

Melalui Lensa Hijau: Pembentukan Hukum Lingkungan dan Masyarakat Adat di Pulau Maluku Indonesia

Original

Zerner, C. (1994). Through a Green Lens: The Construction of Customary Environmental Law and Community in Indonesia's Maluku Islands. *Law and Society Review*, 1079-1122. DOI: [10.2307/3054024](https://doi.org/10.2307/3054024)

English	Indonesian
<p>In the Maluku Islands of Eastern Indonesia, a center of global diversity in coral reef systems and the historic center of trade in cloves and other spices, tenure practices known as <i>sasi</i> have flourished for at least a century. This article analyzes changes in the ways Dutch colonial officials, Indonesian government officials, and environmental NGOs have interpreted Moluccan customary law and local institutions. Dutch colonial accounts of <i>sasi</i>, a generic name for a historic family of institutions, laws, and ritual practices that regulated access to fields, reefs, and rivers, suggest that <i>sasi</i> was a synthetic, highly variable body of practices linked to religious beliefs and local cultural ideas of nature. During the past two decades, as international and national conservation discourses have proliferated and a movement has developed to support indigenous Indonesian cultural communities, Indonesian NGOs and the Ministry of the Environment have promoted, and largely created, images of <i>sasi</i> as an environmental institution and body of customary law promoting sustainable development, conservation, and social equity. This article focuses on how <i>sasi</i> has been continuously reinterpreted by a variety of actors, following the trajectory of changing institutional interests and images.</p>	<p>Di Kepulauan Maluku di Indonesia Timur, pusat keanekaragaman global dalam sistem terumbu karang dan pusat bersejarah perdagangan cengkeh dan rempah-rempah lainnya, praktik tenurial yang dikenal sebagai <i>sasi</i> telah berkembang setidaknya selama satu abad. Artikel ini menganalisis perubahan cara pejabat kolonial Belanda, pejabat pemerintah Indonesia, dan LSM lingkungan menafsirkan hukum adat Maluku dan lembaga lokal. Catatan kolonial Belanda tentang <i>sasi</i>, nama generik untuk sebuah keluarga bersejarah secara kelembagaan, hukum, dan praktik ritual yang mengatur akses ke ladang, terumbu, dan sungai, menunjukkan bahwa <i>sasi</i> adalah tubuh sintetik, praktik yang sangat bervariasi yang terkait dengan kepercayaan agama dan budaya lokal. Selama dua dekade terakhir, seiring dengan berkembangnya wacana konservasi internasional dan nasional dan gerakan untuk mendukung komunitas budaya asli Indonesia, LSM Indonesia dan Kementerian Lingkungan Hidup telah mempromosikan, dan sebagian besar, menciptakan citra <i>sasi</i> sebagai kelembagaan lingkungan dan badan hukum adat yang mempromosikan pembangunan berkelanjutan, konservasi, dan kesetaraan sosial. Artikel ini berfokus pada bagaimana <i>sasi</i> terus-menerus ditafsirkan ulang oleh berbagai aktor, mengikuti alur perubahan kepentingan dan citra kelembagaan.</p>
<p>This essay charts historical changes in the discursive construction of ritual performances, practices, and customary law in the Central Maluku islands of Indonesia. <i>Sasi</i>[1] is a generic name for a varied family of institutions, laws, and rituals that permitted social control over access to forests, fields, and</p>	<p>Esai ini memetakan perubahan historis dalam konstruksi ritual, praktik, dan hukum adat di Kepulauan Maluku Tengah, Indonesia. <i>Sasi</i>[1] adalah nama umum untuk beragam keluarga lembaga, hukum, dan ritual yang mengizinkan kontrol sosial atas akses ke hutan, ladang, dan lahan kebun buah dan, pada</p>

orchard lands and, to a lesser extent, the marine environment, through the imposition of a temporary prohibition on entry or harvest. By contrasting descriptions of sasi written during the late 19th and early 20th centuries with recent descriptions offered by a variety of actors, including Indonesian government officials, environmental and socially oriented nongovernmental organizations (NGOs), and legal scholars, I focus on shifts in the discursive construction and promotion of sasi's changing meanings and purposes[2]

Accounts of sasi produced in the late 19th and early 20th centuries suggest that a dominant intention underlying the codification of customary practices was the regulation of access to commercialized resources and the territories in which they were found. Although the social and political context surrounding the production of sasi texts during that period remains unclear, a preoccupation with controls, fines, and sanctions suggests an active collaboration between colonial officials and local elites, in which local communities were viewed as recalcitrant subjects in need of discipline, monitoring, and edification. Texts of this period suggest that neither conservation nor distributive equity was a goal.

The second half of this essay tracks sasi as a discursively constructed "system" during the 1980s and early 1990s, a period that might be considered a second era of inscription. During this period, as international and national conservation ideologies proliferated, Indonesian NGOs, the Department of Population and Environment, and Moluccan legal and environmental scholars, produced and promoted sasi customary law as a living armature for the conservation of biological diversity, sustainable development, and social equity in village communities. In constructing a "green" and socially equitable sasi, these advocates have retroactively configured past purposes and practices in the service of contemporary social and environmental goals, including equity and conservation.

Relying on colonial legal texts and recent field surveys, new exegetes and promoters of sasi deploy the colonial texts as a ground map, as if they reflected objective realities rather than colonial refractions of social facts. While deploying these texts to attain new ends, moreover, recent interpreters of sasi have also shared with colonial codifiers the conviction that cultural differences in everyday practice can be specified, mapped, and scripted. While

tingkat yang lebih kecil, lingkungan laut, melalui pemberlakuan larangan sementara untuk masuk atau panen. Dengan membandingkan deskripsi sasi yang ditulis pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 dengan deskripsi terbaru yang ditawarkan oleh berbagai aktor, termasuk pejabat pemerintah Indonesia, lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang berorientasi lingkungan dan sosial, dan sarjana hukum, saya fokus pada pergeseran dalam konstruksi diskursif, pemaknaan dan perubahan tujuan dari sasi[2]

Catatan tentang sasi yang dibuat pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 menunjukkan bahwa maksud dominan yang mendasari kodifikasi praktik-praktik adat adalah pengaturan akses ke sumber daya yang dikomersialkan dan wilayah tempat mereka ditemukan. Meskipun konteks sosial dan politik seputar produksi teks sasi selama periode itu masih belum jelas, perhatian pada kontrol, denda, dan sanksi menunjukkan kolaborasi aktif antara pejabat kolonial dan elit lokal, di mana komunitas lokal dipandang sebagai subjek nakal yang membutuhkan pendisiplinan, pengawasan, dan peneguhan. Teks pada periode ini menunjukkan bahwa baik konservasi maupun keadilan distributif bukanlah tujuan.

Paruh kedua esai ini menelusuri sasi sebagai "sistem" yang dibangun secara diskursif selama tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an, suatu periode yang dapat dianggap sebagai era prasasti kedua. Selama periode ini, ketika ideologi konservasi internasional dan nasional berkembang biak, LSM Indonesia, Departemen Kependudukan dan Lingkungan, dan sarjana hukum dan lingkungan Maluku, menghasilkan dan mempromosikan hukum adat sasi sebagai penyangga hidup untuk konservasi keanekaragaman hayati, pembangunan berkelanjutan, dan keadilan sosial di masyarakat desa. Dalam membangun sasi yang "hijau" dan berkeadilan sosial, para pendukung ini telah secara retroaktif mengonfigurasi tujuan dan praktik masa lalu dalam melayani tujuan sosial dan lingkungan kontemporer, termasuk kesetaraan dan konservasi.

Dengan mengandalkan teks-teks hukum kolonial dan survei-survei lapangan baru-baru ini, para penafsir dan pendukung sasi baru menggunakan teks-teks kolonial sebagai peta dasar, seolah-olah mereka mencerminkan realitas objektif daripada refraksi kolonial dari fakta-fakta sosial. Sementara menyebarkan teks-teks ini untuk mencapai tujuan baru, lebih jauh lagi,

the codification of sasi in the past may have been used as an instrument of colonial rule, recent attempts to resuscitate and reconstruct sasi are deployed in the service of supporting local community autonomy in the face of perceived private sector and central government control of local resources. Recently reconstructed sasi is being deployed as legal counterculture, posed as an alternative to central government control of resources. I conclude with a discussion of the political and economic context in which recent constructions of sasi, community, and customary law have been produced and I suggest several problems posed by these recent reconstructions.

Changes in the discursive construction of sasi must be contextualized within a larger national and transnational political context in which they take place. The privileging of customary law, community rights, and relationships to conservation and sustainable development is going on throughout the developing and developed world (Bailey & Zerner 1992; Breckenridge 1993; Colchester 1990; Poffenberger & McGean 1993a, 1993b; Lynch 1992; Talbott & Lynch forthcoming; World Resources Institute et al. 1992). In these emerging discourses, information and imagery flow unevenly in a variety of directions. Cosmopolitan groups, for example, represent themselves as speaking for local communities, and they situate marginalized groups within powerful international discourses on human rights, indigenous communities, conservation, and environmental sustainability. By linking local social formations and practices to internationally recognized frameworks of rights, as well as to conservation and development discourses, these analysts and advocates seek to support local struggles for control over resources and greater degrees of political and cultural autonomy.

In another direction, in parts of Latin America, indigenous communities and their leaders working in indigenous federations are learning to speak the environmental discourses spoken and legitimated by international development and conservation agencies (Peluso 1993). In Kalimantan, Indonesia, where Dyak community access to forests and forest-dependent rattan gardens is endangered by the activities of timber concessions backed by the Indonesian government and its forest police apparatus, Dyak spokespersons, including lawyers and ritual practitioners, are reconstructing, codifying, and inscribing Dyak customary law strategically, in terms of territorial principles that will be recognized and validated under Indonesian

penafsir sasi baru-baru ini juga telah berbagi dengan pelaku pengkodean kolonial bahwa perbedaan budaya dalam praktik sehari-hari dapat ditentukan, dipetakan, dan dituliskan. Meskipun kodifikasi sasi di masa lalu mungkin telah digunakan sebagai instrumen pemerintahan kolonial, upaya baru-baru ini untuk menyadarkan dan merekonstruksi sasi digunakan untuk mendukung otonomi masyarakat lokal dalam menghadapi persepsi sektor swasta dan kendali pemerintah pusat atas sumber daya lokal. Sasi yang baru-baru ini direkonstruksi sedang digunakan sebagai budaya tandingan yang sah, sebagai alternatif dari kendali pemerintah pusat atas sumber daya. Saya menyimpulkan dengan kajian konteks politik dan ekonomi di mana konstruksi baru-baru ini terkait sasi, masyarakat, dan hukum adat telah diproduksi dan saya menerangkan beberapa masalah yang ditimbulkan oleh rekonstruksi baru-baru ini.

Perubahan dalam konstruksi diskursif sasi harus dikontekstualisasikan dalam konteks politik nasional dan transnasional yang lebih luas di mana perubahan itu terjadi. Hak istimewa hukum adat, hak masyarakat, dan hubungannya dengan konservasi dan pembangunan berkelanjutan terjadi di seluruh negara berkembang dan maju (Bailey & Zerner 1992; Breckenridge 1993; Colchester 1990; Poffenberger & McGean 1993a, 1993b; Lynch 1992; Talbott & Lynch akan datang; World Resources Institute dkk. 1992). Dalam wacana yang bermunculan ini, informasi dan pencitraan mengalir tidak merata ke berbagai arah. Kelompok kosmopolitan, misalnya, merepresentasikan diri mereka sendiri saat berbicara untuk komunitas lokal, dan mereka menempatkan kelompok yang terpinggirkan dalam wacana internasional tentang hak asasi manusia, komunitas adat, konservasi, dan kelestarian lingkungan. Dengan mengaitkan formasi dan praktik sosial lokal dengan kerangka hak yang diakui secara internasional, serta wacana konservasi dan pembangunan, para analis dan pendukung ini berupaya mendukung perjuangan lokal untuk menguasai sumber daya dan derajat yang lebih besar dari otonomi politik dan budaya.

Pada daerah yang lain, di beberapa bagian Amerika Latin, komunitas adat dan pemimpin mereka yang bekerja di federasi adat sedang belajar untuk berbicara tentang wacana lingkungan yang diucapkan dan dilegitimasi oleh badan pembangunan dan konservasi internasional (Peluso 1993). Di Kalimantan, Indonesia, di mana akses masyarakat Dayak ke hutan dan kebun rotan yang bergantung pada hutan terancam oleh aktivitas konsesi kayu yang

forestry and agrarian statutes (Zerner 1992; Fried 1994). Familiar with the authoritative languages of government statutes and the textual forms of civil administration, Indonesian exegetes of community and customary law are creating texts and delineating the topographies of formerly ambiguous, highly variable practices in ways that will empower and enfranchise the beleaguered communities of forest farmers[3]

The rationalization of customary law practices in texts, and what might be termed their "territorialization" in cartographic representations, moreover, are also being produced by international environmental policy institutes and Southeast Asian scholars (Poole 1995; Fox 1993; Lynch 1992; Poffenberger & McGean 1993a, 1993b)[4] In these contemporary mappings of custom and community, scholar-advocates of social equity deploy key terms like "community-based resource management," "customary law," and "traditional territories" as if communities were spatially and temporally stable, homogeneous, specifiable units with clear boundaries that only need to be mapped and protected[5] Customary law territories are being discursively and cartographically naturalized in these representations as if they were fixed zones of biological diversity.

In Indonesia, the genealogical connections between the invocation of such terms as "custom" and "customary law community" by NGOs and previous efforts of the Dutch colonial enterprise seeking to control local social formations (in part, through codification and reification of custom throughout the Indies archipelago) are striking[6]. Acts of "documenting" and "recording" customary law are never acts of transparent representation or transcription of a preexisting reality; such acts inevitably implicate political and economic rights. In the 1990s, the inscription of sasi as a form of customary law is a form of advocacy that, ironically, echoes the discursive strategies of the former colonial power.

No sooner is a coherent discourse formed, however, than it shatters, deployed by differently positioned actors, whose intentions and access to forms of power vary. In Indonesia, where debates and conflicts on the limits of state power over local communities and forest resources are intense, discourses about custom and community vary according to the site and the occasion. Radio Republic Indonesia, the national radio station, as well as Televisi

didukung oleh pemerintah Indonesia dan aparat polisi hutannya, juru bicara Dayak, termasuk pengacara dan praktisi ritual, sedang merekonstruksi, mengkodifikasi, dan menetapkan hukum adat Dayak secara strategis, dalam hal prinsip-prinsip teritorial yang akan diakui dan disahkan di bawah ketetapan kehutanan dan agraria Indonesia (Zerner 1992; Fried 1994). Akrab dengan bahasa otoritatif undang-undang pemerintah dan bentuk tekstual administrasi sipil, para penafsir masyarakat dan hukum adat Indonesia membuat teks dan menggambarkan topografi dari praktik-praktik yang dulunya ambigu dan sangat bervariasi dengan cara yang akan memberdayakan dan membebaskan masyarakat petani hutan yang tersudutkan[3]

Rasionalisasi praktik hukum adat dalam teks, dan apa yang mungkin disebut "teritorialisasi" mereka dalam representasi kartografi, lebih jauh, dan juga diproduksi oleh institusi kebijakan lingkungan internasional dan pelajar Asia Tenggara (Poole 1995; Fox 1993; Lynch 1992; Poffenberger & McGean 1993a, 1993b)[4] Dalam pemetaan adat dan komunitas kontemporer ini, para pendukung keadilan sosial menggunakan istilah-istilah kunci seperti "pengelolaan sumber daya berbasis komunitas," "hukum adat," dan "wilayah tradisional" seolah-olah komunitas itu spasial dan stabil secara temporal, homogen, dapat ditentukan dengan batas-batas yang jelas yang hanya perlu dipetakan dan dilindungi[5]. Wilayah hukum adat sedang dinaturalisasi secara diskursif dan kartografis dalam representasi ini seolah-olah hal itu adalah zona tetap keanekaragaman hayati.

Di Indonesia, hubungan geneologis antara penyebutan istilah-istilah seperti "adat" dan "masyarakat hukum adat" oleh LSM dan upaya sebelumnya dari perusahaan kolonial Belanda yang berusaha untuk mengontrol formasi sosial lokal (sebagian, melalui kodifikasi dan reifikasi adat di seluruh dataran nusantara) sangat mencolok[6]. Tindakan "mendokumentasikan" dan "mencatat" hukum adat tidak pernah menjadi tindakan representasi yang jelas atau transkripsi dari realitas yang sudah ada sebelumnya; tindakan semacam itu pasti berimplikasi pada hak politik dan ekonomi. Pada tahun 1990-an, prasasti sasi sebagai bentuk hukum adat merupakan bentuk advokasi yang ironisnya menggemakan strategi diskursif bekas kekuasaan kolonial.

