

“Laggai” versus “Nagari”: **Contentious Politics of Mentawai Young Generation**

Dwi Setyowati*

Abstract

This paper explores how the project of modernity in Mentawai has been creating the relation of suspicions not only between indigenous community and the encounters due to their social, cultural and religious differences, but also between members of each community. Focusing on young generation of Mentawai who fully adopts the “new values” brought by encounters (Minangkabau) in order to reach their perception of modernity, this paper shows that the process of being modern means embracing the new identity; Minangkabau. The research started with literature review to see the “norms” of social, cultural and religious contestation and followed by field study mainly in Muara Siberut Region held in September 26th to August 3rd 2012 to observe the “practices” of such contestation in the everyday-life politic context.

Decentralization or regional autonomy policy in 1998 creates political opportunity for local people to struggle for their own identity and most of all, for their own prosperity. Unfortunately for Mentawai, regional autonomy hasn't change anything. This paper assesses contentious politics (Tilly 2004; Tarrow 2008) of Mentawai people and presents alternative set of actions taken by younger generation of local indigenes. It describes the classic agenda of contentious politics; social change, opportunity structures, organizational bases, framing and repertoires.

This paper concludes that politics of contention has taken place in various dimensions with various repertoires, mostly in each community itself rather than between local people and encounters. At the same time, it reports that the contention for younger generation means, contradictory to their predecessors, ‘development’ and ‘modernity’ from the mainstream point of view. Thus contentious politics, rather than between ‘we’ and ‘them’, has taken place in themselves; an intra-contentious one.

Keywords: contentious politics, social movement, Mentawai

* Postgraduate Student (S2), Politics and Government, Gadjah Mada University.

“Laggai” versus “Nagari”: Perlawanan Generasi Muda Mentawai

Untuk mengidentifikasi gerakan perlawanan secara teoretis, terlebih dahulu kita perlu mempelajari dasar-dasar pemaknaan dari gerakan sosial itu sendiri. Park dan Burgess¹ telah menulis tentang perilaku kolektif (*collective behavior*). Sekelompok orang tidak lantas bisa dikategorikan sebagai masyarakat. Namun, ketika ada sekelompok orang bersama-sama di mana tiap-tiap individu saling menyadari kehadiran yang lain dan saling mempengaruhi, maka perilaku mereka dapat disebut sosial dan kolektif. Adanya kesadaran (*consciousness*) resiprokal inilah yang membedakan perilaku kolektif dengan sekadar segerombolan orang. Perilaku kolektif dengan demikian adalah perilaku individu-individu di bawah pengaruh impuls-impuls yang umum dan kolektif. Impuls tersebut adalah resultan dari interaksi sosial. Gustave LeBon² menyatakan bahwa gerakan massa (*mass movements*) selalu menandai berakhirnya rezim lama dan dimulainya rezim baru. Ketika struktur peradaban membusuk, pastilah muncul gerakan massa. Namun di sisi lain, tiap pemimpin gerakan-gerakan religius dan politik mampu menguatkan gerakan dengan menginspirasi “*crowds*” dengan sentimen-sentimen fanatisme yang menghasilkan orang-orang yang bahagia dalam penyembahan (*worship*) dan kepatuhan (*obedience*) dan bahkan siap berkorban demi idola mereka. “*Crowds*” dalam kacamata LeBon dengan demikian bukanlah muncul karena tidak disengaja atau karena eksitasi semata tetapi karena ikatan loyalitas mereka terhadap orde yang lama telah dirusak oleh destruksi keyakinan-keyakinan religius, politik dan sosial yang menjadi akar peradaban kita.

Pembedaan utama antara “*crowd*” dan “*public*” bukan terletak pada jumlah atau cara-cara komunikasi tetapi pada bentuk dan efek dari interaksi yang terjadi. Pada “*public*”, interaksi terjadi dalam bentuk diskusi. Individu-individu saling berinteraksi secara kritis dengan mengedepankan isu-isu dan membentuk kelompok-kelompok. Opini-opini muncul, berseteru, memodifikasi dan memoderasi satu sama lain. Sementara pada “*crowd*”, tidak terjadi diskusi dan oleh karena itu tidak ada refleksi. Yang terjadi adalah tindakan impulsif kolektif yang menggerakkan semua anggota. LeBon³ mengatakan bahwa “*crowds bertindak secara impulsif dan menjadi budak bagi impuls-impulsnya*”.

Dalam dunia yang diwarnai dahsyatnya perubahan dan guncangan-guncangan sosial, dinamika gerakan dan kontra-gerakan tidak terhindarkan dalam kehidupan sehari-hari. Kemunculan gerakan sosial, menurut Vander Zanden⁴, tidak serta merta menginisiasi perubahan sosial. Gerakan sosial bahkan bisa menstimulasi munculnya gerakan-gerakan yang tidak menginginkan perubahan dan oleh karenanya perjuangan suatu gerakan sosial membutuhkan waktu yang lama. Di mana ada gerakan sosial, di sana muncul juga kontra-gerakan (*countermovement*) yang kemudian mempengaruhi kecepatan, tingkatan dan sifat-sifat perubahan sosial. Adapun kriteria sebuah gerakan sosial adalah sebagai berikut. Pertama, gerakan sosial bertujuan membuat perubahan-perubahan fundamental dalam tatanan sosial. Kedua, gerakan sosial memiliki kesadaran atas identitas kelompok dan solidaritas yang beriringan dengan kesadaran atas sentimen dan tujuan bersama. Adanya rasa “*we-feeling*” di antara anggota-anggota gerakan. Ketiga, gerakan sosial memiliki sebuah ideologi. Keempat, walaupun umumnya dibentuk secara formal, gerakan sosial banyak juga berwajah kelompok

¹ R.E. Park & E.W. Burgess, “Collective Behavior” dalam Louis E. Genevie (Ed.), *Collective Behavior and Social Movement*, Illinois: Peacock Publisher, 1978, hal. 21-22.

² *Ibid.*, hal. 23-24.

³ *Ibid.*, hal. 24.

⁴ J. W. Vander Zanden, “Resistance and Social Movements” dalam Louis Genevie (Ed.), *Op.Cit.*, hal. 137-138.

yang kurang terorganisasi. Kelima, gerakan sosial tidak berumur pendek, berdurasi dan beresistensi.⁵

Gerakan sosial di banyak negara telah menjadi sarana yang efektif bagi para “*political outsiders*” untuk menyuarakan pendapat dan kepentingan mereka. Dalam konsepsi Charles Tilly⁶ gerakan sosial merupakan sebetulnya tantangan yang berkesinambungan terhadap kuasa yang dominan dengan melibatkan interaksi yang ajeg di antara para penantang, kepentingan yang mereka perjuangkan serta publik secara luas. Tilly, sejalan dengan pemikiran teoretik LeBon yang disinggung di awal, melihat gerakan sosial dan bentuk-bentuk gerakan populer berbasis massa kerap memainkan peran besar dalam pergantian rezim, khususnya peralihan dari rezim otoriter menjadi pemerintahan yang demokratis. Mobilisasi dari bawah (*bottom-up mobilization*) kerap memainkan peran menentukan dalam proses transisi.

