletak pada penekanannya. Tujuannya adalah untuk memperkenalkan perspektif informasi lokal ke dalam pembangunan—untuk memperkenalkan sebuah penghargaan atau pengakuan pada struktur kekuatan *indigenous* dan teknologi. Dalam beberapa hal itu diperkenalkan ke dalam pembangunan lebih eksplisit dalam perspektif antropologi.

Ada dua garis pemisah bagi evolusi *perspektif indigenous knowledge* yang memiliki kebebasan yang tinggi. Pertama, adalah dari segi akademik dan kedua, adalah fokus pembangunan. Dalam akademik, studi tentang isu-isu ini meliputi 4 atau 5 dekade kejadian masa lalu, dan dalam dua wilayah yang besar: yakni *ethnoscience*, dan *human ecology*. Sedangkan dalam pembangunan hal itu telah dimunculkan melalui dua pendekatan yang luas: yakni '*farming system*' dan '*pembangunan partisipatif*'

Dalam pandangan Sillitoe (1998), evolusi perspektif *indigenous knowledge* tersebut merupakan perubahan dalam lautan paradigma yang mengkonsepsikan struktur pembangunan, dalam artian modernisasi, model transfer teknologi klasik yang dikaitkan dengan hak politik dan ketergantungan, dan model informasi Marxist yang dikaitkan dengan sisi politik. *Indigenous knowledge* adalah segaris dengan sisi yang kedua.

Hal yang baru, paradigma yang lebih terfokus pada '*masa mengambang*' atau '*masyarakat akar rumput*' yang saat ini memiliki kepentingan untuk menentang perspektif '*top-down*.' Sekarang ini adalah pasar bebas, yang memperkenalkan kekuatan dan pengutuk intervensi negara, dan *neo-populist* yang menjelaskan partisipasi dan pemberdayaan (Biot et al, 1995 dalam Sillitoe, 1998). Keduanya lebih banyak kepercayaannya pada perspektif lokal. Juga dikatakan bahwa penelitian *indigenous knowledge* telah disusun secara eksplisit untuk menciptakan

hubungan antara memahami masyarakat lokal dengan pelaksana pembangunan, khususnya dalam sumberdaya alam dan sektor kesehatan.

Tujuannya adalah untuk berkontribusi dalam jangka panjang pada perubahan positif yang memperkenalkan kelayakan kultural dan keberlanjutan adaptasi lingkungan yang dapat diterima masyarakat, sebagaimana meningkatnya eksploitasi mereka atas sumberdaya komersial. Mengabaikan kebutuhan lokal dan opini mereka akan mengarah pada ketegangan dan resistensi dan mungkin *collaps* apabila intervensi dan proyek tetap dilaksanakan.

7. PENUTUP

Dari uraian di atas dapat di kemukakan bahwa baik dalam masyarakat lokal disekitar hutan, masyarakat nelayan maupun masyarakat/petani padi sawah dan perkebunan ternyata dalam proses pembangunan selama ini, selalu menggunakan pendekatan 'top-down', dimana bagi masyarakat lokal (pedesaan) pembangunan berarti masuknya teknologi atau terjadinya transfer ilmu pengetahuan ke dalam kebudayaan mereka. Suka atau tidak suka, mendatangkan keberuntungan atau sebaliknya mereka diminta untuk mengadopsi teknologi yang diperkenalkan.

Bahkan dalam perspektif pembangunan selama ini masyarakat lokal hanya dianggap sebagai objek dan pembangunan dilakukan oleh 'outsider' dan tidak melibatkan 'insider' atau masyarakat lokal. Akibatnya fenomena ini sering menjadi penyebab kegagalan pembangunan selama ini.

Dalam perspektif komunikasi, fungsi komunikasi sosial, yang selama ini seharusnya dipahami oleh pengambil kebijakan dan pelaksana pembangunan ditingkat lokal, masih dalam bentuk *top-down*, satu arah dan bersifat vertikal, sehingga tidak ada upaya untuk mengetahui kondisi-kondisi internal yang dimiliki masyarakat lokal. Sebagaimana yang dikemukakan Beltran (1970 dalam Rogers, 1985), bahwa paradigma yang dianut adalah 'komunikasi selalu melayani inovasi dan pembangunan'.

Ini merupakan kesalahan metodologis. Para ahli yang melakukan pembaharuan, hendaknya menggunakan metode yang mendorong dialog dan resiprositas (hubungan timbal balik) dengan memeluk ideologi kesederajatan manusia, penghapusan *privilege*, dan bentuk-bentuk kepemimpinan yang *non-elitis* (Freire, 1984; xi). Inilah yang selama ini tidak dipahami dalam proses pembangunan di Indonesia. Artinya, selama ini *indigenous knowledge* selalu berada dalam kontestasi dengan pengetahuan ilmiah sehingga menjadi "knowledge in making". Dengan demikian perlu di

buka ruang dialog diantara keduanya agar mampu memberikan pemahaman yang lebih komprehensif dalam menunjang proses pembangunan.