Namun, segera setelah wacana yang koheren terbentuk, wacana itu hancur, yang disebarkan oleh aktor-aktor yang posisinya berbeda, yang niat dan

Republic Indonesia, the national television station, broadcast edifying stories with environmental messages about Indonesia's natural wealth of forests, reefs, and marine biological diversity. Themes of national development, biological diversity, and local cultures, their particularities positioned within a national grid of integration and development, frame each story. These programs delineate the conceptual terrain, on the national map, for at least one contemporary version of sasi in which culture and environment are linked. From the perspective of some groups within the national environmental elite, local practices believed to conserve biological diversity would have been invented had they not been discovered in the Dutch customary law archives and on isolated Moluccan coves and coasts.⁷

Environmental and social organizations, moreover, attempting to protect and support local community claims to cultural and political autonomy, including recognition of rights to control and manage local resources, produce and promote other, related visions of sasi. By constructing sasi as a local community-based resource management system, these organizations seek legitimacy for sasi as a site for progressive interventions, directed at empowering economically marginal communities in the far-flung archipelago of Eastern Indonesia.

Rather than being an "indigenous" creation arising out of the local earth and waters, as some contemporary governmental and environmental spokespersons have claimed, sasi practices were and are the changing products of a border zone in which cultural and legal readings are strategically deployed. Like other collectively shaped rituals, sasi practices were never the coherent products of a purely local community or the production of a single, if collective, authority. Rather, these practices and their textual embodiments were and continue to be hybrid creations, shaped by a multiplicity of authors, over several decades, embodying diverging intentions, speakers who vary in their capacity to enforce their readings, with strikingly different "voices." Traces of the ritual practitioner's call, chanting along village paths as he closes the forest to entry, the voice of the colonial customary law scholar, the colonial functionary, the local raja (see Glossary), and recently the voices of contemporary environmental and social activists all echo and rebound within the discourse streams that now resonate with the call of sasi.

aksesnya ke bentuk-bentuk kekuasaan berbeda-beda. Di Indonesia, di mana perdebatan dan konflik tentang batas kekuasaan negara atas masyarakat lokal dan sumber daya hutan semakin intens, wacana tentang adat dan masyarakat berbeda-beda menurut lokasi dan kondisinya. Radio Republik Indonesia, stasiun radio nasional, serta Televisi Republik Indonesia, stasiun televisi nasional, menyiarkan cerita-cerita yang meneguhkan dengan pesan lingkungan tentang kekayaan alam Indonesia berupa hutan, terumbu karang, dan keanekaragaman hayati laut. Tema pembangunan nasional, keanekaragaman hayati, dan budaya lokal, kekhasan mereka ditempatkan dalam kerangka integrasi pembangunan nasional, membingkai setiap cerita. Program-program ini menggambarkan medan konseptual, pada peta nasional, setidaknya untuk satu versi sasi kontemporer di mana budaya dan lingkungan dihubungkan. Dari perspektif beberapa kelompok dalam elit lingkungan nasional, praktik-praktik lokal yang diyakini dapat melestarikan keanekaragaman hayati akan ditemukan seandainya tidak ditemukan dalam arsip hukum adat Belanda dan di teluk-teluk kecil dan pantai Maluku yang terisolasi^[7].

Lebih jauh lagi, organisasi lingkungan dan sosial berupaya melindungi dan mendukung klaim masyarakat lokal atas otonomi budaya dan politik, termasuk pengakuan hak untuk mengontrol dan mengelola sumber daya lokal, memproduksi dan mempromosikan visi lain yang terkait dengan sasi. Dengan membangun sasi sebagai sistem pengelolaan sumber daya berbasis masyarakat lokal, organisasi-organisasi ini mencari legitimasi untuk sasi sebagai tempat intervensi progresif, yang diarahkan pada pemberdayaan masyarakat marjinal secara ekonomi di nusantara terjauh di Indonesia Timur.

Alih-alih menjadi ciptaan "asli" yang muncul dari bumi dan perairan setempat, seperti yang diklaim oleh beberapa juru bicara pemerintah dan lingkungan kontemporer, praktik sasi adalah dan merupakan produk perubahan dari zona perbatasan di mana bacaan budaya dan hukum diterapkan secara strategis. Seperti ritual berbentuk kolektif lainnya, praktik sasi tidak pernah merupakan produk yang koheren dari komunitas lokal murni atau produksi otoritas tunggal, jika kolektif. Sebaliknya, praktik-praktik ini dan perwujudan tekstualnya adalah dan terus menjadi ciptaan gabungan, yang dibentuk oleh beragam penulis, selama beberapa dekade, memiliki niat yang berbeda-beda, pembicara yang memiliki kapasitas berbeda-beda untuk memaksakan

	<p>pembacaan mereka, dengan "suara" yang sangat berbeda. Jejak panggilan praktisi ritual, nyanyian di sepanjang jalan desa saat menutup hutan untuk dimasuki, suara pelajar hukum adat kolonial, pejabat kolonial, raja lokal (lihat Glosarium), dan baru-baru ini suara aktivis lingkungan dan sosial kontemporer semua bergema dan memantul dalam aliran wacana yang sekarang beresonansi dengan panggilan sasi.</p>
<p>I. Sasi during the Colonial Era The Maluku Islands of Indonesia, once known as the "spice islands" of the East Indies, lie south of the Philippine island of Mindanao and east of Bali, scattered in a series of irregular arcs spanning the Maluku, the Banda, and the Seram Seas. Lying within the Indo-Pacific region, the global center of marine biological diversity, these islands encompass extraordinary variation in terrestrial and marine habitats and are home to many indigenous species (Berwick 1989). These exquisitely varied islands are equally complex and diverse from a cultural perspective, lying at the historic heart of global interest in essential spices: at this geographic juncture, non-Islamic and non-Christian religious practices and beliefs continue to coexist with Christian and Muslim practices, brought to these islands as early as the mid-15th century by traders and missionaries and later by political administrators (Andaya 1993:114-51). Subsistence activities based on cultivation of the Metroxylon palm, which yields starch, as well as diverse fishing, hunting, and forest farming practices, have evolved in tandem with commercial cultivation of cloves, coconuts, nutmegs, and mace since the mid-16th century (Ellen 1979:43)</p> <p>Andaya, whose history of the Maluku region during the early modern period offers a broad-ranging political and cultural panorama, begins his book with a meditation on volcanoes, indigenous plants, European adventurers, and the global search for spices:</p> <p>The very mention of the name "the spice islands" evokes a romantic image of the days of early European adventurers in the waters of the Pacific. It was the highly desired trinity of spices cloves, nutmeg, and mace which lured the Europeans and other foreigners to the Moluccas or Maluku in eastern Indonesia. The clove tree (<i>Eugenia aromatica</i>, Kuntze) is native to the five small northern Malukan islands of Ternate, Tidore, Moti, Makian, and Bacan. These magnificent volcanic islands rise almost vertically out of the water and are in fact the peaks of some of the highest mountains in the world anchored to the ocean shelf just off the starfish-shaped island of</p>	<p>I. Sasi selama Era Kolonial Kepulauan Maluku di Indonesia, yang dulu dikenal sebagai "pulau rempah-rempah" di Hindia Timur, terletak di sebelah selatan Pulau Mindanao di Filipina dan di sebelah timur Bali, tersebar dalam rangkaian busur tak beraturan yang membentang di Maluku, Banda, dan Laut Seram . Terletak di kawasan Indo-Pasifik, pusat global keanekaragaman hayati laut, pulau-pulau ini mencakup variasi habitat darat dan laut yang luar biasa dan merupakan rumah bagi banyak spesies asli (Berwick 1989). Pulau-pulau yang sangat beragam ini sama-sama kompleks dan beragam dari perspektif budaya, terletak di jantung sejarah kepentingan global pada rempah-rempah penting: pada titik geografis ini, praktik dan keyakinan agama non-Islam dan non-Kristen terus hidup berdampingan dengan praktik Kristen dan Muslim. , dibawa ke pulau-pulau ini sejak pertengahan abad ke-15 oleh para pedagang dan misionaris dan kemudian oleh administrator politik (Andaya 1993: 114-51). Kegiatan subsisten yang didasarkan pada budidaya kelapa sawit <i>Metroxylon</i>, yang menghasilkan pati, serta beragam praktik penangkapan ikan, perburuan, dan pertanian hutan, telah berkembang seiring dengan budidaya komersial cengkeh, kelapa, pala, dan bunga pala sejak pertengahan abad ke-16. (Ellen 1979: 43)</p> <p>Andaya, penulis sejarah daerah Maluku selama periode modern awal menawarkan panorama politik dan budaya yang luas, memulai bukunya dengan meditasi tentang gunung berapi, tumbuhan asli, petualang Eropa, dan pencarian rempah-rempah secara global:</p> <p>Penyebutan nama "pulau rempah-rempah" membangkitkan gambaran romantis tentang hari-hari para petualang Eropa awal di perairan Pasifik. Tritunggal yang sangat diinginkan dari rempah-rempah cengkeh, pala, dan bunga pala yang memikat orang Eropa dan orang asing lainnya ke <i>Moluccas</i> atau Maluku di Indonesia bagian timur. Pohon cengkeh (<i>Eugenia aromatica</i>, Kuntze) berasal dari lima pulau kecil di Maluku utara, Ternate, Tidore, Moti, Makian, dan Bacan. Pulau-pulau vulkanik yang luar biasa ini menjulang</p>

<p>Halmahera. Nutmeg and its red filament mace come from the nutmeg tree (<i>Myrzsticafrangras</i>, Linn.), whose origins are in the equally tiny volcanic and coral islands of Banda located to the south of the large island of Seram. (Andaya 1993:1).</p> <p>Andaya's rhapsodic prelude for the Maluku, as a cultural, geomorphological, and botanical zone in which the forms of local plants are conjoined with images of foreign merchant fleets seeking fragrant filaments and stems, prefigures the central theme of this essay: how forms of local legal, cultural, and social practice are hybridized and deployed, by outsiders "looking in," as it were, and by insiders interpreting themselves while "looking out," with an eye toward, and negotiating with, a wider range of political and economic actors and interests.</p>	<p>hampir secara vertikal dari air dan sebenarnya merupakan puncak dari beberapa gunung tertinggi di dunia yang berlabuh di dasar samudra tak jauh dari pulau Halmahera yang berbentuk bintang laut. Pala dan batang filamen merahnya berasal dari pohon pala (<i>Myrzsticafrangras</i>, Linn.), yang berasal dari pulau vulkanik dan karang kecil di Banda yang terletak di sebelah selatan pulau besar Seram. (Andaya 1993: 1).</p> <p>Pendahuluan <i>rhapsody</i> Andaya untuk Maluku, sebagai zona budaya, geomorfologi, dan botani di mana bentuk-bentuk tumbuhan lokal dipadukan dengan citra armada pedagang asing yang mencari benang dan batang wangi, mengawali tema sentral esai ini: bagaimana bentuk-bentuk hukum lokal, budaya, dan praktik sosial yang beririsan dan disebarkan, oleh orang luar "melihat ke dalam," sebagaimana adanya, dan oleh orang dalam menafsirkan diri mereka sendiri sambil "melihat keluar," dengan pandangan ke arah, dan bernegosiasi dengan, berbagai aktor politik dan ekonomi dan kepentingan.</p>
<p>The Precolonial Context[8]</p> <p>The original inhabitants of Ambon, Saparua, Haruku, and Nusa Laut islands of the Central Maluku, who are known as Alifuru, lived in small, isolated mountain hamlets known as hena or aman (for terms, see Glossary) which had no clear territorial boundaries (von Benda-Beckmann et al. 1992:7-8). Horticulture, gathering, and hunting provided sources of food, including bananas, sago, tubers, vegetables and fruit trees, supplemented by fishing. Crops were cultivated in man-made forest clearings, known as swidden, and when soil fertility in forest gardens declined, fruit trees, which provided more permanent tree gardens or dusun, were planted.</p> <p>Mountain settlements, strategically located in areas that could be defended from slave raids, were based on ethnic groups or uku, which were, in turn, articulated into clans or lumah tau (ibid., pp. 7-8). Among the most important leaders of these settlements were big men or latu, chiefs of the uku, and the mauwin or ritual practitioners, whose powers mediated between social groups and the natural world, the latter populated by spirits and ancestral ghosts.</p> <p>Higher-level units of organization known as the uli system, basically federations of five or seven smaller settlements extending over wide areas of forested territory, were bound together through a system of inter-village alliances known as pela (Chauvel 1990:7). Pela were, and in some areas,</p>	<p>Konteks Prakolonial</p> <p>Penduduk asli Ambon, pulau Saparua, Haruku, dan Nusa Laut di Maluku Tengah, yang dikenal sebagai Alifuru, tinggal di dusun kecil pegunungan terpencil yang dikenal sebagai hena atau aman (lihat Daftar Istilah) yang tidak memiliki batas wilayah yang jelas (von Benda-Beckmann dkk. 1992: 7-8). Hortikultura, pemetikan dan berburu menyediakan sumber makanan, antara lain pisang, sago, umbi-umbian, sayur mayur dan pohon buah-buahan, ditambah dengan penangkapan ikan. Tanaman dibudidayakan dalam pembukaan hutan buatan manusia, yang dikenal sebagai perladangan berpindah, dan ketika kesuburan tanah di kebun hutan menurun, pohon buah-buahan kemudian ditanam sebagai taman pohon yang berisi persediaan makanan permanen atau dusun</p> <p>Permukiman pegunungan, yang secara strategis terletak di daerah yang dapat dipertahankan dari serangan budak, didasarkan pada kelompok etnis atau uku, yang kemudian diartikulasikan menjadi marga atau lumah tau (ibid., Hlm. 7-8). Di antara para pemimpin terpenting dari permukiman ini adalah orang besar atau latu, kepala uku, dan mauwin atau praktisi ritual, yang kekuatannya menjadi perantara antara komunitas sosial dan alam, yang terakhir dihuni oleh roh dan hantu leluhur.</p> <p>Unit organisasi tingkat tinggi yang dikenal sebagai sistem uli, pada dasarnya</p>