Politik perseteruan (*contentious politics*) secara sederhana diartikan sebagai interaksi kolektif yang bersifat episodik dan publik. *Contentious politics* (selanjutnya disebut politik perseteruan) tidak terlepas dari perubahan-perubahan sosial. Kajian politik perseteruan juga terus melibatkan berbagai konsepsi yang memiliki kemiripan namun berbeda: protes, aksi kolektif, konflik politik dan gerakan-gerakan sosial. Tilly mengungkapkan bahwa kajian politik perseteruan oleh karenanya selalu berkembang.⁷ Ia mencatat beberapa hal mengenai perkembangan tersebut. Pertama, adanya sejumlah variasi dan perubahan-perubahan pada strategi aktor dan konsekuensi-konsekuensi dari perubahan strategi tersebut. Kedua, transformasi konteks dan konsekuensi politik yang memakan waktu lebih panjang (*longer-term transformation of political context and consequences*). Ketiga, tantangan membumikan perseteruan tersebut dalam situasi-situasi lokal. Terlepas dari berbagai perubahan yang terus menyempurnakan teori politik perseteruan, ada beberapa agenda gerakan sosial yang klasik yang menjadi “pakem” dalam kajian ini yaitu perubahan sosial, struktur peluang dan ancaman politik (*political opportunity and threat*), dasar-dasar organisasional, proses *framing* dan *repertoires*.

Teori politik perseteruan yang dikembangkan Tilly, memang menantang para sejarawan, sosiolog dan peneliti politik untuk mengintegrasikan secara penuh politik perseteruan dengan kajian rejim politik dan perubahan rejim. Tilly juga menekankan pada adanya mekanisme dan proses relasional. Menurutnya, “*what matters in history are not structures but interactions, in particular; contentious interactions*”.

Realisme relasional (*relational realism*) adalah doktrin yang menyatakan bahwa transaksi-transaksi, interaksi, ikatan-ikatan sosial dan percakapan membentuk hal inti dari kehidupan sosial. Proses politik secara umum tidak lain adalah perkembangan sejarah dari beragam mode interaksi perseteruan. Jalan panjang perseteruan dapat dipilah-pilah menjadi episode, *performances* dan *repertoires*. Di sini terlihat Tilly menggunakan metafora teatral untuk menggambarkan sebuah proses politik.

Lalu apa yang dimaksud Tilly dengan *repertoire*: “*claim-making routines that apply to the same claimant-object pairs; bosses-workers, peasants-landlords, rival national factions, many more*”. Upaya menuntut (*claim-making*) ibarat sebuah pertunjukan musik jazz dan *commedia dell'art*, dinamis, bukan seperti ritual membaca sebuah naskah. Bagai trio jazz atau kelompok teater berimprovisasi, orang-orang yang terlibat dalam politik perseteruan umumnya memiliki beragam lagu atau naskah yang akan dimainkan, dalam jumlah yang

⁵ *Ibid.*, hal. 138-139.

⁶ Sebagaimana dikutip E. Canel, “New Social Movement Theory and Resource Mobilization Theory: The Need for Integration”, M. Kauffman dan H.D. Alfonso (Eds.), *Community Power and Grassroots Democracy: The Transformation of Social Life*, Zed Book: 1997.

⁷ Sidney Tarrow, “Charles Tilly and the Practice of Contentious Politics”, *Social Movement Studies*, Vol. 7, No. 3, December 2008, hal. 225-246.

terbatas. Dalam lingkup itulah para pemain kemudian memilih naskah atau lagu mana yang akan dimainkan saat ini dan bagaimana urutannya.

Adanya variasi dalam *repertoires* dapat terjadi karena tiga hal. Pertama, rejim mengizinkan satu bentuk performance dan melarang bentuk yang lain atau mentoleransinya; aktor-aktor yang dihambat untuk beberapa penampilan akhirnya memilih bentuk *performance* yang lain dan berinovasi di antara keduanya. Kedua, sejarah perlawanan menghambat pilihan-pilihan aktor. Ketiga, perubahan pada struktur peluang politik yang bisa mendukung satu aktor namun melemahkan aktor yang lain.

Perubahan-perubahan pada *performance* perseteruan terjadi secara tambal sulam sebagai konsekuensi dari pengalaman dan hambatan-hambatan eksternal yang mengakumulasi, bukan sebagai hasil dari peristiwa besar (*Great Event*). Rentang *performances* membentuk dan membentuk ulang rejim dengan melecut fasilitasi atau represi, membentuk atau memutus aliansi antara para penuntut dengan aktor-aktor lain, dengan menyukseskan atau menggagalkan upaya tuntutan langsung terhadap perubahan rejim.

Tilly mengungkap bahwa analisis politik perseteruan akan selalu dihadapi pada pilihan-pilihan yang saling berseteru: pertama, bagian mana dari proses politik yang akan diambil untuk deskripsi dan eksplanasi, kedua, konseptualisasi dan ekspansi apakah yang ditawarkan.⁸ Ia mencatat adanya variasi dan perubahan pada strategi aktor dan konsekuensi dari strategi-strategi itu, transformasi panjang konteks politik dan konsekuensinya, membumikan perseteruan pada aras lokal, kerangka eksplanasi yang sangat umum, mekanisme kausal tetapi yang memunculkan efek serupa dalam berbagai kondisi politik, penjelasan dengan memasukkan episode-episode *setting* lokal dan regional.

Tung Vu memaknai politik perseteruan sebagai politik yang tidak terinstitusionalisasikan yang melibatkan non-elit, kontestasi kekuasaan atau kewenangan.⁹ Politik perseteruan digunakan sebagai kerangka teoretis mengingat gerakan perempuan yang merupakan proses-proses aktivisme yang sangat tidak stabil dan tidak terstruktur. Adapun teori gerakan sosial untuk mengkerangkai bahasan tentang gerakan perempuan dalam tulisan ini, meminjam pemikiran Chantal Mouffe tentang gerakan sosial baru. Wacana demokrasi, dalam perspektif Mouffe, mempersoalkan semua bentuk ketidaksetaraan dan subordinasi. Gerakan sosial baru, oleh karenanya, dapat juga disebut sebagai perjuangan demokrasi baru karena gerakan-gerakan tersebut merupakan perpanjangan tangan revolusi demokrasi terhadap bentuk-bentuk subordinasi baru. Demokrasi merupakan gagasan yang paling subversif karena menyela semua wacana dan praktik subordinasi yang ada.¹⁰

Desentralisasi: Membuka Struktur Peluang?