Dalam perspektif ilmu sosial, ada hal yang terpinggirkan selama ini dalam proses pembangunan, bahkan mereka cenderung dimusnahkan karena dianggap kuno, terbelakang dan penghalang pembangunan yaitu pengetahuan lokal (*indigenous knowledge*) yang mencakup aspek ekonomi, politik, lingkungan dan sistem kepercayaan yang ternyata dalam keseharian masyarakat lokal adalah merupakan sebuah alternatif dalam pengelolaan sumberdaya alam yang berkelanjutan yang didapat dari pengalaman keseharian dalam menjaga kelangsungan hidup dan keseimbangan dan keselarasan mereka dengan alam sekitarnya. dan diturunkan secara *oral transmission*. Paradigma pembangunan harus berubah, dalam artian pembangunan yang dilaksanakan haruslah dipandang dan disesuaikan, dengan kepentingan dan kebutuhan masyarakat lokal. Alat untuk itu adalah dengan memperhatikan atau menggunakan 'perspektif *indigenous knowledge*'.

Oleh karenanya, peran ilmuwan sosial dalam proses pembangunan harus mendapat tempat dan mulai dirasakan penting, juga perlu untuk dipikirkan yang selama ini selalu dipinggirkan oleh *natural science*. Keinginan untuk mereposisi diri, bagi ilmuwan sosial, untuk dekade terakhir ini sudah dirintis oleh Sillitoe (1998), bahkan ia menyebutnya sebagai sebuah revolusi telah terjadi. Namun terobosan yang dilakukan Sillitoe ini selain mendapat sambutan yang positif (hangat) juga mendapat tanggapan yang dingin seperti tanggapan dari Brokensha, (1980), yang mengatakan bahwa studi yang dimaksud Sillitoe sudah dibuat oleh beberapa studi pendahuluan sekitar tahun 1950-an dan 1960-an. Jadi baginya, ini bukanlah sesuatu hal yang baru lagi dalam diskursus antropologi.

Begitu juga kritikan dari Cleveland (1994) yang mengatakan sebagian besar setuju dengan dengan pernyataan Sillitoe, untuk meningkatkan komunikasi diantara ilmuwan alam, sosial dan masyarakat lokal, namun disayangkan dalam penilaiannya tidak ada konsensus untuk cara yang terbaik ke depannya.

Terakhir, sekalipun penelitian tentang *indigenous knowledge* dianggap sebagai sebuah solusi dalam menjembatani persoalan-persoalan yang dihadapi dalam proses pembangunan, akan tetapi sebagai sebuah penelitian, *indigenous knowledge* memiliki keterbatasannya, yakni berskala kecil, spesifik kultural, dan lokalisasi geografis dan tidak melibatkan atau tidak meliputi ekosistem regional (Sillitoe, 1998).

8. BIBLIOGRAFI

- Adimiharja, K. (2001). Kearifan Lokal Masyarakat Adat Mengelola Sumber Agraria. *Jurnal Analisis Sosial*, Vol:6 No: 2, Juli 2002.
- Davis, Michael, (1998). *Biological Diversity and Indigenous Knowledge, Information and Research Services*, Department of the Parliamentary Library, Canberra, 29 June 1998.
- Dove, M. (Penyunting). (1985). *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia Dalam Modernisasi*. Yayasan Obor, Jakarta.
- Freire, Paulo. (1984). *Pendidikan Sebagai Praktek Pembebasan*, PT. Gramedia, Jakarta.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge; Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Book Inc. New York.
- Irawati, S . et . al (2002). *Kajian Pematapan Kearifan Lokal dalam Peningkatan Produktifitas Sumberdaya Hutan*. Puslitbang Sosial, Budaya Kehutanan dan Ekonomi Kehutanan. Badan Litbang Kehutanan, tt
- Lubis, Akhyar, (2003). *Setelah Kebenaran Dan Kepastian Dihancurkan; Masih Adakah Tempat Berpijak Bagi Ilmuan*. Akademia, Bogor.
- Mulyana, Deddy. (2001), *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. PT. Remaja Rosdakarya, Bandung.
- Nikijuluw, Victor P. H, (1994). *Indigenous Fisheries Resource Management in the Maluku Islands*, www.nuffic.nl/ciran/ik dm.
- Poespoprodjo, (1987). *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*. Remaja Karya, Bandung.
- Rogers, Everett, (ed). (1985), *Komunikasi Dan Pembangunan*. LP3ES, Jakarta.
- Satria, A. (2002), *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*, Pustaka Cidesindo, Jakarta.
- Sillitoe, P, (1998). *The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology*. JSTOR.
- Suhendar, Endang, et all (ed). (2002), *Menuju Keadilan Agrana*. AKATIGA, Bandung.
- Tjondronegoro, S.M.P. (1999). *Keping-keping sosiologi Dan Pedesaan*. Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Depdiknas, Jakarta.
- Ufford, Philip Quarles, et all. (Ed). (1989), *Tendensi Dan Tradisi Dalam Sosiologi Pembangunan*. PT. Gramedia, Jakarta.
- Zakana, R.Y. dan Fauzi, N. ((2001). *Pembaharuan desa dan Agrana dalam Konteks Otonomi Daerah*. *Jurnal Analisis Sosial*, Vol 6 No: 2 Juli 2001.