<p>continue to be, alliance pacts between two or more settlements. Pela link communities symbolically, creating common bonds across religious lines and generating a social arena in which labor is shared among settlements (ibid.). As clove and nutmeg production expanded during the early colonial era, immigrant groups from the northern islands settled on the coasts, where they engaged in trade and gradually assumed a politically dominant role (von Benda-Beckmann et al. 1992:8).</p>	<p>merupakan federasi dari lima atau tujuh permukiman kecil yang membentang di wilayah hutan yang luas, diikat bersama melalui sistem aliansi antar desa yang dikenal sebagai pela (Chauvel 1990: 7). Pela dulu, dan di beberapa daerah, terus menjadi pakta aliansi antara dua atau lebih permukiman. Pela menghubungkan komunitas secara simbolis, menciptakan ikatan bersama lintas garis agama dan menghasilkan arena sosial di mana kerja dibagi di antara permukiman (ibid.). Ketika produksi cengkeh dan pala berkembang selama era kolonial awal, kelompok imigran dari pulau utara menetap di pantai, di mana mereka terlibat dalam perdagangan dan secara bertahap mengambil peran dominan secara politik (von Benda-Beckmann et al. 1992: 8).</p>
<p>The Colonial Period: Territory, Politics, and Economy under the Dutch The ecological and social history of these islands has entailed centuries of contact and commercial and cultural exchange with distant powers and occupiers, including the Portuguese and the Dutch (Andaya 1993; Chauvel 1990; Hanna 1991). Andaya (p. 3) aptly comments that "Christian Europe's desire to remove its dependence on its religious enemies and to acquire cheaper spices became a major motivation in its search for a sea route to Asia." The history of Northern and Central Maluku in particular, from the mid-16th century through the mid-19th centuries, is inscribed with the imposition of a Dutch regime designed to forcibly control the production, processing, and sale of cloves and, later, nutmegs, targeted primarily for Western European markets (Chauvel 1990:16; von Benda-Beckmann et al. 1992:9; Hanna 1991:59-78). After succeeding in routing Portuguese and the British claimants to the "spice islands," the Dutch systematically destroyed rival sources of clove production in all but a few areas under their control through periodic raids known as <i>hongi tochten</i>, slaughtering significant portions of the male population, and bringing those areas under cultivation under strict social and economic control (Hanna 1991:59-90; Chauvel 1990:16-23).</p> <p>The creation of an economic monopoly on Moluccan clove production entailed enforced production quotas, the imposition of population relocations, and radical interventions into existing patterns of social and political structure. Villagers were forcibly relocated on the coast and settled within <i>negorij</i>, newly created territorial units managed by individuals occupying Dutch-created administrative roles, the <i>bapak raja</i> and <i>kepala soa</i> (Chauvel</p>	<p>Periode Kolonial: Wilayah, Politik dan Ekonomi di bawah Belanda Sejarah ekologi dan sosial pulau-pulau ini telah terlibat kontak selama berabad-abad dan persilangan budaya dan pasar dengan kekuatan dan penjajah, termasuk Portugis dan Belanda (Andaya 1993; Chauvel 1990; Hanna 1991). Andaya (hal. 3) dengan tepat berkomentar bahwa "Keinginan Kristen Eropa untuk menghilangkan ketergantungannya pada musuh agamanya dan untuk mendapatkan rempah-rempah yang lebih murah menjadi motivasi utama dalam pencarian jalur laut ke Asia." Sejarah Maluku Utara dan Tengah khususnya, dari pertengahan abad ke-16 hingga pertengahan abad ke-19, diukir dengan pemberlakuan rezim Belanda yang dirancang untuk secara paksa mengontrol produksi, pengolahan, dan penjualan cengkeh dan, kemudian, utamanya pala ditargetkan untuk pasar Eropa Barat (Chauvel 1990: 16; von Benda-Beckmann et al. 1992: 9; Hanna 1991: 59-78). Setelah berhasil mengarahkan Portugis dan Inggris ke "pulau rempah-rempah", Belanda secara sistematis menghancurkan sumber produksi cengkeh saingan di semua wilayah kecuali beberapa daerah di bawah kendali mereka melalui <i>penggerebekan berkala</i> yang dikenal sebagai <i>hongi tochten</i>, membantai sebagian besar populasi pria, dan menjadikan daerah-daerah tersebut lahan untuk dibudidayakan di bawah kendali sosial dan ekonomi yang ketat (Hanna 1991: 59-90; Chauvel 1990: 16-23).</p> <p>Penciptaan monopoli ekonomi atas produksi cengkeh Maluku mensyaratkan pemberlakuan kuota produksi, relokasi penduduk, dan intervensi radikal ke dalam pola struktur sosial dan politik yang ada. Penduduk desa dipindahkan secara paksa di pantai dan menetap di dalam <i>negorij</i>, unit teritorial yang baru</p>

1990:4-10). The cohesion and social patterns of organization of Maluku society were first disrupted, and subsequently reconstituted, by the creation of these coastal, territorial-based administrative units. The social disruption engendered by these relocations is emphasized by von Benda-Beckmann et al. (1992:9-10):

In many parts of Ambon this resettlement did not happen without serious and long-lasting consequences.... The territorial size and the social composition of the new villages only rarely corresponded with the earlier aman or hena. The population of aman or hena often descended into different negeri, and most negeri consisted of members from different aman and hena. The Dutch established a new political system in the villages, appointing a village head (raja, orang kaya) and heads of soa, newly formed associations of clans or tribal groups.

In establishing this regime, "local elites ensured that the cultivation was taken up by the people" (Chauvel 1990:16) through a series of social and political interventions. During the second half of the 19th century, the Dutch monopoly on world production of cloves collapsed as clove cultivation expanded to Zanzibar. Prices for cloves declined to the point where cultivation began to decline throughout the Maluku. In the last decades of the 19th century, and during the first two decades of the 20th century, efforts were made in Central Maluku to establish other cash crops, among them nutmegs, coffee, and coconuts, to complement or to replace the income derived from cloves (ibid., pp. 22- 23).

It is probable that the codification of Central Moluccan customary rules for agricultural production during the late 19th and early 20th centuries, the reification of sasi practices as a form of customary law, and imposition of these practices through the authority of the raja and his many related functionaries were means of creatively controlling the production and commercial management of agricultural and marine commodities as sources of income for local elites. At a time when income from the clove economy declined severely, it is probable that local Moluccan officials, with the approval of regional Dutch administrators, strategically appropriated sasi for their emerging economic and political needs[9]. Located at the intersection of village production and commercial elites, coastal rajas and village officials in the Central Maluku were, by the 17th century, largely colonial creations themselves. The pivotal figure in the negeri was the raja, whose material

dibentuk yang dikelola oleh individu yang menduduki peran administratif ciptaan Belanda, bapak raja dan kepala soa (Chauvel 1990: 4-10). Kohesi dan pola sosial organisasi masyarakat Maluku awal terganggu, dan kemudian dibentuk kembali, dengan pembentukan unit-unit administratif berbasis wilayah pesisir ini. Gangguan sosial yang ditimbulkan oleh relokasi ini ditekankan oleh von Benda-Beckmann et al. (1992: 9-10):

Di banyak tempat di Ambon, pemukiman kembali ini tidak terjadi tanpa konsekuensi yang serius dan berkepanjangan Ukuran wilayah dan komposisi sosial desa-desa baru jarang sesuai dengan aman atau hena sebelumnya. Penduduk aman atau hena sering kali turun ke dalam negeri yang berbeda, dan kebanyakan negeri terdiri dari anggota aman dan hena yang berbeda. Belanda membentuk sistem politik baru di desa-desa, mengangkat seorang kepala desa (raja, orang kaya) dan kepala soa, asosiasi klan atau kelompok suku yang baru dibentuk.

Dalam membangun rezim ini, "elit lokal memastikan bahwa penanaman diambil oleh rakyat " (Chauvel 1990: 16) melalui serangkaian intervensi sosial dan politik. Selama paruh kedua abad ke-19, Belanda memonopoli produksi dunia dari runtuhnya komoditas cengkeh karena penanaman cengkeh meluas ke Zanzibar. Harga cengkeh menurun ke titik di mana budidaya mulai menurun di seluruh Maluku. Dalam dekade terakhir abad ke-19, dan selama dua dekade pertama abad ke-20, upaya dilakukan di Maluku Tengah untuk membangun tanaman komersial lainnya, diantaranya pala, kopi, dan kelapa, untuk melengkapi atau menggantikan pendapatan yang diperoleh dari cengkeh (ibid., Hlm. 22-23).

Kemungkinan kodifikasi aturan adat Maluku Tengah untuk produksi pertanian selama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, reifikasi praktik sasi sebagai bentuk hukum adat, dan penerapan praktik-praktik ini melalui kewenangan raja dan berbagai fungsionaris terkait merupakan sarana untuk secara kreatif mengontrol produksi dan pengelolaan komoditas pertanian dan kelautan sebagai sumber pendapatan elit lokal. Pada saat pendapatan ekonomi dari cengkeh menurun drastis, kemungkinan besar pejabat lokal Maluku, dengan persetujuan dari pemerintah daerah Belanda, secara strategis menggunakan sasi untuk kebutuhan ekonomi dan politik mereka[9] Terletak di persimpangan produksi desa dan elit komersial, raja-raja pesisir dan aparat desa di Maluku Tengah, pada abad ke-17, sebagian besar merupakan kreasi kolonial sendiri. Tokoh terpenting dalam negeri adalah raja, yang kesejahteraan materialnya

<p>welfare depended on the negeri's inhabitants: The Ambonese islands were a "directly" ruled area, and the raja held the key position between the Dutch authorities and the mass of Ambonese population in the negeri. The raja were the foundation of colonial administration. During the clove monopoly the raja were the channels through which demands for labour and produce were made and through whom the cloves were delivered.... After the monopoly was abolished (1863), he was responsible for collecting taxes, organizing corvee . . . and maintaining law and order.... Under the colonial regime instructions were given to the raja and it was left to him whether he consulted the saniri-negeri. As far as the colonial authorities were concerned the raja was the sole person in the negeri bestowed with authority and answerable to them. (Ibid., pp. 7-8)</p>	<p>bergantung pada penduduk negeri itu: Kepulauan Ambon adalah wilayah yang "diperintah langsung", dan raja memegang posisi kunci antara pemerintah Belanda dan masyarakat penduduk Ambon dalam negeri. Raja adalah fondasi pemerintahan kolonial. Selama monopoli cengkeh raja adalah saluran di mana permintaan tenaga kerja dan hasil dibuat dan melalui siapa cengkeh dikirimkan Setelah monopoli dihapuskan (1863), ia bertanggung jawab untuk mengumpulkan pajak, mengatur pekerjaan paksa. . . dan memelihara hukum dan ketertiban Di bawah instruksi rezim kolonial diberikan kepada raja dan diserahkan kepadanya apakah dia berkonsultasi dengan saniri-negeri. Sejauh menyangkut otoritas kolonial, raja adalah satu-satunya orang di negeri yang diberi wewenang dan bertanggung jawab kepada mereka. (Ibid., Hlm. 7-8)</p>
<p>The Religious Context: Alifuru Practices, Cllristity, and Islam Islam and Christianity, beginning in this area with conversion of coastal elites linked to the trade in cloves, were firrnly entrenched in the Maluku by the 15th and 16th centuries. These religions provided another arena in which both negotiations about and forced changes in indigenous Alifuru practices were articulated and contested (Andaya 1993:114-50; von Benda-Beckmann et al. 1992:9). In Muslim villages, pre-Islamic ritual practices and beliefs were often tolerated and accommodated? once belief in the preeminence of Allah's power and dominion was accepted. Under these conditions, the mauwin or ritual practitioners continued to flourish[10]. In Chastian villages, however, vigorous attempts were made to extirpate all traces of non-Christian practices, which were viewed as pagan superstitions opposed to true Christian practice and belief: Belief in, and contact with the spirits and the ancestors, were banned. The placing of matakau [prohibitory] signs were prohibited; effigies, holy stones, called batu pemali, etc. were burnt or destroyed. Also, the mauwin were prosecuted. Attempts were made to transfer their functions to other functionaries" (von Benda-Beckmann et al. 1992:9).</p> <p>Contestation of the relative authority of ritual practitioners, the kewang (see Glossary), and government heads did not cease with the end of Dutch colonial government in 1949. Although during the heyday of the colonial regime Dutch missionaries scorned the ritual practices of mauwin, these practitioners and their practices are now being described, by nongovernmental advocates of community empowerment, as living embodiments of a singular way of life that</p>	<p>Perihal Keagamaan: Praktik Alifuru, Kristiani, dan Islam Islam dan Kristen, yang dimulai di daerah ini dengan konversi elit pesisir yang terkait dengan perdagangan cengkeh, tertanam kuat di Maluku pada abad ke-15 dan ke-16. Agama-agama ini menyediakan arena lain di mana negosiasi dan perubahan paksa dalam praktik adat Alifuru diartikulasikan dan diperebutkan (Andaya 1993: 114-50; von Benda-Beckmann dkk. 1992: 9). Di desa-desa orang Muslim, praktik dan kepercayaan ritual pra-Islam sering ditoleransi dan diakomodasi? Begitu keyakinan akan keagungan kekuatan dan kekuasaan Allah diterima. Di bawah kondisi ini, mauwin atau praktisi ritual terus berkembang[10]. Namun, di desa Chastian, upaya keras dilakukan untuk menghapus semua jejak praktik non-Kristen, yang dipandang sebagai takhayul pagan yang bertentangan dengan praktik dan kepercayaan Kristen yang sejati: "Keyakinan dan kontak dengan roh dan leluhur dilarang. Penempatan rambu <i>matakau</i> dilarang; patung, batu suci, yang disebut batu pemali, dll. dibakar atau dihancurkan. Juga, mauwin diadili. Upaya dilakukan untuk mengubah fungsi mereka ke fungsionaris lain" (von Benda-Beckmann et al. 1992: 9).</p> <p>Kontestasi otoritas praktisi ritual, kewang (lihat Glosarium), dan kepala pemerintahan tidak berhenti dengan berakhirnya pemerintahan kolonial Belanda pada tahun 1949. Meskipun selama masa kejayaan rezim kolonial para misionaris Belanda mencemooh praktik ritual mauwin, para praktisi ini dan praktik mereka sekarang digambarkan, oleh para pendukung pemberdayaan masyarakat non-pemerintah, sebagai perwujudan hidup dari cara hidup tunggal yang kuno, selaras dengan alam, dan perwakilan kearifan</p>

<p>is ancient, in harmony with nature, and representative of local community wisdom about justice, institutional process, and legal decisionmaking in at least several villages in Central and Southeast Maluku (Ukru et al. 1993; Rahail 1993).</p> <p>In the discussion that follows, I attempt to chart changes in the historic practice of sasi in the Central Maluku, focusing on major shifts in the interpretation of these practices. By situating these shifting interpretations of sasi within the larger colonial and postcolonial scenes of power, economy, and cultural politics sketched above, and by attending to the voices of colonial and postcolonial observers, including, most recently, nongovernmental activists for social and environmental justice, I hope to illuminate how the raw facts of sasi have been continuously and creatively deployed by variously positioned interpreters during more than one hundred years of strategic "readings."</p>	<p>masyarakat lokal tentang keadilan, proses kelembagaan, dan pengambilan keputusan hukum di setidaknya beberapa desa di Maluku Tengah dan Tenggara (Ukru et al. 1993; Rahail 1993).</p> <p>Dalam pembahasan berikut, saya mencoba memetakan perubahan dalam sejarah praktik sasi di Maluku Tengah, dengan fokus pada pergeseran besar dalam penafsiran praktik-praktik tersebut. Dengan menempatkan interpretasi yang bergeser dari sasi ini dalam era kolonial dan pascakolonial yang lebih besar dari kekuasaan, ekonomi, dan politik budaya yang digambarkan di atas, dan dengan memperhatikan pendapat para pengamat kolonial dan pascakolonial, termasuk, yang terbaru, aktivis non-pemerintah untuk keadilan sosial dan lingkungan, Saya berharap untuk menjelaskan bagaimana fakta-fakta mentah sasi secara terus menerus dan secara kreatif disebarkan oleh berbagai penafsir yang ditempatkan selama lebih dari seratus tahun "bacaan" strategis.</p>
<p>Like a Manuscript Found in a Bottle: Discovering Sasi</p> <p>In 1985, the Minister of Population and the Environment, Dr. Emil Salim, awarded the community of Haruku village living on the island of Haruku in the Central Maluku islands of eastern Indonesia, the Kalpataru (see Glossary), a kind of national good housekeeping seal of environmental approval. The minister congratulated the inhabitants in these words:</p> <p style="padding-left: 40px;">The inhabitants of this village are still faithful to the customs of their ancestors, especially those which are connected to the everlasting maintenance of nature and the environment. There are rules that must be obeyed by the inhabitants, that is, the rules of Sasi and Kewang. These two rules are capable of guarding the sustainability of natural resources, so that the population of the lompas fish, which has become a favorite of the local people, is continuously maintained[11].</p> <p>For many agricultural and fishing communities in the Central Maluku islands of eastern Indonesia, sasi is a changing family of customary practices, administrative roles, ritual performances, and beliefs that have been deployed to regulate access to terrestrial and, to a lesser extent, marine and riverine resources. Similar practices, locally distinct and called by various names, continue to be enacted, with varying degrees of social interest and obedience, throughout the Moluccan Islands. Although a systematic study over a broad geographic range has never been undertaken, it is clear that these practices</p>	<p>Seperti Naskah yang Ditemukan di Botol: Menemukan Sasi</p> <p>Pada tahun 1985, Menteri Kependudukan dan Lingkungan Hidup, Dr. Emil Salim, memberikan penghargaan kepada masyarakat Desa Haruku yang tinggal di Pulau Haruku di Kepulauan Maluku Tengah bagian timur Indonesia, Kalpataru (lihat Daftar Istilah), semacam penghargaan lingkungan terbaik. Menteri memberi selamat kepada penduduk dengan kata-kata ini:</p> <p style="padding-left: 40px;">Penduduk desa ini masih memegang teguh adat istiadat nenek moyang mereka, terutama yang berkaitan dengan kelestarian alam dan lingkungan. Ada aturan yang harus ditaati oleh penduduknya yaitu aturan Sasi dan Kewang. Kedua aturan tersebut mampu menjaga kelestarian sumber daya alam, sehingga populasi ikan lompas yang selama ini menjadi favorit masyarakat setempat tetap terjaga[11].</p> <p>Bagi banyak komunitas pertanian dan nelayan di Kepulauan Maluku Tengah, Indonesia bagian timur, sasi adalah menjadikan keluarga melakukan praktik adat, peran administratif, pertunjukan ritual, dan kepercayaan yang telah diterapkan untuk mengatur akses ke darat dan, pada tingkat yang lebih rendah, laut dan sumber daya sungai. Praktik serupa, berbeda secara lokal dan disebut dengan berbagai nama, terus dilakukan, dengan berbagai tingkat kepentingan dan aturan sosial, di seluruh Kepulauan Maluku. Meskipun studi sistematis dalam rentang geografis yang luas belum pernah dilakukan, jelas bahwa praktik-praktik ini telah, dan di banyak daerah di lebih dari seribu</p>

have been, and in many areas throughout the more than one thousand Maluku Islands continue to be, practiced[12].