*“People around the world are demanding greater self-determination and influence in the decisions of their government... Some 95 percents of democracies... are devolving political, fiscal, and administrative powers to subnational government..”*¹¹

⁸ Charles Tilly, “Contentious Choices”, *Theory and Society*, Vol. 33, No. 3/4, Special Issue: *Current Routes to the Study of Contentious Politics and Social Change* (Jun-Aug 2004), hal. 478-481.

⁹ Dikutip oleh Meredith L. Weiss, “Civil Society and Close Approximation Thereof” dalam Erik Martinez Kuhonta, Dan Slater, Tuong Vu (Eds.), *Southeast Asia in Political Science: Theory, Region and Qualitative Analysis*, California: Stanford University Press, 2008, hal. 145-147.

¹⁰ Melani Budianta, “Tragedi yang Menuai Berkah: Munculnya Aktivisme Perempuan dalam masa Reformasi” dalam Ariel Heryanto dan Simit K. Mandal (Eds.), *Menggugat Otoriterisme di Asia Tenggara: Perbandingan dan Pertautan antara Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2004, hal. 293-294.

¹¹ World Development Report 1999/2000, “Decentralization: Rethinking Government”, hal. 119, dikutip dalam Tri Ratnawati, *Potret Pemerintahan Lokal di Indonesia di Masa Perubahan: Otonomi Daerah tahun 2000-2005*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 2.

Sekitar 95% negara demokrasi melakukan devolusi politik, fiskal dan kekuasaan administratif ke pemerintah lokal. Popularitas desentralisasi sering dikaitkan dengan keluwesan atau fleksibilitasnya, penghargaan terhadap keragaman dan keunikan setiap daerah dan kaitannya dengan pemberdayaan masyarakat lokal dan demokrasi. Pengalaman di banyak negara menunjukkan suatu kecenderungan, penerapan kebijakan desentralisasi lebih banyak disebabkan oleh suatu keterpaksaan atau suatu keharusan politik, misalnya untuk mengakomodasi tuntutan-tuntutan gerakan separatisme, dibandingkan karena suatu rezim ingin berusaha sungguh-sungguh memberdayakan masyarakat di tingkat lokal.¹²

Lahirnya kebijakan tentang otonomi daerah yang tertuang dalam UU No. 22 dan No. 25 Tahun 1999 merupakan buah reformasi yang dipicu oleh tiga jenis ketegangan. Pertama, ketegangan antaran Pemerintah Pusat dan Daerah. Kedua, ketegangan antara eksekutif dan legislatif. Ketiga, ketegangan antara rakyat dan negara. Ketegangan tersebut terjadi akibat pemerintahan hypercentralistic yang dijalankan oleh Orde Baru yang menekankan pembangunan ekonomi di atas demokrasi, kedaulatan rakyat dan hak asasi manusia. Pemerintahan hypercentralistic dijalankan dalam rangka mempertahankan kepatuhan daerah terhadap pusat.¹³

Tak ada persoalan pemerintah di Indonesia yang implementasinya memiliki intensitas kesulitan setinggi desentralisasi politik di Indonesia. Tak ada yang seperti buah simalakama bagi rakyat, sebagaimana desentralisasi di Indonesia: dengan kekuasaan terpusat di Jakarta, pemerintah dan rakyat daerah tidak punya ruang gerak karena semua serba ditentukan dari atas. Dengan kekuasaan disebarkan secara lekas pada daerah-daerah, pemerintah daerah kebanjiran kekuasaan namun tetap saja rakyat daerah tak mempunyai kekuasaan berarti, malah dalam banyak kasus, rakyat semakin didekatkan pada penindasnya akibat negara di tingkat lokal yang menguat tiba-tiba.¹⁴

Problematika otonomi daerah di Indonesia hingga saat ini tetap mencerminkan betapa beratnya ambisi sejarah yang harus dipikul bangsa ini. Entitas yang kita klaim sebagai “bangsa Indonesia” ini ditegakkan di atas topangan ratusan suku yang secara sosiologis seringkali memenuhi prasyarat untuk memiliki rasa-diri sebagai “bangsa”. “Bangsa Indonesia” tidak lain adalah sebuah tempayan raksasa penampung kesejatan berbagai bangsa yang coba diserap sebagai sebuah elan bangsa baru.¹⁵ Namun “menjadi Indonesia” kemudian terbukti merupakan pilihan sejarah yang sangat ambisius. Proyek nasionalisme Indonesia pasca kemerdekaan berjalan dengan pasang surut, dengan diwarnai persoalan-persoalan ketimpangan antar daerah, dominasi etnis Jawa, hingga pemaksaan persatuan dengan nuansa kekerasan di masa Orde Baru.

Unit analisa dari konsep otonomi seperti yang dianut oleh UU No. 22 Tahun 1999 adalah daerah, bukan desa. Padahal, sebagai unit pemerintahan terendah dan tertua, desa relatif lebih independen dibandingkan dengan daerah. Pengalihan unit analisa ini secara akademik membawa risiko “kesalahan logika” (logical fallacy) sehingga sangat mungkin terjadinya reduksi penjelasan atau simplifikasi permasalahan yang berujung pada tidak akuratnya penjelasan yang dikemukakan.¹⁶

¹² Mac Turner dan David Hulme, *Governance, Administration and Development*, London: MacMillan Press Ltd., 1997, hal. 151, dikutip dalam Tri Ratnawati, *Op. Cit.*, hal. 2.

¹³ John Bamba, “Menggugat Hak-hak Masyarakat Adat dalam UU Otonomi Daerah” dalam M. Zaki Mubarak, et.al (Eds), *Blue Print Otonomi Daerah Indonesia*, Jakarta: Yayasan Harkat Bangsa, 2006, hal. 363-364.

¹⁴ Abdul Gaffar Karim, “Bangunan Goyah di Atas Fondasi Bermasalah: Otonomi Daerah di Indonesia” dalam Abdul Gaffar Karim (Ed.), *Kompleksitas Persoalan Otonomi Daerah di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar-JIP Fisipol UGM, 2006, hal. 57-58.

¹⁵ *Ibid.*, hal. 59.