Time and space are among the most important media through which many Moluccan communities regulate access to resources and territories that are important from subsistence and commercial perspectives. When an area is closed, entity prohibitions are in effect and the area under sasi is marked by signs placed at strategic locations by ritual practitioners accompanied by kewang (see Glossary). Temporary signing of individual trees, groves, or river estuaries, as described above for Haruku village, is often accomplished by installation of striking ritual constructions of paired coconut palm fronds jutting outward from a central sugarcane trunk crowned by a young coconut; sound-producing "instruments" at the apex of the assemblage make percussive sounds when struck by the wind. In some sites where "sasi is closed," or in effect, ritual activity is punctuated by drum beats and the lighting of torches. When "sasi is opened" and access to the grove, cove, or river is permitted, the ritual practitioner and kewang circumambulate the territory under sasi, untie the sasi signs or ritual constructions, and announce that prohibitions on entry have been lifted.

We begin to track the discursive construction of sasi in the Central Maluku though the narrative of John Aponno, a Moluccan government official from the island of Saparua who, in 1957, sought to preserve heirloom words" from a document that disappeared":

In 1957 for the first time I heard there was an important document containing history, due to its age, from the village of Porto, called Kewan Regulations. I desired to open and read it, but I never found it. All of a sudden, several years ago, Mr. Zeth Aponno told me that he found, by coincidence, the document with a friend of his. Of course, I directly requested [it] in order to read it, and simultaneously, based on a mutual agreement, I copied it . . . and also made linguistic shifts into up to date Indonesian. The changes in language were needed, because there are many among our younger brothers now who lack possession of the heirloom words from the "early times" of our village.... It is hoped that this recovered meeting with a "document that disappeared" will be useful for whoever wishes to use it. (Aponno 1977:1)

As if it were a manuscript found in a bottle washed up on an isolated cove on Saparua island in the Central Maluku, Aponno introduced this "document that

Kepulauan Maluku, terus dipraktikkan[12].

Waktu dan ruang adalah salah satu media terpenting yang digunakan oleh banyak komunitas Maluku untuk mengatur akses ke sumber daya dan wilayah yang penting dari perspektif subsisten dan komersial. Ketika suatu kawasan ditutup, pelarangan entitas diberlakukan dan kawasan di bawah sasi ditandai dengan rambu-rambu yang dipasang di lokasi-lokasi strategis oleh praktisi ritual disertai dengan kewang (lihat Daftar Istilah). Penandaan sementara terhadap pohon, rumpun, atau muara sungai, seperti dijelaskan di atas untuk desa Haruku, sering dilakukan dengan pemasangan konstruksi ritual mencolok dari pelepah kelapa berpasangan yang menonjol keluar dari batang tebu yang dimahkotai oleh kelapa muda; "instrumen" penghasil suara di puncak perkumpulan komunitas membuat bunyi perkusi saat disambar angin. Di beberapa tempat di mana "sasi ditutup", atau ada dasarnya, aktivitas ritual diselingi oleh ketukan drum dan penyalaan obor. Ketika "sasi dibuka" dan akses ke hutan kecil, teluk kecil, atau sungai diizinkan, praktisi ritual dan kewang mengelilingi wilayah di bawah sasi, melepaskan rambu sasi atau bangunan ritual, dan mengumumkan bahwa larangan masuk telah dicabut.

Kami mulai menelusuri konstruksi diskursif sasi di Maluku Tengah melalui penuturan John Aponno, seorang pejabat pemerintah Maluku dari pulau Saparua yang, pada tahun 1957, berusaha melestarikan kata-kata pusaka "dari dokumen yang hilang":

Pada tahun 1957 untuk pertama kalinya saya mendengar ada dokumen penting yang memuat sejarah, karena usianya, dari desa Porto yang disebut Peraturan Kewan. Saya ingin membuka dan membacanya, tetapi saya tidak pernah menemukannya. Tiba-tiba, beberapa tahun yang lalu, Zeth Aponno memberitahu saya bahwa dia menemukan, secara kebetulan, dokumen itu bersama temannya. Tentu saya langsung minta agar bisa dibaca, dan sekaligus atas kesepakatan bersama, saya salin. . . dan juga melakukan perubahan bahasa menjadi bahasa Indonesia terkini. Perubahan bahasa itu diperlukan, karena masih banyak di antara adik-adik kita sekarang yang tidak memiliki kata-kata pusaka dari "masa awal" desa kita Diharapkan pertemuan ini pulih dengan "dokumen yang hilang" akan berguna bagi siapapun yang ingin menggunakannya. (Aponno 1977: 1)

Seolah-olah itu adalah manuskrip yang ditemukan dalam botol yang terdampar di sebuah teluk terpencil di pulau Saparua di Maluku Tengah,

disappeared " to his readers provincial administrators, village officials, and students of customary law. Concern with writing down the rules of sasi has apparently for more than a century been a pursuit of Dutch colonial officials, their appointed or elected native rulers and officeholders, and more recently, Indonesian village officials.

In 1870, a Malay version of the "kewang rules of Porto village" was produced by a group of officials appointed by the colonial government, including the raja and the heads of new territorial and administrative units known as the negorz, or villagers[13]. As discussed earlier, the location of these villages and the structure of their government were, in large part, artifacts of a colonial policy that emphasized the orderly production and control over the clove trade in the Central Maluku islands (Chauvel 1990:1- 23). By the mid-17th century, the Dutch had forcefully relocated highland villages to sites on the coast, where clove cultivation and social life in general could be more easily controlled (ibid., p. 4) . Former structures of authority were undermined while new village territories, ruled by colonially appointed officeholders (including the raja, heads of descent groups, and kewang) was established.

The "document that disappeared," and that Apponno attempted to revive through his translation from old Ambonese Malay to modern Indonesian, is, in part, an excruciatingly detailed compendium of rules governing access to forests and the placement of fish traps in coves. The 1870 rules laid out, in five sections, the rights, obligations, fines, administrative structure, and judicial process through which access to forest and marine resources was, ideally, to be governed. Section One, for example, "Rights and Authority of the Kewan Chief and Kewan Assistants," laid out the scope of the kewang's authority[14]. The kewang, conceptualized as a kind of forest police within this document, were charged with authority for periodic patrols of forested territory, particularly all the lands under cultivation within territory controlled by the village, including both collectively managed and individually held lands.

Among the more crucial features of the kewang system were rules establishing procedures for monitoring, surveillance, reporting of violations, and the arrest of violators. Kewang were charged with patrolling local forests, orchards, and village paths. If they met local villagers or traders in areas where entity was prohibited, the kewang had authority to examine their baskets and

Apponno memperkenalkan "dokumen yang hilang" ini kepada para pembacanya para pejabat pemerintah provinsi, perangkat desa, dan mahasiswa hukum adat. Menulis aturan sasi tampaknya selama lebih dari satu abad merupakan upaya para pejabat kolonial Belanda, penguasa asli dan pemegang jabatan yang ditunjuk atau dipilih, dan baru-baru ini, pejabat desa Indonesia.

Pada tahun 1870, versi Melayu dari "aturan kewang desa Porto" dibuat oleh sekelompok pejabat yang ditunjuk oleh pemerintah kolonial, termasuk raja dan kepala unit teritorial dan administratif baru yang dikenal sebagai negori, atau desa-desa[13]. Seperti yang telah dibahas sebelumnya, lokasi desa-desa ini dan struktur pemerintahannya sebagian besar merupakan artefak kebijakan kolonial yang menekankan pada ketertiban produksi dan kontrol atas perdagangan cengkeh di Kepulauan Maluku Tengah (Chauvel 1990: 1-23). Pada pertengahan abad ke-17, Belanda telah memindahkan paksa desa-desa di dataran tinggi ke lokasi-lokasi di pesisir, di mana penanaman cengkeh dan kehidupan sosial secara umum dapat dikendalikan dengan lebih mudah (ibid., Hal. 4). Struktur kewenangan sebelumnya dirusak, dan pada saat yang sama dibentuk wilayah desa baru, yang diperintah oleh pejabat yang ditunjuk secara kolonial (termasuk raja, kepala kelompok keturunan, dan kewang).

"Dokumen yang hilang", dan yang diupayakan Apponno untuk dihidupkan kembali melalui terjemahannya dari bahasa Melayu Ambon kuno ke bahasa Indonesia modern, adalah sebagian ringkasan aturan yang sangat mendetail yang mengatur akses ke hutan dan penempatan perangkap ikan di teluk-teluk kecil. Aturan tahun 1870 dijabarkan, dalam lima bagian, hak, kewajiban, denda, struktur administrasi, dan proses peradilan di mana akses ke sumber daya hutan dan laut idealnya diatur. Bagian Satu, misalnya, "Hak dan Kewenangan Kepala Kewan dan Asisten Kewan," menjabarkan ruang lingkup kewenangan kewang[14]. Kewang, yang dikonseptualisasikan sebagai semacam polisi hutan dalam dokumen ini, mempunyai wewenang untuk patroli berkala pada wilayah hutan, terutama semua tanah yang diolah di dalam wilayah yang dikuasai oleh desa, termasuk tanah yang dikelola bersama dan dikuasai secara perorangan.

Di antara fitur-fitur yang lebih penting dari sistem kewang adalah aturan yang menetapkan prosedur untuk pemantauan, pengawasan, pelaporan

the burdens they carried. If a villager or trader was discovered carrying forbidden fruit or timber, he was arrested, tried, and fined. Rule 15, for example, mandates the kewang's periodic policing of the village territory (petuanan negeri) and the importance of written permissions or passes establishing temporary rights to enter fields, gardens, or village-managed forest: "The [kewan] must each day explore our community territory in order to guard and supervise [it so that] it never happens that there is a trader or anyone who enters our forest and takes something without permission (written)" (Apponno 1977:32). Kewang were permitted to confiscate the machetes of apprehended violators as proof of their prescribed activities in the forest: "If they [the kewang] meet someone, whether a trader or a freeman from our area, who violates these written rules, they [the kewang] must take the machete of that person or something else from him. This will become believable proof [which] will be . . . discussed" (ibid., pp. 31-32).

The importance of writing, creating a daily written record of violations that were reviewed by the kewang each Tuesday and Friday and managed by a secretary and the existence of a cadre of literate monitors cannot be overemphasized. Written records of alleged violations and fines, in conjunction with written rules, constituted an institutional tracking system. In addition to mandated "memory notebooks" created by the kewang's secretary, written permissions to enter particular areas of forest, obtained from the chief kewang or higher officials, were key components of this monitoring system:

The memory notebooks which were made by the Raja, examples of which are held by the kewang, will be signed by the Raja on each page, so that the truth within these notebooks is attested. (Ibid., p. 32) . . . The [kewang] have the right to give permission to a person who will enter the forest or for anything which has a connection with the above rules, in the name of the Kewang. The Secretary signs and issues the intended permission. The [kewang] will provide a signature and write "understood" while the Raja or the Clan Head who performs the Raja's task will add a stamp which is usually used by the Raja, underneath his signature, saying "agreed." (Ibid., pp. 32-33)

The kewang were the gatekeepers and monitors of access to natural and cultivated resources associated with village settlements. They were delegated authority to declare certain areas of the forest under the operation of sasi, to monitor enforcement of the prohibitions, and to apprehend violators and their illegal booty.

pelanggaran, dan penangkapan pelanggar. Kewang ditugaskan untuk berpatroli di hutan lokal, kebun buah-buahan, dan jalur desa. Jika mereka bertemu dengan penduduk desa atau pedagang lokal di daerah di mana entitas itu dilarang, kewang memiliki kewenangan untuk memeriksa keranjang mereka dan bawaan yang mereka bawa. Jika seorang penduduk desa atau pedagang kedatangan membawa buah atau kayu terlarang, dia ditangkap, diadili, dan didenda. Aturan 15, misalnya, mengamanatkan kebijakan berkala atas wilayah desa (petuanan negeri) dan pentingnya izin tertulis atau surat izin untuk menetapkan hak sementara untuk memasuki ladang, kebun, atau hutan yang dikelola desa: "[kewan] harus setiap hari menjelajahi wilayah komunitas kita untuk menjaga dan mengawasinya agar tidak pernah ada pedagang atau siapapun yang masuk ke dalam hutan kita dan mengambil sesuatu tanpa izin (tertulis)" (Apponno 1977: 32). Kewang diijinkan untuk menyita barang pelanggar yang ditangkap sebagai bukti aktivitas yang ditentukan di hutan: "Jika mereka [kewang] bertemu seseorang, baik pedagang atau orang merdeka dari daerah kami, yang melanggar aturan tertulis ini, mereka [kewang] harus mengambil barang orang itu atau sesuatu yang lain darinya. Ini akan menjadi bukti yang dapat dipercaya [yang] akan ... dibahas" (ibid., hal. 31-32).

Pentingnya menulis, membuat catatan pelanggaran tertulis harian yang direview oleh kewang setiap Selasa dan Jumat dan dikelola oleh sekretaris serta keberadaan kader pemantau literasi tidak bisa terlalu ditekankan. Catatan tertulis tentang dugaan pelanggaran dan denda, dalam hubungannya dengan aturan tertulis, merupakan sistem pelacakan institusional. Selain mandat "buku catatan memori" yang dibuat oleh sekretaris kewang, izin tertulis untuk memasuki kawasan hutan tertentu, yang diperoleh dari kepala kewang atau pejabat tinggi, adalah komponen kunci dari sistem pemantauan ini:

Buku catatan memori yang dibuat oleh Raja, contoh yang dipegang oleh kewang, akan ditandatangani oleh Raja di setiap halaman, sehingga kebenaran di dalam buku catatan tersebut dapat dibuktikan. (Ibid., Hal. 32). . . [Kewang] berhak memberi izin kepada orang yang akan memasuki hutan atau untuk apa pun yang berhubungan dengan aturan di atas, atas nama Kewang. Sekretaris menandatangani dan mengeluarkan izin yang dimaksudkan. [Kewang] akan memberikan tanda tangan dan menulis "mengerti" sedangkan Raja atau Kepala Marga yang melakukan tugas Raja akan menambahkan cap yang biasanya digunakan oleh Raja, di bawah tanda

The Porto rules of 1870 not only articulated the legal and administrative structure for a system of resource control and management in 109 detailed rules, but they also specified the fines levied for each kind of infraction, the provision of salaries and "rewards" to diligent kewang and their assistants, and the percentages of each fine allocated to the village treasury for the common good. Indeed, the discursive picture of Porto's kewang rules and institutions emerging from the 1870 text is one of hyperrationality and obsessive attention to the minutiae of control over resources through patrols, monitoring, examinations, arrests, and fines. The kewang as forest police, an image deployed by a Dutch commentator in the early 20th century (Volker 1925) and later, by a Moluccan law professor (Lokollo 1988:36), seems as accurate as it was in 1870. The trope "forest police" suggests an administrative panopticon in which forest monitors periodically scanned Moluccan fields, gardens, orchards, and community forests; kewang clerks obsessively noted each infraction in a "memory notebook"; their superiors reviewed, signed, and stamped their notations; and minutely calibrated monetary fines are levied on the violators.

The story of sasi law in Porto scarcely ends at this point. An unusually candid, self-conscious "Addition" to this text suggests that the context in which these rules were written was one in which conflict and theft were endemic among local community farmers and fishermen, as well as between fanners and the kewang, and perhaps between outsider traders seeking to use local lands, trees, and coves and the colonially supported village administration. The "Addition" appended to the 1870 rules informs us that the codification of kewang rules constituted:

the first attempt to stop the evil that often occurs when a local person wants to seize and steal what another person possesses. With the result that many times, people who do not own land and gardens obtain income that is greater than those who own land and gardens. And people who do not work planting have an income that is greater than those who do work and plant. The result, from time to time, is a scarcity of food in the village. (Ibid., p. 44)

Moreover, we are informed that this codification was based on a study "conducted . . . to organize the kewang regulations in one well articulated group which will bring benefits to the village" (Ibid., Rule 110). The use of

tangganya yang bertuliskan "setuju." (Ibid., Hlm. 32-33)

Kewang adalah penjaga gerbang dan pemantau akses ke sumber daya alam dan budidaya yang terkait dengan pemukiman desa. Mereka diberi wewenang untuk mendeklarasikan kawasan hutan tertentu di bawah wewenang sasi, untuk memantau penegakan larangan, dan untuk menangkap pelanggar dan barang bawaan ilegal mereka.

Aturan Porto tahun 1870 tidak hanya mengartikulasikan struktur hukum dan administrasi untuk sistem kontrol dan manajemen sumber daya dalam 109 aturan rinci, tetapi mereka juga menetapkan denda yang dikenakan untuk setiap jenis pelanggaran, pemberian gaji dan "penghargaan" kepada kewang yang rajin, dan para pembantunya, serta persentase setiap denda yang dialokasikan ke kas desa untuk kebaikan bersama. Memang, gambaran diskursif tentang peraturan dan institusi kewang Porto yang muncul dari teks 1870 adalah salah satu hiper-rasionalitas dan perhatian obsesif terhadap hal-hal kecil dari kontrol atas sumber daya melalui patroli, pemantauan, pemeriksaan, penangkapan, dan denda. Kewang sebagai polisi hutan, sebuah gambar yang dibuat oleh seorang komentator Belanda pada awal abad ke-20 (Volker 1925) dan kemudian, oleh seorang profesor hukum Maluku (Lokollo 1988: 36), tampak seakurat tahun 1870. Kiasan "polisi hutan" menyarankan *panopticon* administratif di mana pengawas hutan secara berkala memindai ladang, kebun, dan hutan masyarakat Maluku; pegawai kewang dengan semangat mencatat setiap pelanggaran dalam "buku catatan memori"; atasan mereka meninjau, menandatangani, dan mencap notasi mereka; dan denda moneter yang dikalibrasi dengan cermat dikenakan pada pelanggar.

Kisah hukum sasi di Porto hampir tidak berakhir pada titik ini. Sebuah "Tambahan" yang tidak biasa pada teks ini menunjukkan bahwa konteks di mana aturan-aturan ini ditulis adalah konteks di mana konflik dan pencurian menjadi endemik di antara petani dan nelayan komunitas lokal, serta antara petani dan kewang, dan mungkin antara pedagang luar yang ingin memanfaatkan tanah, pohon, dan teluk lokal serta pemerintahan desa yang didukung oleh kolonial. "Penambahan" yang ditambahkan ke aturan 1870 memberitahu kita bahwa kodifikasi aturan kewang terdiri dari:

upaya pertama untuk menghentikan kejahatan yang sering terjadi ketika seorang penduduk setempat ingin merebut dan mencuri apa yang dimiliki orang lain. Akibatnya masyarakat yang tidak memiliki tanah dan kebun

research methods to collect, organize, and textualize these practices into a "well articulated" body of rules suggests that the impetus behind this codification was related to the Dutch colonial strategy of ruling through local custom[15]. Indeed, although we may never know the performative context or substantive content of sasi prior to, or at the time of, this late 19th-century codification, it is clear that sasi and the institutional roles of the kewang were being rationalized.

Intra- and intervillage strife, theft, or famine were among the stimuli for the codifying of kewang rules in Porto village in 1870. But the "Addition" states an additional, high-minded purpose that deserves consideration: sasi was also intended to provide a source of "working capital" for local village development: Secondly, so that the village will get working capital and when, in the days yet to come, this capital will increase in the village treasury, the result will be that it will be easy for the village to get some work done within the village by giving modest wages to the common people who are willing to do the work. So that villagers will never feel dissatisfied because they do village work without receiving returns for that work. (Ibid. p. 44) There is no evidence in the 1870 Porto rules, or later versions codified during the first two decades of the 20th century in other Central Moluccan villages, that local villagers were either conscious of, or took steps toward, conservation of forest species, management of natural forest habitat, or what has come to be known as sustainable economic development[16]. Rather, these rules suggest the imposition of an alien and judgmental consciousness which privileged conservation[17]: "And many times people wish to destroy timber-yielding trees in the forest in whatever way they wish and at their own whim, not conscious that acts like that carry with them destruction resulting in infertile land" (ibid., p. 45).

A dominant image emerging from the Porto text, and from others like it which were produced during the first two decades of the 20th century, is a community of fractious farmers and nonlocal traders engaging in production of a variety of commercially valuable agricultural commodities. The kewang rules, especially those relating to access to resources through imposition of sasi, were implemented through a rigid hierarchy of forest-patrolling kewang and their assistants and secretaries. These "bush police" circulated, observed, patrolled, examined, and arrested violators, reporting their infractions and

seringkali memperoleh pendapatan yang lebih besar dibandingkan dengan mereka yang memiliki tanah dan kebun. Dan orang yang tidak bekerja menanam memiliki penghasilan yang lebih besar dari pada mereka yang bekerja dan menanam. Akibatnya, dari waktu ke waktu, terjadi kelangkaan pangan di desa. (Ibid., Hal.44)

Lebih lanjut diinformasikan bahwa kodifikasi ini didasarkan pada kajian "yang dilakukan ... menata peraturan kewang dalam satu kelompok yang diartikulasikan dengan baik yang akan membawa manfaat bagi desa" (ibid., Aturan 110). Penggunaan metode penelitian untuk mengumpulkan, mengatur, dan mentekstualisasikan praktik-praktik ini ke dalam seperangkat aturan yang "diartikulasikan dengan baik" menunjukkan bahwa dorongan di balik kodifikasi ini terkait dengan strategi kolonial Belanda yang memerintah melalui adat istiadat lokal[15]. Memang, meskipun kita mungkin tidak pernah tahu konteks performatif atau isi substantif dari sasi sebelum, atau pada saat, kodifikasi akhir abad ke-19 ini, jelas bahwa sasi dan peran kelembagaan kewang sedang dirasionalkan.

Perselisihan antar luar dan dalam desa, pencurian, atau kelaparan termasuk di antara rangsangan untuk kodifikasi aturan kewang di desa Porto pada tahun 1870. Tetapi "Penambahan" mempunyai maksud yang mulia dengan pertimbangan: sasi juga dimaksudkan untuk memberikan Sumber "modal kerja" untuk pembangunan desa setempat: Kedua, agar desa mendapatkan modal kerja dan bila di masa yang akan datang modal ini akan bertambah dalam kas desa, hasilnya akan mudah bagi masyarakat desa untuk menyelesaikan beberapa pekerjaan di dalam desa dengan memberikan upah sederhana kepada orang-orang biasa yang bersedia untuk melakukan pekerjaan itu. Sehingga warga desa tidak akan pernah merasa tidak puas karena mereka melakukan pekerjaan desa tanpa mendapatkan imbalan atas pekerjaan tersebut (Ibid. Hal. 44). Tidak ada bukti dalam peraturan Porto tahun 1870, atau versi yang lebih baru yang dikodifikasi selama dua dekade pertama abad ke-20 di desa Maluku Tengah lainnya, bahwa penduduk desa setempat menyadari, atau mengambil langkah menuju, konservasi spesies hutan, pengelolaan habitat hutan alam, atau apa yang kemudian dikenal sebagai pembangunan ekonomi berkelanjutan[16]. Sebaliknya, aturan-aturan ini menyarankan perberlakuan kesadaran asing dan menghakimi yang mengutamakan konservasi[17]: "Dan sering kali orang ingin menghancurkan pohon penghasil kayu di hutan dengan cara apapun yang mereka inginkan dan

levying fines, a percentage of which were directed to village treasuries. In these constructions, villagers are depicted as engaging in theft, disputing field boundaries, setting fires in the forest[18], and generally resisting the commands to report their movement or to obtain permission to move. The 1870 Porto "Addition" depicts a community with little or no consciousness of the environmental implications of swidden agriculture or cutting wood for timber. An image of another sort of community, constructed through the negative projections of these rules and the spaces between them, as it were, suggests a group engaged in resistance, a collectivity that refuses to follow the prescriptions of resource monitors and their colonial era controllers.

Who is the "author" of the 1870 text and what were his intentions? The last page of the Porto rules were signed by the Raja of Porto, his council, the "old people," and the "Controleur," a Dutch colonial functionary. This collective authorship and authorization suggests that the kewang rules, at least in 1870, embodied a collection, even a confusion, of authorities including older ritual practitioners, local elites, and colonial administrators seeking to implement a regime of "law and order." This was a regime that sought, in Frances Gouda's excellent articulation, to have "no choice but to administer their colonies with more anthropological learning, greater cultural sensitivity, and superior political skills than any other imperial power in Asia" (Gouda 1993:3). Indeed, Gouda (pp. 5-6) maintains:

[T]he expansion of the Dutch colonial state in the late nineteenth century was depicted primarily as a series of delicate political maneuvers and subtle cultural transactions between wily, sensitive, and above all, knowledgeable, colonial administrators, on the one hand, and indigenous sultans, regional chiefs, and local potentates, on the other.... The venerable and deeply entrenched tradition of serious, ethnographic study of adat law and the ethnic traditions of indigenous people in the Indonesian archipelago was beholden to the logic of colonial rule[19].

The Porto rules of 1870 offer at least one view of the landscape in which colonial power and local rule intersected: it is a vision of a rationalized system of resource and social control, responsive to and probably grafted onto local customary practices and linked to commodity production of cloves, coconuts, and timber[20]. However different the authorial traces are intermixed and layered in the Porto text, it is probable that Dutch colonial authorities played an important, even dominant role in the codification of sasi. Local elites,

sesuka mereka sendiri, tidak sadar bahwa tindakan seperti itu membawa kehancuran yang mengakibatkan tanah tidak subur" (ibid., hal. 45).

Gambaran dominan yang muncul dari teks Porto, dan dari teks lain seperti yang dihasilkan selama dua dekade pertama abad ke-20, adalah komunitas petani terpecah-pecah dan pedagang non-lokal yang terlibat dalam produksi berbagai komoditas pertanian yang bernilai komersial. Aturan kewang, terutama yang berkaitan dengan akses sumber daya melalui pemberlakuan sasi, dilaksanakan melalui hierarki kewang patroli hutan yang kaku beserta asisten dan sekretarisnya. "Polisi semak" ini mengedarkan, mengamati, berpatroli, memeriksa, dan menangkap pelanggar, melaporkan pelanggaran mereka dan memungut denda, yang beberapa di antaranya dimasukkan dalam kas desa. Dalam konstruksi ini, penduduk desa digambarkan terlibat dalam pencurian, mempersengketakan batas-batas lapangan, menyalakan api di hutan[18], dan umumnya menolak perintah untuk melaporkan pergerakan mereka atau untuk mendapatkan izin untuk pindah. "Penambahan" Porto tahun 1870 menggambarkan sebuah komunitas dengan sedikit atau tanpa kesadaran akan implikasi lingkungan dari perladangan berpindah atau menebang pohon untuk mendapat kayu. Gambaran komunitas lain, yang dibangun melalui proyeksi negatif dari aturan-aturan ini dan ruang di antara mereka, seolah-olah, menunjukkan sebuah kelompok yang terlibat dalam perlawanan, sebuah kolektivitas yang menolak untuk mengikuti petunjuk dari pemantau sumber daya dan pengendali era kolonial mereka.

Siapakah "penulis" dari teks tahun 1870 dan apa niatnya? Halaman terakhir dari peraturan Porto ditandatangani oleh Raja Porto, dewannya, "orang tua", dan "Pengendali", seorang pejabat kolonial Belanda. Kepenulisan dan otorisasi kolektif ini menunjukkan bahwa aturan kewang, setidaknya pada tahun 1870, mengandung kumpulan, bahkan kebingungan, otoritas termasuk praktisi ritual yang lebih tua, elit lokal, dan administrator kolonial yang berusaha menerapkan rezim "hukum dan ketertiban." Ini adalah rezim yang berusaha, dalam artikulasi yang sangat baik dari Frances Gouda, "tidak ada pilihan selain mengelola koloni mereka dengan lebih banyak pembelajaran antropologis, kepekaan budaya yang lebih besar, dan keterampilan politik yang unggul daripada kekuatan kekaisaran lainnya di Asia" (Gouda 1993: 3). Memang, Gouda (hlm. 5-6) menyatakan:

Ekspansi negara kolonial Belanda pada akhir abad kesembilan belas

<p>appointed and managed by the Dutch, seem to have worked as executors and collaborators in the imposition of a rationalized sasi. The imposition of such a "system," moreover, would have linked the welfare of local elites, as well as that of local villages, to the imposition of a system of controls and fines on agricultural commodity production of cloves, nutmegs, and later coconuts. Such an "authorship" would explain how colonial strategies of control through customary law were linked to agricultural commodity production and codification of kewang roles and sasi law.</p> <p>Although the hand of the colonial administrator, known as the "controleur," is only present at the end of sasi texts in the 19th and early 20th centuries, both commercial and colonial administrative functionaries and local elites probably shaped and drafted the numerous texts now put forth in the name of the "people." At least in the Central Maluku, the majority of recorded sasi rules represent attempts to regulate, codify, and control the production, harvesting, and sale of agricultural commodities, especially by regulating access to those territories in which commercial produce was grown or, for fish, captured.</p>	<p>digambarkan terutama sebagai serangkaian manuver politik yang rumit dan transaksi budaya yang halus antara administrator kolonial yang cerdas, sensitif, dan yang terpenting, berpengetahuan, di satu sisi, dan pribumi. sultan, kepala daerah, dan penguasa lokal, di sisi lain Tradisi yang dihormati dan mengakar dalam tentang studi etnografi yang serius tentang hukum adat dan tradisi etnis masyarakat adat di kepulauan Indonesia terikat pada logika pemerintahan kolonial[19].</p> <p>Aturan Porto tahun 1870 menawarkan setidaknya satu pandangan tentang lanskap di mana kekuasaan kolonial dan aturan lokal berpotongan: itu adalah visi sistem sumber daya dan kontrol sosial yang dirasionalisasi, responsif terhadap dan mungkin dicangkokkan ke dalam praktik adat lokal dan terkait dengan produksi komoditas cengkeh, kelapa, dan kayu[20]. Betapapun berbedanya jejak-jejak kepenulisan yang bercampur dan berlapis dalam teks Porto, ada kemungkinan bahwa otoritas kolonial Belanda memainkan peran penting, bahkan dominan dalam kodifikasi sasi. Elit lokal, yang diangkat dan dikelola oleh Belanda, tampaknya bekerja sebagai eksekutor dan kolaborator dalam penerapan sasi yang diuraikan. Lebih jauh, penerapan "sistem" semacam itu akan menghubungkan kesejahteraan elit lokal, serta desa-desa setempat, dengan penerapan sistem kontrol dan denda atas produksi komoditas pertanian cengkeh, pala, dan kemudian, kelapa. "Kepengarangan" seperti itu akan menjelaskan bagaimana strategi kolonial untuk mengontrol melalui hukum adat dikaitkan dengan produksi komoditas pertanian dan kodifikasi peran kewang dan hukum sasi.</p> <p>Meskipun tangan administrator kolonial, yang dikenal sebagai "controleur", hanya ada di akhir teks sasi pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, baik pejabat administrasi komersial dan kolonial serta elit lokal mungkin membentuk dan menyusun banyak teks yang sekarang diletakkan keluar atas nama "rakyat". Setidaknya di Maluku Tengah, mayoritas aturan sasi yang tercatat mewakili upaya untuk mengatur, mengkodifikasi, dan mengontrol produksi, pemanenan, dan penjualan komoditas pertanian, terutama dengan mengatur akses ke wilayah di mana produk komersial ditanam atau, untuk ikan,, ditangkap.</p>
<p>Explaining and Enforcing Customary Law: The Rules of Paperu Village in 1913 By the early 20th century, sasi texts were becoming increasingly self-conscious in explaining the reasons for their existence and their social</p>	<p>Menjelaskan dan Menegakkan Hukum Adat: Tata Tertib Desa Paperu Tahun 1913 Pada awal abad ke-20, teks sasi menjadi semakin sadar diri dalam</p>

functions. In 1913 the Raja of Paperu and the village council issued a text in which sasi is defined as "a prohibition sign signified by young coconut leaves and placed at land boundaries and at the beginnings of paths from villages to field." This perfunctory, positivistic definition is followed by an enumeration of sasi's functions:

- a. so that all the fruits owned by the inhabitants of the villages are picked at the appropriate time, that is, when they are ripe.
- b. so that conflicts between the villages or between descendants of the datti and the datti leaders, or children of the pusaka and the pusaka leaders, are lessened.
- c. so that the portion of the land owned by the village and the sea is managed and will be used by the inhabitants of the community themselves.
- d. so that plantings are increased and are securely guarded. (Volker 1925:315)

In this Paperu codification, sasi is framed in a rationalized social-functional, institutional ideology, a definition and list of functions encapsulating the rules that follow in a kind of benevolent aura of wise administration. As we shall see, explanations or preambles like the Paperu text become characteristic of later sasi codifications. The picture of sasi created in the Paperu rules is that of a "system" enforced to reduce intra- and intervillage conflict, to increase agricultural productivity, and to regulate harvests. Several rules suggest that sasi is also being constructed as an environmental management system. On examination, however, the environmental rules suggest a coerced system of agricultural production. We read, for example, the rule that follows the somewhat grand-sounding functional pronouncement "so that plantings are increased and are securely guarded," only to learn that this section promotes coconut replantings through the threat of fines: "All persons who do not plant [new plants] to replace coconut trees which have collapsed, as well as in their portion of the village coconut garden . . . [will be] punished with fine of 9x9x9 cents" (ibid.,p.316).