¹⁶ Riswandha Imawan, “Catatan Kritis Pelaksanaan Otonomi Tingkat Desa di Bali”, dalam Abdul Gaffar Karim (Ed.), *Op. Cit.*, hal. 331.

Setidaknya ada empat masalah besar yang harus diwaspadai dalam menurunkan konsep otonomi ke tingkat desa. Pertama, potensi konflik yang berdasarkan etnisitas. Salah satu kesalahan kita dalam memandang desa adalah mengasumsikan penduduk desa homogen. Padahal sesungguhnya terdapat keragaman etnis di tingkat desa. Desa merupakan entitas heterogen, bukan homogen. Di Sumatera Barat, misalnya, satu desa dihuni lebih dari dua etnis, sekalipun salah satunya mendominasi kehidupan di sana. Bila otonomi (dan demokratisasi) diterapkan seperti yang dikenal pada tataran daerah (atau bahkan nasional), bukan mustahil konflik horizontal merebak di tingkat desa.¹⁷

Dwipayana mencatat bahwa di tengah menurunnya legitimasi Negara, daerah melakukan re-positioning terhadap tata hubungan mereka dengan pusat. Rumusan reposisi inilah yang kemudian menghasilkan konflik antara pusat-daerah, baik dalam domain ekonomi, sumber daya politik serta tentu saja dalam arena kebudayaan. Instrumen yang digunakan oleh daerah untuk memperkuat posisinya bersumber pada kekuatan fisik, seperti ancaman boikot, kekerasan kolektif, serta kekuatan simbolik melalui konstruksi budaya yang berbasiskan pada atavisme (mencari pada sejarah masa lalu) dan indigenisme (kesamaan ideologis).¹⁸

Belajar dari konteks Bali, Dwipayana melihat instrumen oleh desa adat justru bisa menimbulkan persoalan demokratisasi baru. Avatisme bisa mengarah pada penguatan kembali institusi dan aktor politik masa lalu yang undemocratic (feodalisme atau oligarkis). Sementara indigenisme bisa memancing rasisme yang anti pluralisme maupun multikulturalisme.¹⁹

Kepulauan Mentawai secara administratif telah memisahkan diri dari Kabupaten Padang Pariaman dan resmi berdiri sebagai kabupaten otonom pada tahun 1999. Sebelumnya, pulau terpencil dan terbelakang pembangunannya namun kaya dengan hasil hutan ini memberikan kontribusi cukup besar kepada Kabupaten Padang Pariaman dari bagi hasil (*revenue sharing*) dua hak pengusahaan hutan (HPH). Lepasnya Kepulauan Mentawai berarti menurunnya potensi ekonomi Kabupaten Padang Pariaman.²⁰

Mentawai dalam Konteks Desentralisasi

Talking about politics with regard to this archipelago...it may be said it is business as usual. In earlier times we were bitten by the cat, now we are bitten by the dog, both are equally painful. (Liong Hamid Satoko, December 2002, Saibi Samukop)²¹

Sebelum UU No. 22/1999 mengenai desentralisasi administrasi negara diberlakukan, Habibie sebagai presiden saat itu sudah langsung memberikan status kabupaten mandiri pada Kepulauan Mentawai. Berkat lobi yang intens oleh berbagai LSM lokal, Kepulauan Mentawai akhirnya melepaskan diri dari Kabupaten Padang Pariaman daratan pada 9 Oktober 1999. Konteks Mentawai, sebagai proyek perintis dalam proses fragmentasi pemerintahan atau pemekaran, adalah hasil aktivitas-aktivitas elit lokal yang terlibat dalam kontes meraih kedudukan-kedudukan politis. Prosesnya diwarnai gejolak politis yang intens dan segala macam eksklusionisme yang didasarkan pada berbagai sentimen etnis.²²

¹⁷ *Ibid.*, hal. 331-332.

¹⁸ AAGN Ari Dwipayana, "Desa Adat: Antara Otentisitas dan Demokrasi", dalam Abdul Gaffar Karim (Ed.), *Op.Cit.*, hal. 346.

¹⁹ *Ibid.*, hal. 355.

²⁰ Tri Ratnawati, *Op.Cit.*, hal. 6.

²¹ Myrna Eindhoven, "Penjajah Baru? Identitas, Representasi dan Pemerintahan di Kepulauan Mentawai Pasca Orde baru" dalam Henk Schulte Nordholt dan Gerry van Klinken (Eds.), *Politik Lokal di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia-KITLV Jakarta, 2007, hal. 87.

²² *Ibid.*, hal. 87.

Lepasnya Kepulauan Mentawai dari Kabupaten Padang Pariaman daratan menggeser peta kekuatan politik atas kepulauan tersebut. Elit lokal mampu mengambil alih kekuasaan politik yang puluhan tahun dipegang Minangkabau daratan. Orang-orang Mentawai bergembira seakan terbebas dari “penjajahan” oleh Minangkabau daratan yang berbeda dengan mereka secara kultural dan religius.²³ Konsekuensi dari desentralisasi ini sudah banyak diteliti oleh Indonesianis. Pertama, desentralisasi diyakini akan memberdayakan komunitas lokal, merangsang akutabilitas lebih besar dari pemerintah lokal dan sering disamakan dengan demokratisasi dan upaya memperkuat masyarakat sipil. Tentu optimisme ini masih menyimpan misteri: apakah dan sejauh mana konstelasi kekuasaan yang baru serta mode-mode representasi yang direformulasi mampu memenuhi aspirasi-aspirasi konstituensi Mentawai?

Selama pergeseran dalam politik lokal dan hubungan kekuasaan lokal, ternyata gagasan-gagasan tentang identitas telah dipolitisasi. Istilah “putra asli daerah” selalu hadir dalam negosiasi-negosiasi mengenai kedudukan politis. Hanya “putra asli daerah” yang berhak mengendalikan pemerintah lokal karena mereka dipercaya mampu mengamankan penanganan hak-hak istimewa komunitas mereka dalam alokasi sumber ekonomi dan kedudukan di pemerintahan. Otda dan desentralisasi juga berdampak pada menguatnya perhatian pada adat (tradisi, adat istiadat). LSM-LSM lokal gencar mengangkat gagasan adat untuk menyuarakan klaim-klaim atas pengakuan lebih besar pada tradisi-tradisi lokal dan hak-hak berbasis adat mereka atas sumber alam. Perihal adat menjadi *trending topic* dalam tiap diskusi desentralisasi. Hal ini wajar mengingat selama Orde Baru adat “dijinakkan” dan didepolitisasi. Hanya puncak-puncaknya yang diestetiskan untuk menyumbang pada proses *nation building*.

Namun desentralisasi membuka ruang bagi adat untuk menuntut arti penting simbolik dan retoriknya yang baru. Namun perlu kita sadari, elit lokal memang terlibat dalam negosiasi-negosiasi politis namun komunitas-komunitas lokal tidak mampu untuk berpartisipasi sepenuhnya. Elit politiklah yang secara mencolok menyerukan adat dan penanganan secara istimewa atas komunitas Mentawai sambil mencari peluang paling menguntungkan bagi kepentingan mereka. Sementara orang-orang biasa hanya menjadi penonton yang diberitahu ketika keputusan-keputusan besar telah selesai dibuat. Tak pelak muncul pandangan-pandangan sinis mengenai retorika politis yang kuat menegaskan adat. Sementara itu, LSM-LSM lokal cenderung berperan ganda dalam keseluruhan proses itu. Alih-alih menjalani fungsi masyarakat sipil, LSM-LSM baru malah mengubah diri menjadi kubu-kubu politis. Hal ini terjadi melalui akomodasi mayoritas elit lokal Mentawai dan aksesnya ke sarana-sarana finansial dan infrastrukural.

Otonomi daerah sejatinya mengundang pluralitas dalam pemerintahan di mana Adat diundang kembali untuk mengakomodasi lebih banyak lapisan dalam masyarakat Mentawai. Masyarakat asli Mentawai begitu bersemangat untuk mengekspresikan identitas lokalnya dan ingin menghidupkan kembali “uma” demi melawan budaya “daratan” Minangkabau yang demikian dominan.²⁴ Namun dalam kenyataannya, upaya perlawanan adat ini justru dipolitisasi oleh elit yang kemudian justru menciptakan perasaan saling curiga di antara komunitas itu sendiri.

²³ *Ibid.*, hal. 88.

²⁴ Maskota Delfi, “Mentawai and the Challenge of Regional Autonomy : Ancestral Identity in A New Model”, presentasi dalam The 5th International Indonesia Forum, Gadjah Mada University—Yale University, Yogyakarta, 9-10 July 2012.

Aktor, Identitas, Tujuan dan *Repertoire*

Orang Minangkabau disebut “penjajah dari daratan”. Secara geografis dan administratif, Kepulauan Mentawai adalah bagian dari Provinsi Sumatera Barat dan sampai tahun 1999 menjadi bagian dari Kabupaten Padang Pariaman. Kepulauan Mentawai, terdiri dari empat pulau besar (Siberut, Sipora, Pagai Utara dan Pagai Selatan) serta beberapa pulau kecil, terletak di Samudera Hindia sekitar 100 kilometer lepas pantai barat Sumatera. Penduduk asli Mentawai diperkirakan berjumlah 70.000 orang. Pendatang dan perantau dari Sumatera Barat, Sumatera Utara, Jawa dan Nias terutama tinggal di desa-desa pelabuhan.

Ketika Mentawai masih menjadi bagian dari Kabupaten Padang Pariaman, kepulauan tersebut mencakup 80 % dari wilayah kabupaten dan menyumbang hampir tiga perempat pendapatan total kabupaten dengan sumber utama dari ekspor kopra, rotan dan kayu. Perdagangan di pulau dikuasai oleh para perantau. Merekalah yang menikmati surplus yang dihasilkan sementara orang Mentawai hanya menjadi pemasok bahan mentah dengan pendapatan yang sangat kecil. Keuntungan itupun tidak pernah kembali ke Mentawai karena umumnya perantau memiliki keluarga dan kepentingan bisnis di luar daerah. Secara bersamaan, redistribusi atas pajak dan anggaran penghutanan kembali juga tidak tersebar merata. Mentawai menjadi daerah eksploitasi tanpa investasi struktural yang berarti.

Dalam Kabupaten Padang-Pariaman, kekuasaan politis selalu berada di tangan orang Minangkabau sebagai kelompok etnis dominan di Sumatera Barat. Karena miskin pendidikan, pengalaman dan ambisi, orang Mentawai tidak mampu menduduki jabatan di pemerintahan. Ironisnya, tidak ada upaya nyata untuk mengangkat orang Mentawai agar dapat menduduki posisi tersebut. Untuk bisa melamar menjadi pegawai negeri, ada syarat harus muslim sementara sebagian besar orang Mentawai adalah pemeluk Kristen. Praktis orang Mentawai tidak mungkin melamar posisi-posisi pemerintahan. Kristenitas bagi orang Mentawai adalah bagian integral dari identitas mereka. Namun dalam beberapa kasus, orang Mentawai beralih memeluk agama Islam atau sekurangnya mengubah namanya menjadi islami agar bisa memenuhi prasyarat pegawai negeri. Secara umum, jumlah orang Mentawai yang terlibat dalam pemerintahan lokal tetap rendah. Jabatan birokrasi yang diduduki oleh sedikit orang Mentawai itupun hanyalah kedudukan di tataran rendah dan tidak berpengaruh.²⁵

Kantor-kantor pemerintah berlokasi di daratan Sumatera dan oleh karenanya masalah-masalah administratif Kepulauan Mentawai harus diatur di daratan; di Padang atau di Pariaman. Di masa lalu, perjalanan dari salah satu pulau Mentawai ke daratan sekurangnya membutuhkan waktu dua minggu dan ongkos angkutan serta bekal yang di luar jangkauan kebanyakan orang Mentawai. Konsekuensinya, banyak orang Mentawai yang tidak memiliki bukti administratif kewarganegaraan seperti akte kelahiran dan dokumen pernikahan.²⁶

Atas nama pembangunan nasional, pemerintah Indonesia telah menyingkirkan suatu kelompok khusus terpisah dari masyarakat yang lain. Orang-orang ini dianggap terbelakang dan lenyap dari *mainstream* pembangunan dan kemajuan nasional. Diperkirakan isolasi terhadap mereka itulah penyebab utama keterbelakangan mereka dan mengapa orang Mentawai disebut “masyarakat terasing”. Pemerintah Indonesia telah mengembangkan berbagai program pembangunan dan asimilasi untuk memodernisasi orang Mentawai dan mengubah mereka menjadi warga negara Indonesia yang layak. Orang Mentawai, dipengaruhi kebijakan-kebijakan pemerintah, belajar memahami diri mereka sendiri dengan sudut pandang negatif. Sebagai “masyarakat terasing”, orang Mentawai distigmatisasi sebagai manusia yang bermasalah secara sosial, religius dan agrikultural dengan gaya hidup yang harus dibuang secepat mungkin.

²⁵ *Ibid.*, hal. 92.

²⁶ *Ibid.*, hal. 93.