All these sasi "functions" are discursively brought together under the sign of the sasi prohibition in codifications of the rules. The body of Paperu rules regulates access to cloves and nutmegs, as well as the harvest of other fruits, including coconuts, durian, pinang, and kemari nuts. A shift from clove and

menjelaskan alasan keberadaan dan fungsi sosialnya. Pada tahun 1913, Raja Paperu dan dewan desa mengeluarkan teks yang di dalamnya sasi diartikan sebagai "tanda larangan yang ditandai dengan daun kelapa muda dan ditempatkan di batas tanah dan di awal jalan setapak dari desa ke ladang". Definisi yang asal-asalan dan positivistik ini diikuti dengan penghitungan fungsi sasi:

- a. agar semua buah-buahan milik penduduk desa dipetik pada waktu yang tepat, yaitu pada saat masak.
- b. agar konflik antara desa atau antara keturunan datti dengan pemimpin datti, atau anak pusaka dan pusaka menjadi berkurang.
- c. agar sebagian tanah milik desa dan laut dikelola dan digunakan oleh penduduk sendiri.
- d. agar penanaman meningkat dan dijaga dengan aman. (Volker 1925: 315)

Dalam kodifikasi Paperu ini, sasi dibingkai dalam fungsionalitas sosial yang dirasionalkan, ideologi kelembagaan, definisi dan daftar fungsi yang merangkum aturan-aturan yang mengikutinya dalam semacam aura kebajikan dari administrasi yang bijaksana. Seperti yang akan kita lihat, penjelasan atau pendahuluan seperti teks Paperu menjadi ciri kodifikasi sasi kemudian. Gambaran sasi yang tercipta dalam aturan Paperu adalah gambaran "sistem" yang diberlakukan untuk mengurangi konflik antar desa, untuk meningkatkan produktivitas pertanian, dan untuk mengatur panen. Beberapa aturan menunjukkan bahwa sasi juga sedang dibangun sebagai sistem pengelolaan lingkungan. Namun, pada pemeriksaan, aturan lingkungan menunjukkan sistem produksi pertanian yang dipaksakan. Kita membaca, misalnya, aturan yang mengikuti pernyataan fungsional yang terdengar agak megah "sehingga penanaman ditingkatkan dan dijaga dengan aman," hanya untuk mengetahui bahwa bagian ini mendorong penanaman kembali kelapa melalui ancaman denda: "Semua orang yang tidak melakukannya menanam [tanaman baru] untuk menggantikan pohon kelapa yang telah roboh, serta di kebun kelapa desa ... [akan] dihukum dengan denda 9x9x9 sen "(ibid., hal.316).

Semua "fungsi" sasi ini secara diskursif dipertemukan di bawah tanda larangan sasi dalam kodifikasi aturan. Aturan Badan Paperu mengatur akses terhadap cengkeh dan pala, serta pemanenan buah-buahan lainnya, termasuk kelapa, durian, pinang, dan kacang-kacangan. Pergeseran dari produksi

<p>nutmeg production to regulations on the harvest and cultivation of other valuable fruit-bearing trees may be explained by dissolution of the Dutch monopoly in 1863 and the waning of the clove market in the early 20th century (Chauvel 1990:22).</p>	<p>cengkeh dan pala ke peraturan tentang pemanenan dan penanaman pohon penghasil buah berharga lainnya dapat dijelaskan dengan runtuhnya monopoli Belanda pada tahun 1863 dan menyusutnya pasar cengkeh pada awal abad ke-20 (Chauvel 1990: 22) .</p>
<p>"Apparent Local People Do Not Understand": Constructing the Sasi Community in 1920</p> <p>The possibility that kewang rules and institutions were, in large part, instrumentalities of a colonially controlled elite and the colonial regime itself, and resisted by local communities, is supported by a letter published in the colonial administration's customary law collections. In March 1920, 50 years after the Porto rules were codified, numbered, and inscribed, the raja, "clan heads, advisors, assistant kewang, the big kewang, the everyday kewang, and the ritual practitioners" of the Siri Sori Serani district complained to the Regent:</p> <p style="padding-left: 40px;">Because it is clear that we inhabitants are not going to pay attention to the sasi regulations which are usually implemented by us according to custom, beginning during the government of the old Regent, Mr. Roland Joseph Kesaulyna up to this day. Apparently, the local people do not yet understand that these sasi regulations are implemented during each government to improve [their lives] and [are intended] for the inhabitants lives themselves. (Volker 1925:307)</p> <p>Not only did these customary officials complain that local people within the village of Siri Sori Serani did not yet understand" how sasi rules would improve their lives, but they beseeched the Regent to issue new rules and a signed declaration to strengthen their enforcement: "So, we ask with rather intense hopes that this problem can be solved by Sir [Regent] by implementing a new rule with the use of a strong oath that fixes this sasi [rule] for the lifetime of the inhabitants" (ibid., p. 307). People who did not wish to be governed by this "letter" and its rules were branded as "people who do not wish to be ruled and who wish only to follow their desires freely" (ibid., pp. 307-8). The Siri Sori Serani sasi rules of 1920 may well have been experienced as an onerous imposition placed on local populations by the colonially supported "customary officials" and the Dutch administrative authority, the controleur[21].</p>	<p>"Tampak Jelas Masyarakat Setempat Tidak Mengerti": Membangun Komunitas Sasi pada 1920</p> <p>Kemungkinan bahwa aturan dan institusi kewang sebagian besar merupakan instrumen elit yang dikuasai kolonial dan rezim kolonial itu sendiri, dan ditentang oleh masyarakat lokal, didukung oleh surat yang diterbitkan dalam koleksi hukum adat pemerintah kolonial. Pada Maret 1920, 50 tahun setelah aturan Porto dikodifikasi, diberi nomor, dan ditorehkan, raja, "kepala marga, penasihat, asisten kewang, kewang besar, kewang sehari-hari, dan praktisi ritual" di distrik Siri Sori Serani mengeluh kepada Bupati:</p> <p style="padding-left: 40px;">Karena jelas kami masyarakat tidak akan memperhatikan aturan sasi yang biasanya kami jalankan sesuai adat, mulai dari masa pemerintahan Bupati lama, Bapak Roland Joseph Kesaulyna hingga saat ini. Rupanya, masyarakat setempat belum memahami bahwa aturan sasi ini diterapkan pada masing-masing pemerintahan untuk memperbaiki [taraf hidup mereka] dan [ditujukan] untuk kehidupan warganya sendiri. (Volker 1925: 307)</p> <p>Para pejabat adat ini tidak hanya mengeluh bahwa masyarakat di desa Siri Sori Serani belum memahami "bagaimana aturan sasi akan meningkatkan kehidupan mereka, tetapi mereka juga meminta Bupati untuk mengeluarkan aturan baru dan deklarasi yang ditandatangani untuk memperkuat penegakan mereka:" Jadi, kami mohon dengan harapan yang cukup besar agar masalah ini dapat diselesaikan oleh bapak [bupati] dengan menerapkan aturan baru dengan menggunakan sumpah yang kuat yang menetapkan sasi [aturan] ini untuk seumur hidup penduduk "(ibid., hal. 307). Orang yang tidak ingin diatur oleh "surat" ini dan peraturannya dicap sebagai "orang yang tidak ingin diatur dan yang hanya ingin menuruti keinginannya dengan bebas" (ibid., Hal. 307-8). Aturan sasi Siri Sori Serani tahun 1920 mungkin telah dialami sebagai suatu pemberlakuan yang berat terhadap penduduk lokal oleh "pejabat adat" yang didukung oleh kolonial dan otoritas administratif Belanda, sang pengendali[21].</p>
<p>Educating the Self-willed, Pig-headed Little Peoples: The Sasi Community in</p>	<p>Mendidik Masyarakat Kecil Berkemauan Sendiri dan Keras Kepala: Komunitas</p>

1921

In 1921, the intrepid T. Volker, a Dutch colonial official and sasi observer, offered revealing speculations on the institutional benefits of sasi. While Volker's observations suggest a high level of Dutch appreciation of the economic and disciplinary virtues of sasi regimes for local communities, his remarks reveal the local "little peoples" striking lack of appreciation for the imposition of such a system. Explaining the purported benefits of sasi as a collective institution, Volker waxed enthusiastic:

The young fruits remain on the trees and are not plucked before their prime, for whatever purposes. Because the kewangs have a stake in the outcome, the production is increased. They see to it that the grove renters keep their groves clean, and guard against harmful wild animals such as boars, badjings, and crawfish. It is more advantageous that a significant amount of fruit should be harvested in one fell swoop and taken en masse to be processed as copra. This [collective harvest and processing] insures that it will be traded in good quantities, and so that the proprietor can conduct a lively business with honest neighbors. This is better than selling the coconuts in increments of four and five fruits, or drying them and selling them to a Chinese for a few cents that are quickly spent. Thus, as a result of sasi, an entirely different situation comes to pass. The right of sasi is still an undervalued source of education, for the little peoples are, in general, still self-willed and pigheaded. Sasi brings with it a discipline that has an important educative element. (Ibid., pp. 300-301)

The picture that emerges from Volker's astonishingly candid account, as well as the Siri Sori Serani "letter" from indigenous elites beseeching the Regent's "strong promise" to intervene and force compliance with sasi, suggests that local elites, with the collaboration of the Dutch apparatus, were imposing "discipline" on "self-willed, pig-headed" communities. In the process, they were engaged in discursively reconstructing sasi—its purposes as well as its objects, local people, property rights, and access to resources—as a socially enlightened and economically beneficial discipline for "little peoples."

Before we proceed to more recent constructions of sasi law and sasi communities, let us recapitulate our argument thus far. Sasi in the late 19th and early 20th centuries seems to have represented a fusion or intersection of existing local customs and rituals regulating access to agricultural resources, with Dutch colonial policy and programs, and the needs of local elites. The project of creating a hybridized, colonial sasi in the Central Maluku

Sasi pada tahun 1921

Pada tahun 1921, T. Volker yang pemberani, seorang pejabat kolonial Belanda dan pengamat sasi, menawarkan spekulasi yang menguat tentang manfaat kelembagaan sasi. Sementara pengamatan Volker menunjukkan apresiasi tinggi Belanda terhadap nilai ekonomi dan disipliner rezim sasi bagi masyarakat lokal, sambutannya mengungkapkan kurangnya penghargaan yang mencolok dari "masyarakat kecil" setempat atas penerapan sistem semacam itu. Menjelaskan manfaat yang diklaim dari sasi sebagai lembaga kolektif, Volker dengan antusias menyatakan:

Buah muda tetap berada di pohon dan tidak dipetik sebelum masa puncaknya, untuk tujuan apapun. Karena kewangs punya andil pada hasil, maka produksinya ditingkatkan. Mereka memastikan bahwa para penyewa hutan menjaga kebun mereka tetap bersih, dan menjaga dari hewan liar yang berbahaya seperti babi hutan, badjing, dan lobster air tawar. Lebih menguntungkan bahwa sejumlah besar buah harus dipanen dalam sekali waktu dan diambil secara massal untuk diolah sebagai kopra. Ini [panen dan pemrosesan bersama] memastikan bahwa itu akan diperdagangkan dalam jumlah yang baik, dan agar pemiliknya dapat menjalankan bisnis yang hidup dengan tetangga yang jujur. Ini lebih baik daripada menjual kelapa dengan kelipatan empat dan lima buah, atau mengeringkannya dan menjualnya kepada orang Cina dengan harga beberapa sen yang cepat habis. Jadi, sebagai hasil dari sasi, situasi yang sama sekali berbeda terjadi. Hak sasi masih menjadi sumber pendidikan yang diremehkan, karena masyarakat kecil pada umumnya masih berkemauan keras dan keras kepala. Sasi membawa serta disiplin yang memiliki elemen edukatif yang penting. (Ibid., Hlm. 300-301)

Gambaran yang muncul dari akun Volker yang sangat jujur, serta "surat" Siri Sori Serani dari elit adat yang memohon kepada Bupati; 'janji kuat "untuk campur tangan dan memaksakan kepatuhan terhadap sasi, menunjukkan bahwa elit lokal, dengan kolaborasi aparat Belanda, yang memaksakan "disiplin" pada komunitas "berkemauan sendiri, keras kepala". Dalam prosesnya, mereka terlibat dalam rekonstruksi secara diskursif sasi—tujuannya serta objeknya, masyarakat lokal, hak milik, dan akses ke sumber daya—sebagai disiplin yang tercerahkan secara sosial dan menguntungkan secara ekonomi bagi "masyarakat kecil".

Sebelum kita melanjutkan ke konstruksi hukum sasi dan komunitas sasi yang lebih baru, mari kita rekapitulasi argumen kita sejauh ini. Sasi pada akhir abad

<p>utilized customary functionaries, including the raja, the village council, and the kewang. Sasi ritual practices and beliefs, which varied from village to village and island to island, were increasingly rationalized in the service of state control of local resources, particularly in the service of local Moluccan governmental officials whose salaries and control of lands were embedded in colonial versions of "traditional" government.</p> <p>These practices were reconstituted as "systems" or "bodies" of rules and pronded with functional reasons for their imposition[22]. Indeed, in the project of constructing sasi as a customary law system, its embodiment in writings and contractual agreements was critical. The codification of sasi into chapters, paragraphs, and numbered articles and rules, together with an emphasis on constant monitoring and surveillance, continuous observations transcribed into record books, approval of these records by higher officials, the specification of monetary fines, and other rather elaborate administrative procedures all suggest the construction of a system of custom that implicated colonial authority and its Moluccan clients, the local negorij elites and their representatives, the kewang.</p> <p>The role of the ritual practitioners and the kewang within these processes of rationalization seems to have been ambiguous and fluid. Von Benda-Beckmann et al. (1992:9) suggest that the mauwin's power survived relaiively intact in Muslim settlements but was aggressively suppressed in Christian villages. The relative autonomy of the mauwin and the kewang, however, continues to vary dynamically from village to village, depending on the unique constellation of social and economic forces at work. Although the kewang's role probably expanded during the course of colonial administration and was closely allied with elite interests, it would be misleading to think of this role as occupying a fixed position within a stark allegory of authority. Rather, both positions of authority, kewang and mauwin, represent signs of potential power and symbolic capital which continue to be deployed in ways that are unpredictable and creative[23].</p>	<p>ke-19 dan awal abad ke-20 tampaknya mewakili perpaduan atau persimpangan adat istiadat dan ritual lokal yang mengatur akses ke sumber daya pertanian, dengan kebijakan dan program kolonial Belanda, dan kebutuhan elit lokal. Proyek pembuatan sasi campuran kolonial di Maluku Tengah memanfaatkan para pejabat adat, termasuk raja, dewan desa, dan kewang. Praktik dan kepercayaan ritual sasi, yang bervariasi dari desa ke desa dan pulau ke pulau, semakin dirasionalisasi dalam melayani kontrol negara atas sumber daya lokal, terutama untuk melayani pejabat pemerintah Maluku yang gaji dan penguasaan tanahnya tertanam dalam versi kolonial dari pemerintah "tradisional".</p> <p>Praktik-praktik ini disusun kembali sebagai "sistem" atau "badan" aturan dan dilengkapi dengan alasan fungsional untuk penerapannya[22]. Memang, dalam proyek membangun sasi sebagai sistem hukum adat, perwujudannya dalam tulisan dan kesepakatan kontrak sangat penting. Kodifikasi sasi ke dalam bab, paragraf, dan artikel dan aturan bernomor, bersama dengan penekanan pada pemantauan dan pengawasan yang konstan, pengamatan terus menerus yang ditranskripsikan ke dalam buku catatan, persetujuan catatan ini oleh pejabat tinggi, spesifikasi denda moneter, dan lain-lain yang agak rumit semua prosedur administratif menyarankan pembangunan sistem adat yang melibatkan otoritas kolonial dan klien Maluku, elit negorij lokal dan perwakilan mereka, kewang.</p> <p>Peran praktisi ritual dan kewang dalam proses rasionalisasi ini tampaknya ambigu dan cair. Von Benda-Beckmann dkk. (1992: 9) menunjukkan bahwa kekuasaan mauwin bertahan secara relatif utuh di pemukiman Muslim tetapi secara agresif ditekan di desa-desa Kristen. Otonomi mauwin dan kewang, bagaimanapun, terus bervariasi secara dinamis dari desa ke desa, tergantung pada konstelasi unik kekuatan sosial dan ekonomi yang bekerja. Meskipun peran kewang mungkin berkembang selama masa pemerintahan kolonial dan terkait erat dengan kepentingan elit, akan menyesatkan untuk menganggap peran ini menempati posisi tetap dalam alegori otoritas yang mencolok. Sebaliknya, kedua posisi otoritas, kewang dan mauwin, mewakili tanda-tanda kekuatan potensial dan modal simbolik yang terus disebarakan dengan cara-cara yang tidak dapat diprediksi dan kreatif[23].</p>
<p>II. Sasi in the Era of Environmentalism</p>	<p>II. Sasi di Era Environmentalisme</p>

<p>Sasi in the Maluku during the 1970s and 1980s, when its discursive construction and legal manipulation developed dramatically, must be contextualized within a vastly changed Indonesia political, economic, and cultural scene. This was a post-Independence Indonesia, whose peoples had in the 1940s experienced the retreat of the Dutch colonial power and the World War II brief but bitter occupation by Japanese forces. In the Maluku of the 1970s and 1980s, vast tropical timber resources as well as rich marine resources were beginning to be actively sought and extracted by private and parastatal corporations, as well as by foreign operators.</p> <p>By the early 1980s, moreover, aggressively promoted governmental discourses about the necessity for national economic development were beginning to collide with emerging discourses about environmental conservation and sustainable development. In the late 1980s and increasingly during the early 1990s, human rights discourses about "indigenous peoples," community-based environmental management, and discussions of unequal development, in which local, forest-dwelling and coastal communities were marginalized while "their" resources were extracted by powerful, state-supported actors, were strategically linked to the nationally acceptable and widely disseminated rhetorics of nature conservation and sustainable development. It is within this increasingly contested arena that discursive changes in sasi must be situated.</p>	<p>Sasi di Maluku selama tahun 1970-an dan 1980-an, ketika konstruksi diskursif dan manipulasi hukumnya berkembang secara dramatis, harus dikontekstualisasikan dalam kancah politik, ekonomi, dan budaya Indonesia yang sangat berubah. Ini adalah Indonesia pasca-Kemerdekaan, yang pada tahun 1940-an kekuasaan kolonial Belanda dan penjajahan singkat namun pahit pada Perang Dunia II oleh pasukan Jepang sudah surut. Di Maluku pada tahun 1970-an dan 1980-an, sumber daya kayu tropis yang melimpah serta sumber daya laut yang kaya mulai secara aktif dicari dan diekstraksi oleh perusahaan swasta dan parastatal, serta oleh operator asing.</p> <p>Lebih dari itu, pada awal 1980-an, wacana pemerintah yang secara agresif dipromosikan tentang perlunya pembangunan ekonomi nasional mulai berbenturan dengan wacana yang bermunculan tentang pelestarian lingkungan dan pembangunan berkelanjutan. Pada akhir 1980-an dan semakin meningkat selama awal tahun 1990-an, wacana hak asasi manusia tentang "masyarakat adat", pengelolaan lingkungan berbasis komunitas, dan diskusi tentang pembangunan yang tidak setara, di mana masyarakat lokal, penghuni hutan dan pesisir terpinggirkan sementara sumber daya "mereka" diekstraksi oleh aktor-aktor kuat yang didukung negara, secara strategis terkait dengan retorika konservasi alam dan pembangunan berkelanjutan yang diterima secara nasional dan disebarluaskan. Di dalam arena yang semakin diperebutkan inilah perubahan diskursif dalam sasi harus ditempatkan.</p>
<p>Inventing a Green Sasi 1968-1992</p> <p>In Indonesia during the early 1980s, and continuing into the 1990s, new kinds of talk about environment, economic development, and later, social equity began to inform central government policy, institutions, and the discourse of political leaders and policymakers. Indonesia's Basic Law of the Environment was enacted in 1982, and the influential Department of Population and Environment, directed by the charismatic, articulate Emil Salim, was formed in 1978. WALHI (the Indonesian Environmental Forum), an umbrella organization for more than one hundred nongovernmental environmental and social activist groups scattered across the archipelago, was formed in 1980. Between the remote provincial villages of Maluku Province and the political center in Jakarta, persons, ideas, and new ways of talking about the environment and communities moved across the seas. Since the 1980s,</p>	<p>Menemukan Sasi Hijau 1968-1992</p> <p>Di Indonesia selama awal 1980-an, dan berlanjut hingga tahun 1990-an, jenis pembicaraan baru tentang lingkungan, pembangunan ekonomi, dan kemudian, keadilan sosial mulai menarik perhatian kebijakan pemerintah pusat, lembaga, dan wacana para pemimpin politik dan pembuat kebijakan. Hukum Dasar Lingkungan Hidup Indonesia diberlakukan pada tahun 1982, dan Departemen Kependudukan dan Lingkungan yang berpengaruh, dipimpin oleh Emil Salim yang karismatik, dibentuk pada tahun 1978. WALHI (Wahana Lingkungan Hidup Indonesia), sebuah organisasi payung bagi lebih dari seratus Kelompok aktivis lingkungan dan sosial non-pemerintah yang tersebar di seluruh nusantara, dibentuk pada tahun 1980. Di antara desa-desa provinsi terpencil di Provinsi Maluku dan pusat politik di Jakarta, orang, gagasan, dan cara baru untuk berbicara tentang lingkungan dan masyarakat bergerak</p>

interaction among the environmental and economic interests and discourses of Java-based institutions, governmental and nongovernmental, academic and scientific institutions in the Moluccan capital, Ambon, and formal and customary village leaders in remote Moluccan hamlets, has driven changes in interpretation and implementation of sasi.

The recent history of sasi discourses in the Maluku Islands is largely the product of the ways variously powerful and differently positioned interests in the Maluku, as well as in Jakarta (the political and governmental center of national life), have continued to construct interpretations of this institution, its administrative structure, its rules, and most importantly, its purposes.

In Haruku village, located on the coast of Haruku Island in the Central Maluku, recent codifications of sasi are emblematic of larger changes and the new institutional forces and actors engendering them. An attempted revival of sasi in Haruku, recounted by a charismatic village official, suggests that at least in this village in the 1980s, sasi practices may not have been considered important by local villagers. His narrative also emphasizes the metropolitan stimulus for this local attempt at sasi revival: it is the Story of an energetic village official, influenced by contemporary ideas about conservation and sustainable development which were communicated to him by a Moluccan official who had worked at the Department of Population and Environment in Jakarta. The local official decided to revive sasi, and in the process, to revise it and make it environmentally acceptable. In 1992, the village official from Haruku recalled: "In the 1980s, the situation of sasi was weak. No one on the island knew about or obeyed the rules. The local elite had no idea of resource conservation or sustainable management. The local youth were not interested in sasi. They were leaving the village and moving to the city"[24]. The Haruku village official was close friends with an official representative of the Department of Population and Environment, Pak Desi, whose influential ideas lead to the reshaping of sasi. According to the Haruku village official: "I got ideas from Pak Desi and I reformulated sasi as an instrument of conservation. I saw the youth rejecting the sasi so I typed them up and added a few rules."

Sasi's purposes, as represented in the new Haruku rules of 1984, were imagined as if viewed through a green lens: the "sustainable management and protection of living stocks as well as the equitable distribution of economic

melintasi lautan. Sejak 1980-an, interaksi antara kepentingan lingkungan dan ekonomi serta wacana kelembagaan berbasis Jawa, pemerintah dan non-pemerintah, lembaga akademis dan ilmiah di ibu kota Maluku, Ambon, dan para pemimpin desa dan adat di dusun terpencil Maluku, telah mendorong perubahan tafsir dan implementasi sasi.

Sejarah wacana sasi di Kepulauan Maluku akhir-akhir ini sebagian besar merupakan produk dari berbagai kepentingan yang sangat kuat dan berbeda posisi di Maluku, serta di Jakarta (pusat politik dan pemerintahan kehidupan nasional), terus mengkonstruksi tafsir terhadap lembaga ini, struktur administratifnya, aturannya, dan yang terpenting, tujuannya.

Di desa Haruku, yang terletak di pantai Pulau Haruku di Maluku Tengah, kodifikasi sasi baru-baru ini melambangkan perubahan yang lebih besar dan kekuatan serta aktor kelembagaan baru yang melahirkannya. Upaya menghidupkan kembali sasi di Haruku, yang diceritakan oleh seorang pejabat desa yang karismatik, menunjukkan bahwa setidaknya di desa ini pada tahun 1980-an, praktik sasi mungkin tidak dianggap penting oleh penduduk desa setempat. Narasinya juga menekankan stimulus upaya lokal untuk kebangkitan metropolitan sasi: ini adalah kisah tentang seorang pejabat desa yang energik, dipengaruhi oleh ide-ide kontemporer tentang konservasi dan pembangunan berkelanjutan yang dikomunikasikan kepadanya oleh seorang pejabat Maluku yang pernah bekerja di Departemen Penduduk dan Lingkungan di Jakarta. Pejabat setempat memutuskan untuk menghidupkan kembali sasi, dan dalam prosesnya, merevisinya dan membuatnya dapat diterima secara luas. Pada tahun 1992, pejabat desa dari Haruku mengenang: "Pada 1980-an, situasi sasi lemah. Tidak ada seorang pun di pulau itu yang mengetahui atau mematuhi aturan. Elit lokal tidak memiliki gagasan tentang konservasi sumber daya atau pengelolaan berkelanjutan. Pemuda lokal tidak tertarik dengan sasi. Mereka meninggalkan desa dan pindah ke kota"[24]. Pejabat desa Haruku berteman dekat dengan perwakilan resmi dari Dinas Kependudukan dan Lingkungan, Pak Desi, yang pengaruh ide-idenya mengarah pada pembentukan kembali sasi. Menurut aparat desa Haruku: "Saya mendapat ide dari Pak Desi dan saya merumuskan kembali sasi sebagai instrumen konservasi. Saya melihat pemuda menolak sasi jadi saya mengetik dan menambahkan beberapa aturan."

benefits" (Ririmasse 1985: 1) now emerge as sasi's dural purposes. This codification of Haruku's sasi rules, however, was not a rote recapitulation of rules already transcribed and manipulated by the Dutch. Indeed, the Haruku government head inserted several new rules directed toward conservation and sustainable management of coastal resources. One new rule, for example, was directed at prevention of erosion and stabilization of the river banks: "People are prohibited from cutting down trees near the river bank throughout the area under coastal sasi with the exception of sago trees" (ibid., p. 1).

In the mid-1980s the attempt to recognize, to revive, and to reconstruct sasi as an institution, a body of legal rules, and environmental values was driven by a volatile shuttle of environmental and social ideas and ideals moving between Jakarta and Ambon, capital city of Maluku Province on Ambon Island in the Central Maluku. In Jakarta, the Department of Population and Environment and the Indonesian Environmental Forum Jakarta), an NGO with affiliated groups dispersed throughout the Indonesian archipelago, were among the agencies and organizations driving the discursive and programmatic revitalization of sasi. In the Maluku, the key players were the Environmental Studies Center and the Faculty of Law, both located at the University of Pattimura on Ambon Island, and the innovative, energetic efforts of HUALOPU, a Moluccan-based NGO focusing on improving the lives and livelihoods of coastal peoples throughout the Maluku while seeking to integrate conservation and sustainable development projects.

The role of the Department of Population and Environment has been particularly important: as the governmental "bully pulpit," this department and its eloquent minister, Dr. Emil Salim, constitute a national voice for environmental affairs. Under Dr. Salim's direction, the department addresses a wide variety, of constituencies within and beyond Indonesia's national boundaries. The department's annual award of the Kalpataru, an award to individuals and groups who have demonstrated responsibility in sustaining the natural environment throughout Indonesia, was initiated in 1981. It honors and positions these communities within a spectrum of others cited for national excellence. Awarding the Kalpataru also engenders further developments. Indeed, an assistant minister^[25] avidly explained to me: "The Kalpataru's purpose is to drive conservation, preservation and restoration of

Tujuan Sasi, sebagaimana diwakili dalam aturan baru Haruku tahun 1984, dibayangkan seolah-olah dilihat melalui lensa hijau: "pengelolaan berkelanjutan dan perlindungan penghidupan serta distribusi manfaat ekonomi yang adil" (Ririmasse 1985: 1) sekarang muncul sebagai tujuan ganda sasi. Kodifikasi aturan sasi Haruku ini, bagaimanapun, bukanlah rekapitulasi hafalan aturan yang sudah ditranskripsi dan dimanipulasi oleh Belanda. Memang, kepala pemerintahan Haruku menyisipkan beberapa aturan baru yang diarahkan pada konservasi dan pengelolaan sumber daya pesisir secara berkelanjutan. Satu aturan baru, misalnya, diarahkan pada pencegahan erosi dan stabilisasi bantaran sungai: "Masyarakat dilarang menebang pohon di sekitar tepi sungai di seluruh areal pantai sasi, kecuali pohon sago" (ibid., Hal. . 1).

Pada pertengahan 1980-an, upaya untuk mengakui, menghidupkan, dan merekonstruksi sasi sebagai sebuah institusi, badan aturan hukum, dan nilai-nilai lingkungan didorong oleh perpindahan ide-ide dan cita-cita lingkungan dan sosial yang berubah-ubah antara Jakarta dan Ambon, ibu kota Provinsi Maluku di Pulau Ambon di Maluku Tengah. Di Jakarta, Departemen Kependudukan dan Lingkungan Hidup dan Wahana Lingkungan Hidup Indonesia Jakarta), sebuah LSM yang berafiliasi dengan kelompok-kelompok yang tersebar di seluruh nusantara, termasuk di antara lembaga dan organisasi yang mendorong revitalisasi sasi secara diskursif dan terprogram. Di Maluku, pemain utamanya adalah Pusat Studi Lingkungan dan Fakultas Hukum, keduanya berlokasi di Universitas Pattimura di Pulau Ambon, dan upaya inovatif dan energik dari HUALOPU, sebuah LSM berbasis di Maluku yang berfokus pada peningkatan kehidupan dan mata pencaharian masyarakat pesisir di seluruh Maluku sembari berupaya mengintegrasikan proyek konservasi dan pembangunan berkelanjutan.

Peran Departemen Kependudukan dan Lingkungan sangatlah penting: sebagai "mimbar pengganggu" pemerintah, departemen ini dan menteri yang fasih, Dr. Emil Salim, merupakan suara nasional untuk urusan lingkungan. Di bawah arahan Dr. Salim, departemen tersebut menangani berbagai macam konstitusi di dalam dan di luar batas negara Indonesia. Penghargaan tahunan Kalpataru oleh departemen, penghargaan kepada individu dan kelompok yang telah menunjukkan tanggung jawab dalam melestarikan lingkungan alam di seluruh Indonesia, dimulai pada tahun 1981.

the environment, and sustainable development. Our office, although a State Ministry, cannot implement policies. It can only promote policies, disseminate articles, issue guidelines, and advise the President." He continued, revealing the prospective pressures placed on local village officials and villagers through acceptance of the award: "The award of the Kalpataru is an incentive. But the Kalpataru is not just given to those who do things well. During the Kalpataru presentation session, the Minister also points to places or problem areas in the District which still need attention. Public discussion of these areas forces local District Heads to act."

In the Maluku during the 1980s, the Kalpataru was awarded to several central Moluccan communities practicing sasi. In 1982, for example, based on the positive recommendation of the Environmental Studies Center of the University of Pattimura, Ihamahu village received the award. The story of the sasi regulations and the "kewang corps" in Ihamahu, on Saparua Island, is emblematic of the ways in which discourses on sasi practices, meanings, and history are being strategically reconstructed and deployed. While I have suggested that sasi was a complex product of the colonial project in the Maluku, its historic intersection with religious practices and local institutions, and a colonially dependent local elite, the Ihamahu story of sasi, as told to the Marine Nature Conservation Education organization in July of 1987, is a very different tale (Korps Kewang Negori Ihamahu 1987)[26].