Saat tanggung jawab memerintah Kepulauan Mentawai di tangan orang Minangkabau, merekalah yang bertanggung jawab atas implementasi program-program pembangunan dan asimilasi. Yakin pada superioritas kultural dan religius mereka, para pegawai negeri daratan dengan penuh semangat melaksanakan kebijakan peradaban dan pembangunan pemerintah terhadap orang Mentawai. Namun implementasi aktivitas pembanguna itu menemui banyak rintangan praktis. Babi-babi yang dibiarkan berkeliaran bebas, kondisi lingkungan yang keras dan populasi yang dipandang berbahaya dan tidak ramah, menjadikan Kepulauan Mentawai sebagai tempat yang tidak menyenangkan bagi orang Minangkabar yang kebanyakan Muslim. Konsekuensinya, tidak ada pedagang Minangkabau yang berani memperluas usaha mereka ke pedalaman pulau-pulau dan para pegawai negeri Minangkabau jarang datang ke pulau-pulau Mentawai, merasa cukup memerintah kepulauan itu hanya dari daratan Sumatera. (hal. 93-94)

Berbagai proyek pembangunan di bidang infrastruktur, pertanian dan sistem pendidikan diselesaikan secara tergesa-gesa, dengan bahan-bahan di bawah standar mutu, ditinggalkan sebelum rampung, atau bahkan tidak diimplementasi sama sekali. Dalam praktik, pembangunan daerah pada dasarnya disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan komunitas Minangkabau yang tinggal di pulau-pulau tersebut. Pembangunan fisik kepulauan dibatasi pada pembangunan kantor-kantor pemerintah tingkat kecamatan, masjid-masjid, sekolah, fasilitas kesehatan dan fasilitas infrastruktur dasar umum di desa-desa pelabuhan. Hal ini menciptakan kantong-kantong perantau yang tinggal di desar-desa pelabuhan dan dikelilingi oleh komunitas lokal yang tetap tidak terurus.²⁷

Akhir tahun 1980-an, ketidakpuasan politis mulai muncul di antara sejumlah kecil orang Mentawai intelektual yang makin lama makin membesar. Identitas kultural yang digero-gorti, praktik pemerintahan yang inkompeten dan korup dari pejabat Minangkabau, mulai dipertanyakan. Dimulailah lobi memperjuangkan keterlibatan lebih banyak orang Mentawai dalam politik lokal.

Berkat berbagai inisiatif yang berbasis agama (upaya meningkatkan pendidikan dari gereja-gereja misionaris Protestan dan Katolik, seiring dengan inisiatif-inisiatif dari berbagai organisasi Islam, semuanya untuk menguasai komunitas Mentawai), kesempatan bagi pendidikan semakin terbuka sejak akhir 1960-an. Banyak pemuda Mentawai yang berhasil menyelesaikan pendidikan tinggi. Hal ini juga didukung denan meningkatnya fasilitas angkutan antara pulau-pulau Mentawai dan daratan Sumatera pada tahun 1980-an.

Orang Mentawai memiliki perasaan dipandang rendah di mana-mana karena menjadi orang Mentawai. Orang Mentawai memandang orang Minangkabau sebagai orang fanatik, tidak dapat dipercaya, suka membunuh, mampu mendatangkan penyakit dan kematian pada orang-orang lemah atau tanpa perlindungan. Sebaliknya, orang Minangkabau cenderung memandang orang-orang Mentawai dengan perasaan khawatir bercampur jijik. Yakin pada superioritas kultural dan religius mereka, orang Minangkabau cenderung memandang orang Mentawai sebagai orang-orang penyembah berhala, primitif, kotor, yang masih dekat sekali dengan alam beserta kekuatan-kekuatan spiritualnya. Orang Mentawai dipercaya memiliki kendali atas kekuatan spiritual tertentu yang mungkin berbahaya. Karea itulah orang Minangkabau lebih suka menghindari konflik dan agresi terbuka dengan orang Mentawai. Gagasan bahwa orang Mentawai kotor terutama didasarkan pada kebiasaan mereka memelihara babi dan makan daging babi; hal-hal yang dilarang dalam Islam. Permusuhan interetnis ini mendorong orang Mentawai mengingkari latar belakang kultural mereka sendiri agar bisa sukses di lingkungan daratan yang didominasi oleh orang Minangkabau.²⁸

Gagasan-gagasan tentang identitas etnis semakin mengemuka di antara orang Mentawai yang tinggal di Padang, didukung ekologi kota dan kapasitas analitis yang semakin

²⁷ *Ibid.*, hal. 94.

²⁸ *Ibid.*, hal. 95.

besar. Peningkatan kesadaran etnis mendorong mahasiswa dan sarjana Mentawai di Padang mengelompok dan mengorganisasi diri sepanjang garis-garis yang berbasis etnis. Tahun 1982, sekelompok mahasiswa dan sarjana Mentawai yang tinggal di Padang mendirikan IPPMEN (Ikatan Pemuda Pelajar Mentawai). Awalnya IPPMEN hanya forum diskusi namun awal tahun 1990-an mulai mengusik kebijakan-kebijakan pemerintah menyangkut Mentawai dan kedudukan orang Mentawai sebagai warga negara dalam masyarakat Indonesia yang lebih luas. Melalui kampanye surat, IPPMEN mengkritik birokrasi Padang-Pariaman yang dinilai enggan mengembangkan Kepulauan Mentawai. IPPMEN melihat keterbelakangan orang Mentawai bukanlah bagian intrinsik dari kebudayaan Mentawai melainkan akibat dari kebijakan-kebijakan pemerintah yang tidak sempurna, tidak selaras, salah kaprah, khususnya terkait pendidikan dan pembangunan ekonomi kawasan Mentawai.²⁹

Pemimpin Minangkabau dituduh menerima Kepulauan Mentawai sebagai daerah pencipta pendapatan sementara eksistensi kelompok etnis hanya dianggap sebagai perintang eksploitasi sumber alam. Setelah mendapat kritik itu barulah pemerintah Padang Pariaman mulai memformalisasi hubungan mereka dengan IPPMEN melalui bantuan finansial sekadarnya untuk mendanai aktivitas mereka. Uang tersebut diambil dari Dana Pembinaan Pemuda dan Karang taruna di mana Mentawai sebelumnya tidak pernah mendapat sedikitpun bagian.

Perlahan IPPMEN kehilangan arti penting dan kredibilitasnya seiring dengan tidak adanya pengarahan secara umum, krisis manajemen, saling tidak mempercayai dan keterlibatan beberapa pemimpin IPPMEN di sektor penebangan hutan. Namun sejarah mencatat IPPMEN sebagai cikal bakal munculnya generasi baru orang Mentawai yang semakin sadar atas identitas diri. Suara-suara kritis yang lahir setelah IPPMEN ternyata beriringan dengan gerakan-gerakan internasional yang gencar mempromosikan pelestarian warisan kultural dan alami dunia. Agensi internasional, kontras dengan pemerintah, memandang orang Mentawai sebagai contoh lain dari orang pribumi yang dimarjinalkan dan terperangkap di sebuah negara yang memusuhi dan menghancurkan habitat alami bangsa-bangsa tersebut. Sejak akhir 1970-an beberapa organisasi internasional telah aktif di Kepulauan Mentawai, antara lain Survival Internasional, World Wide Fund for Nature (WWF), UNESCO, Asian Development Bank dan Conservation International (CI). Mereka aktif menjalankan berbagai program dan proyek di Mentawai.³⁰

Dari kontak dengan organisasi internasional inilah, elit Mentawai belajar menampilkan diri sebagai orang pribumi asli yang hidup di hutan tropis yang terancam punah. Dengan memanfaatkan wacana internasional tentang orang pribumi dan pelestarian alam, elit Mentawai meraup banyak uang dari lembaga-lembaga donor internasional yang terlibat dalam pelestarian alam dan pemberdayaan bangsa-bangsa pribumi.³¹ Elit Mentawai kemudian melembagakan diri dalam berbagai organisasi lokal, salah satunya adalah Yayasan Citra Mandiri (YCM). YCM didirikan pada Juli 1995 oleh Kortanius Sabeleake dan Yudas Sabaggalet, keduanya pernah aktif di IPPMEN. Fokus YCM adalah advokasi dan pembangunan ekonomis komunitas-komunitas Mentawai melalui pemanfaatan sumber-sumber alam yang adil dan kompeten di Kepulauan Mentawai. Tujuan YCM tidak hanya memberdayakan komunitas Mentawai dalam arti material tetapi juga membangkitkan kesadaran etnis Mentawai. YCM tidak menggunakan istilah “masyarakat terasing” melainkan “masyarakat adat” (komunitas pribumi, tradisional) sebagai sebuah pernyataan politis.

Setelah Yudas Sabaggalet meninggalkan YCM pada tahun 1995, posisi Direktur Eksekutif dipegang Kortanius Sabeleake hingga akhir tahun 2004 saat ia menjadi kepala

²⁹ *Ibid.*, hal. 96.

³⁰ *Ibid.*, hal. 96.

³¹ *Ibid.*, hal. 97.

DPRD. YCM kemudian bekerja dengan staf yang berubah-ubah, mencapai 20 orang dan hampir sepertiganya di kantor utama di Padang, sepertiga lainnya bekerja di kantor editorial surat kabar organisasi, *Puailiggoubat*, dan selebihnya aktif di lapangan. YCM terlibat dalam beragam kegiatan termasuk advokasi dalam hubungan pertikaian mengenai masalah tanah, pemetaan wilayah tradisional, agroforestri, studi-studi rintisan dan penelitian yang lebih *in-depth*. (hal. 98) Aktivitas YCM hampir sepenuhnya ditentukan oleh sponsor mereka (UNESCO, Kedutaan Besar Jerman, Forestrade) dan rekan-rekannya yang lebih kuat seperti Lembaga Riset Advokasi (LRA) dan Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI).³²

Tahun 1997 YCM merintis penciptaan dewan adat lokal yang terdiri dari pemimpin adat, gagasannya meniru organisasi Pancur Kasih di Kalimantan yang lebih berpengalaman. Akhir tahun 1997 dewan adat telah terbentuk di beberapa desa di Pulau Siberut. Dewan adat diharapkan memperkuat posisi komunitas adat lokal dalam hubungannya dengan institusi-institusi pemerintah dan mendorong lembaga-lembaga pemerintah lokal dengan desakan penting dari tingkat bawah masyarakat Mentawai. Namun pada awal tahun 2002 gagasan tentang dewan adat belum diterima secara umum. Dewan adat masih dalam fase berjuang memperoleh kedudukan sah, termasuk pengakuan resmi dari pemerintah lokal. Hampir tidak ada kerjasama antara dewan adat dan LSM lokal sekalai YCM. Meskipun penguatan demokrasi dan strategi serta aktivitas *bottom-up* dalam teori didukung, dalam kenyataannya mereka cenderung tidak ditanggapi dengan antusias oleh pejabat-pejabat pemerintah lokal. Dewan adat dianggap sebagai tindakan eksentrik YCM yang tidak serius sehingga respon yang muncul adalah sikap acuh tak acuh.³³

Sejak tahun 2001 YCM berhubungan erat dengan Rainforest Foundation Norway (RFN). Kerjasama ini memberi pengaruh besar pada posisi YCM. Tahun 2002 RFN melipatgandakan anggaran YCM dari US\$50.000 menjadi US\$110.000. YCM menginvestasi banyak uang untuk mengekspansi organisasi secara birokratis. Tahun 2002, kantor baru dibuka di Maileppet, Pulau Siberut dan di Tuaipeijat, Pulau Sipora. Kantor ketiga menurut rencana akan dibangun di Sikalabuan, bagian utara Pulau Siberut. Di tahun yang sama, kantor redaksi *Puailiggoubat* memisahkan diri dari kantor utama YCM di Padang dan membuka kantor baru di dekatnya. Suara nyinyir pun bermunculkan ketika kantor baru YCM di Maileppet hingga akhir tahun belum juga digunakan. Jangan-jangan YCM sesungguhnya tidak tahu harus mereka apakan uang yang mereka peroleh dengan mengatasnamakan komunitas lokal itu, hingga pilihan jatuh pada ekspansi *real estate* yang tidak ada gunanya atau jangan-jangan hanya menguntungkan kepentingan pribadi anggota YCM. Kecurigaan semakin mengemuka ketika sejumlah orang YCM berkampanye intensif dalam pemilu DPRD. Komunitas lokal percaya bahwa sebagian besar dana RFN justru digunakan untuk kampanye politik pribadi. YCM, mengulang kesalahan IPPMEN, diyakini menciptakan ketenaran dan keuntungan pribadi dengan jalan menjual masalah pribumi dan ancaman terhadap lingkungan alam kepada organisasi-organisasi donor tanpa dengan serius mempertimbangkan komunitas lokal. Kredibilitas dan akuntabilitas YCM dipertanyakan, bukan saja oleh pejabat pemerintah lokal tetapi bahkan oleh komunitas lokal Kepulauan Mentawai.³⁴

“Putra Asli Daerah”

Ketika Kepulauan Mentawai akhirnya diberikan status kabupaten pada Oktober 1999, orang-orang langsung berebut mencari kedudukan yang paling menguntungkan bagi diri mereka atau anak buah mereka. Tidak sesuai lobi elit Mentawai, Gubernur Sumatera Barat

³² *Ibid.*, hal. 98-99.

³³ *Ibid.*, hal. 99.

³⁴ *Ibid.*, hal. 100.

memasang Badril Bakar, orang sesama Minangkabau yang berasal dari daratan Sumatera sebagai bupati sementara bagi Kabupaten Kepulauan Mentawai. Bagi orang Mentawai, bupati mereka seharusnya orang Kristen dan putra asli daerah. Berdasarkan pengalaman sebelumnya, orang Mentawai melihat penguasa Minangkabau yang Islam dan nonpribumi itu pada umumnya tidak dapat dipercaya. Karena itulah Badril Bakar menjadi target LSM-LSM lokal. Iapun diberhentikan secara tidak hormat pada April 2001.³⁵

Bupati sementara yang kedua, juga ditunjuk oleh gubernur, seorang Mentawai bernama Antonius Samangilailai, mantan Camat Siberut Selatan yang berasal dari Sipora. Meski orang Mentawai, Antonius juga mengalami penolakan. Pertama karena ia memeluk agama Islam. Kedua karena ia dikenal sebagai tangan kanan perusahaan-perusahaan penebang hutan. Sementara Gubernur Sumatera Barata saat itu, pernah menjabat sebagai Bupati Padang Pariaman dan oleh karenanya tahu sumber-sumber alam potensial yang tersedia di Mentawai, terkenal juga sebagai pendorong konsesi-konsesi penebangan hutan di Kepulauan Mentawai. Komunitas lokal curiga jangan-jangan Antonius dan gubernur sebenarnya bekerja sama secara rahasia dalam masalah penebangan hutan di Kepulauan Mentawai.³⁶

Anak-anak Muara Siberut: “Menjadi Minang”

Terlepas dari hiruk pikuk perseteruan dunia politik, ada sebuah komunitas siswa pelajar SMP Negeri 1 Siberut yang “melawan” dengan caranya sendiri. Berbeda dari orangtua mereka atau pemuda pemudi yang membenci segala sesuatu yang berasal dari “penjajah daratan” Minangkabau, komunitas putri yang tinggal bersama dalam sebuah asrama di Kecamatan Siberut ini justru “menjadi Minang”; mereka memakai bahasa Minangkabau dalam keseharian, berlaku, bersikap dan bertutur sebagaimana orang Minang. Anak-anak asli Mentawai yang merupakan generasi kedua dan ketiga pemeluk agama Islam ini, melebur dalam lingkungan yang didominasi pendatang Minangkabau namun juga dihuni beragam etnis, utamanya Batak dan Jawa.

Ketika penulis berkunjung dan mengobservasi langsung kehidupan keseharian mereka, penulis menangkap adanya keinginan dari putri-putri Mentawai ini untuk “menjadi Minang” secara menyeluruh. Saat penulis berada di sana, bertepatan dengan bulan suci Ramadhan di mana umat Islam diwajibkan berpuasa. Putri-putri Mentawai ini menolak untuk pulang ke rumah-rumah asal mereka di pedalaman karena tidak ingin melewatkan satu hari pun tanpa pergi sekolah dan tidak ingin melewatkan satu hari pun untuk berpuasa. Mereka mengutarakan kekhawatiran mereka bilamana kembali ke rumah orangtua mereka di pedalaman, mereka tidak akan bisa berpuasa penuh. Mereka mengakui bahwa orangtua mereka yang notabene telah memeluk agama Islam, masih sulit menjalankan ritual keagamaan sesuai ajaran Islam. Tak sedikit yang kemudian beralih kembali kepada kebiasaan-kebiasaan sebelumnya seperti mengkonsumsi daging babi yang diharamkan dalam ajaran Islam.

Ada cerita lucu yang penulis dapat dari diskusi dengan warga sekitar Muara Siberut. Suatu kali, rombongan orang asli Mentawai yang bersiap mengikuti festival suku asli tingkat internasional di Bali, justru ribut mencari rumah makan Padang di sekitar kota Bali. Rupanya selera mereka pun telah “menjadi Minang”. Begitu pula yang terjadi pada komunitas asrama putri yang penulis kunjungi. Hampir setiap hari, baik itu saat berbuka atau sahur, menu yang mereka siapkan adalah masakan Minang. Dalam keseharian ataupun saat bersekolah, putri-putri Mentawai ini juga berpakaian muslim dengan berkerudung. Bagi mereka, bersekolah dan tinggal di asrama, jauh dari orangtua, adalah bentuk perlawanan mereka terhadap apa yang mereka nilai sebagai “keterbelakangan” dan “kemiskinan”. Alih-alih berjuang untuk

³⁵ *Ibid.*, hal. 101.

³⁶ *Ibid.*, hal. 101.

kembali berkuasanya “laggai” di bumi Mentawai, anak-anak ini justru memilih “menjadi Minang. Temuan ini tentunya menarik dan menjadi kritik bagi apa yang telah ditulis Eindhoven (2002) dan Delfi (2012) yang mengedepankan perlawanan masyarakat asli dan melupakan bahwa di dalam komunitas masyarakat asli pun sesungguhnya terjadi perlawanan atau pembangkangan. Identifikasi siapa kawan dan siapa musuh tidak lagi berdasarkan perseteruan antaretnis Mentawai dan Minangkabau tetapi juga di dalam komunitas etnis masing-masing. Pilihan-pilihan repertoire juga tidak lagi terbatas pada upaya-upaya mencegah dan meredam upaya pihak lawan menguasai sistem ekonomi politik setempat, tetapi ternyata ada pilihan repertoire yang justru menginginkan sebaliknya; bukan kembali atau menghidupkan kembali “laggai” dan “uma” tetapi justru “menjadi Minang”. Memukul rata identifikasi aktor, identitas, tujuan dan repertoire dalam konteks perlawanan masyarakat asli Mentawai, tidak lagi relevan. Karena di antara perlawanan-perlawanan masyarakat asli atas penguasaan pendatang, ada komunitas, walaupun kecil namun konsisten, yang justru membangkang. Komunitas asrama putri di Muara Siberut adalah contoh kecil bahwa perlawanan masyarakat asli untuk menghidupkan kembali “tradisi” yang selama ini dimarginalisasi atas nama pembangunan, ironisnya seringkali dibenturkan pada kenyataan adanya keinginan untuk mencapai apa yang disebut “modernitas” sebagaimana pandangan *mainstream* dalam kajian politik ekonomi.