The 1987 Ihamahu account of sasi history is preeminently a nationalist reconstruction. Although this account hazily begins by associating the formation of the "kewang corps of the State of Ihamahu" with the "entry of the Dutch colonization in the Maluku area," the emphasis lies on how the kewang corps resisted the Dutch and created its own innovations. Indeed, rather than being collaborators with the colonial authority in controlling local behavior and in regulating access to agricultural commodities, the kewang are conceptualized as actors engaged in acts of resistance:

Based on its history, the Kewang Corps of the State of Ihamahu really began to perform its task resolutely and firmly during the time of the Hero Pattimura, during the 18th century, that is during the time of the "Hongi" incidents, when Dutch colonialists conducted clove and nutmeg tree cutting [raids]. Rejecting the cutting of the agricultural produce and based on the wisdom of the Kewang Corps, full support was directed toward [regulating] all the products of the forest, those which were owned [individually] or those

Ini menghormati dan menempatkan komunitas-komunitas ini dalam spektrum komunitas lain yang disebut-sebut sebagai keunggulan nasional. Pemberian Kalpataru juga melahirkan perkembangan lebih lanjut. Memang, seorang asisten menteri[25] dengan bersemangat menjelaskan kepada saya: "Tujuan Kalpataru adalah untuk mendorong konservasi, pelestarian dan pemulihan lingkungan, dan pembangunan berkelanjutan. Kantor kami, meskipun Kementerian Negara, tidak dapat mengimplementasikan kebijakan. Hanya dapat mempromosikan kebijakan, menyebarkan artikel, menerbitkan pedoman, dan menasehati Presiden." Ia melanjutkan, mengungkapkan potensi tekanan yang diberikan kepada aparat desa setempat dan warga desa melalui penerimaan penghargaan: "Penghargaan Kalpataru adalah insentif. Namun Kalpataru tidak hanya diberikan kepada mereka yang melakukan sesuatu dengan baik. Dalam sesi presentasi Kalpataru, Menteri juga menunjuk tempat-tempat atau daerah-daerah bermasalah di Kabupaten yang masih perlu mendapat perhatian. Pembicaraan publik tentang daerah-daerah tersebut memaksa Bupati setempat untuk bertindak."

Di Maluku selama 1980-an, Kalpataru diberikan kepada beberapa komunitas Maluku tengah yang mempraktikkan sasi. Pada tahun 1982, misalnya, berdasarkan rekomendasi yang baik dari Pusat Studi Lingkungan Universitas Pattimura, Desa Ihamahu mendapatkan penghargaan tersebut. Kisah aturan sasi dan "korps kewang" di Ihamahu, Pulau Saparua, adalah simbol dari cara wacana tentang praktik, makna, dan sejarah sasi direkonstruksi dan disebarkan secara strategis. Sementara saya telah menyarankan bahwa sasi adalah produk kompleks dari proyek kolonial di Maluku, irisan bersejarahnya dengan praktik keagamaan dan institusi lokal, dan elit lokal yang bergantung pada kolonial, kisah Ihamahu tentang sasi, seperti yang diceritakan kepada organisasi Pendidikan Konservasi Alam Laut. pada bulan Juli 1987, merupakan kisah yang sangat berbeda (Korps Kewang Negori Ihamahu 1987)[26].

Catatan Ihamahu 1987 tentang sejarah sasi pada dasarnya adalah rekonstruksi nasionalis. Meskipun penjelasan ini samar-samar dimulai dengan mengaitkan pembentukan "Korps Kewang Negara Ihamahu" dengan "masuknya penjajahan Belanda di wilayah Maluku," penekanannya terletak pada bagaimana korps kewang melawan Belanda dan menciptakan inovasinya sendiri. Memang, alih-alih menjadi kolaborator dengan otoritas

within the village territory and area of control of the State of Ihamahu. (P. 2)

The imposition of the Dutch attempts to control Moluccan clove and nutmeg production by means of search and destroy hongki raids (see Glossary), war parties in which fledgling clove trees were uprooted and "illegal" clove traders were seized, is seen as the stimulus for kewang resistance and cultural innovation through the extension of sasi. The trauma of yet another outside force, the World War II Japanese occupation of the Maluku Islands, is also suggested as a negative stimulus for locally sponsored expansion of the authority of the kewang over the coast:

In contrast, protecting the coast and sea produce was only begun by the Kewang Corps of Ihamahu during the 20th century, after the colonization by the Japanese Peoples, who bombed fish in the sea. With this [expansion of sasi customary law to the marine sector], the Kewang Corps of Ihamahu's task, protecting the products of the forest and the sea within community controlled territory, became complete and serious. (Pp. 2-3)

This sasi origin story grounds kewang authority in acts of resistance and opposition to two episodes of foreign occupation at the same time that it suggests that the kewang were, and continue to be, linked to a democratic, populist sensibility that pervades sasi:

The Kewang Corps of Ihamahu State is an organization which is supported, as custom, by the common people. Right up to this day, the chief of the Kewang and his Assistants (Pakter) are selected based on their ancestry. The assistants and members of the Kewang Corp are selected from everyday society, especially [from] those who own field gardens within the Ihamahu community territory, and they are approved at a consensus meeting in the village council house. (P. 3)

At the 1987 meeting of the Marine and Nature Society, Ihamahu's sasi was framed within in a recenedy constructed canonical definition: "Sasi is a form of resource management or conservation that is good, and which basically has been performed since the time of the rajas up to this day" (p. 4). And constructed in this way, sasi was being showcased as an indigenous environmental institution and body of conservation practices:

[I]t may be said that Moluccan society, particularly Ihamahu communities through the kewang, were already conscious of how important their environment was [in tells] of their own self-interest.... Whatever was done by the Ihamahu kewang since their grandfathers, perhaps they simply

kolonial dalam mengontrol perilaku lokal dan mengatur akses terhadap komoditas pertanian, kewang dikonseptualisasikan sebagai aktor yang terlibat dalam aksi perlawanan:

Berdasarkan sejarahnya, Korps Kewang Negara Ihamahu benar-benar mulai menjalankan tugasnya dengan tegas dan tegas pada masa Pahlawan Pattimura, pada abad ke-18, yaitu pada masa peristiwa "Hongi", ketika penjajah Belanda melakukan penebangan pohon cengkeh dan pala. Menolak pemotongan hasil pertanian dan berdasarkan kebijaksanaan Korps Kewang, dukungan penuh diarahkan pada [mengatur] semua hasil hutan, baik yang dimiliki [secara perorangan] maupun yang berada dalam wilayah desa dan wilayah kewenangan negara Ihamahu. (Hal.2)

Upaya keras Belanda untuk mengontrol produksi cengkeh dan pala Maluku adalah dengan cara mencari dan menghancurkan penggerebekan hongki (lihat Daftar Istilah), pesta perang di mana pohon cengkeh yang masih muda dicabut dan pedagang cengkeh "ilegal" ditangkap, dipandang sebagai pendorong bagi perlawanan kewang dan inovasi budaya melalui penyuluhan sasi. Trauma kekuatan luar lainnya, pendudukan Jepang pada Perang Dunia II di Kepulauan Maluku, juga dianggap sebagai stimulus negatif untuk perluasan kewenangan kewang atas pantai yang didukung secara lokal:

Sebaliknya, perlindungan hasil pesisir dan laut baru dimulai oleh Korps Kewang Ihamahu pada abad ke-20, setelah penjajahan oleh masyarakat Jepang yang melakukan pengeboman ikan di laut. Dengan ini [perluasan hukum adat sasi ke sektor kelautan], tugas Korps Kewang Ihamahu, melindungi hasil hutan dan laut menjadi lengkap dan serius dalam wilayah penguasaan masyarakat.(Hlm. 2-3)

Kisah asal mula sasi ini mendasari otoritas kewang dalam tindakan perlawanan dan penentangan terhadap dua episode pendudukan asing sekaligus yang menunjukkan bahwa kewang dulunya, dan akan terus, terkait dengan sensibilitas kerakyatan yang demokratis yang merembes ke dalam sasi:

Korps Kewang Negara Ihamahu adalah sebuah organisasi yang, sebagai adat, didukung oleh masyarakat sipil. Hingga saat ini, Kepala Kewang dan Pembantunya (Pakter) dipilih berdasarkan garis keturunannya. Pendamping dan anggota Korps Kewang dipilih dari masyarakat sehari-hari, terutama [dari] mereka yang memiliki kebun di wilayah masyarakat Ihamahu, dan disetujui pada rapat konsensus di rumah dewan desa. (Hal.3)

understood about conservation issues, although [their ideas] were only based on the facts and signs available to their observations, which were still rudimentary. (P. 8)

The essential nature of Ihamahu sasi practices as conservation-oriented was governmentally certified when Ihamahu received the Kalpataru award from the Environmental Studies Center at the University of Pattimura:

Based on an investigation by knowledgeable persons at the Environmental Studies Center, it was clear that the activities which were already carried out by the Ihamahu Kewang constituted a good Conservation System, which is still continuing to operate since the time of the ancestors until the modern period. (P. 8)

By 1987, historic sasi practices in Ihamahu village were retroactively reconfigured as a "good Conservation System" executed by environmentally conscious practitioners. The certification of sasi practices and institutions through awards from the Indonesian political center also compelled institutional changes. As an Ihamahu official emphasized:

After receiving the Kalpataru, it [became] clear that the responsibilities of the Ihamahu Kewang became heavier in the sense that the Kalpataru goblet was a reminder to the Kewang to always protect the living environment.... Because this group [the Kewang] is conscious, [it] provides an Environmental Support Group with the consequence that several activities have been added in addition to the routine performed since the beginning [of sasi]. (Pp. 9-10)

Subsequent to the award of the Kalpataru, the Ihamahu Kewang [now] perform in a regular manner" a variety of new activities including planting vegetation near the sites of key water sources, building fences, planting mangroves for coastal stability, water purification, and protection of the marine and coastal fisheries. Other rules prohibit the extraction, for commercial purposes, of sea cucumber, corals, trochus, and garu wood from the reefs and forests under community control. Moreover, the Ihamahu kewang are required to make periodic reports on their activities to the Environmental Studies Center, the Department of Population and Environment, and to communicate personally with its national director. Where once the kewang submitted their "memory notebooks" to the raja, now they are requested to submit yearly reports to the national environmental ministry.

By projecting a conservationist past onto current sasi practices, these

Pada pertemuan Marine and Nature Society tahun 1987, sasi Ihamahu dibingkai dalam definisi kanonik yang dikonstruksi baru-baru ini: "Sasi adalah bentuk pengelolaan atau konservasi sumber daya yang baik, dan yang pada dasarnya telah dilakukan sejak zaman raja-raja sampai hari ini "(hlm. 4). Dan dengan cara ini, sasi dipamerkan sebagai lembaga lingkungan asli dan badan praktik konservasi:

Mungkin dapat dikatakan bahwa masyarakat Maluku, khususnya masyarakat Ihamahu melalui kewang, sudah sadar betapa pentingnya lingkungan mereka dalam menceritakan kepentingan diri sendiri Apapun yang dilakukan oleh kewang Ihamahu sejak mereka Kakek-kakek, mungkin mereka hanya paham tentang masalah konservasi, meskipun [ide mereka] hanya berdasarkan fakta dan tanda yang tersedia untuk pengamatan mereka, yang masih belum sempurna. (Hlm.8)

Sifat dasar dari praktik Ihamahu sasi yang berorientasi konservasi telah disertifikasi oleh pemerintah ketika Ihamahu menerima penghargaan Kalpataru dari Pusat Studi Lingkungan di Universitas Pattimura:

Berdasarkan penelusuran para ahli di Pusat Kajian Lingkungan, terlihat jelas bahwa kegiatan yang telah dilakukan oleh Kewang Ihamahu tersebut merupakan Sistem Konservasi yang baik, yang masih terus berjalan sejak zaman nenek moyang hingga zaman modern. . (Hlm.8)

Pada tahun 1987, praktik sasi yang bersejarah di desa Ihamahu secara retroaktif dikonfigurasi ulang sebagai "Sistem Konservasi yang baik" yang dilaksanakan oleh praktisi yang sadar lingkungan. Sertifikasi praktik dan kelembagaan sasi melalui penghargaan dari pusat politik Indonesia juga mendorong perubahan kelembagaan. Seperti yang ditekankan oleh seorang pejabat Ihamahu:

Setelah menerima Kalpataru, telah jelas bahwa tanggung jawab Ihamahu Kewang menjadi lebih berat dalam arti piagam Kalpataru sebagai pengingat kepada Kewang untuk selalu menjaga lingkungan hidup Karena kelompok ini [Kewang] sadar, [itu] memberi Kelompok Dukungan Lingkungan dengan konsekuensi bahwa beberapa kegiatan telah ditambahkan selain rutinitas yang dilakukan sejak awal [sasi]. (Hal. 9-10)

Setelah pemberian Kalpataru, Kewang Ihamahu [sekarang] secara teratur melakukan "berbagai kegiatan baru termasuk menanam vegetasi di dekat lokasi sumber air utama, membangun pagar, menanam bakau untuk stabilitas pantai, penjernihan air, dan perlindungan perikanan laut dan pesisir. Peraturan

interpretations authorize supportive actions by important central governmental and nongovernmental actors, and, at the same time, they guide or goad local communities toward more conservation-promoting behavior[27]. Indeed, the Kalpataru awarded to Ihamahu village suggests the idealization of past practices, a mandate for future change, and a marker positioning this village, with the Maluku, and within Indonesia, as a special, culturally distinctive area. The official summary of the award, addressed to the "Conserver of the Environment/the Kewang Corps of Ihamahu Village/Collective Work Institutions of the traditional people of Ihamahu Village, Saparua District, Maluku Province," states that they are:

Active in supporting, guarding the land and the coast, sustaining fruit trees, forbidding the felling of trees within a radius of 100 meters, prohibiting the felling of mangrove trees; Caring for customary law concerning the destruction of the environment and continuously developing the law of the Kewang Corps.

By 1984, the year of the Ihamahu award, sasi had become reconstructed as an indigenous environmental law system. By directing the attention of the political center, especially the prestige of Dr. Emil Salim, toward the political periphery, these creative reconstructions are also enabling fictions. They create discursive links between the past and present, channeling meaning and the energies, projects, and potential financial flows of powerful, cosmopolitan centers to singularly remote locations throughout the archipelago. Indeed, Dr. Salim has informally remarked that the "purpose of these awards is to recognize the achievements of these communities and to stimulate them to go even further." [28]. By 1984, a newly constituted sasi was being defined by local transcribers, often village heads, in terms that resonated with the national as well as global environmental and development discourses. In Haruku village, a canonical definition of sasi was articulated:

Sasi is a prohibition against the taking of various kinds of specific natural resources within a specified time period in order to conceive, while guarding the quality and population [level of the natural resources] as well as conserving the social rules of local society and the equitable distribution of economic returns for the whole society. (Ririmasse 1985:4)

lain melarang pengambilan, untuk tujuan komersial, teripang, terumbu karang, ikan trochus, dan kayu garu dari terumbu karang dan hutan yang dikuasai masyarakat. Selain itu, kewang Ihamahu wajib membuat laporan berkala terkait aktivitasnya ke Pusat Studi Lingkungan, Departemen Kependudukan dan Lingkungan, dan untuk berkomunikasi secara pribadi dengan direktur nasionalnya. Dimana setelah kewang menyerahkan "buku catatan memori" mereka kepada raja, sekarang mereka diminta untuk menyerahkan laporan tahunan ke kementerian lingkungan nasional.

Dengan memproyeksikan masa lalu konservasionis ke dalam praktik sasi saat ini, interpretasi ini mengizinkan tindakan dukungan oleh aktor penting pemerintah pusat dan non-pemerintah, dan, pada saat yang sama, mereka membimbing atau mengarahkan masyarakat lokal ke arah perilaku yang lebih mengutamakan konservasi[27]. Memang, Kalpataru diberikan kepada Desa Ihamahu mengemukakan idealisasi praktik masa lalu, amanat untuk perubahan di masa depan, dan penanda yang memposisikan desa ini, dengan Maluku, dan di Indonesia, sebagai daerah yang istimewa dan memiliki ciri budaya yang khas. Rangkuman resmi penghargaan yang ditujukan kepada "Pelestari Lingkungan/Korps Kewang Desa Ihamahu / Lembaga Kerja Bersama Masyarakat Adat Desa Ihamahu, Kecamatan Saparua, Provinsi Maluku", menyatakan bahwa mereka adalah:

Aktif dalam menopang, menjaga tanah dan pantai, memelihara pohon buah-buahan, melarang penebangan pohon dalam radius 100 meter, melarang penebangan pohon mangrove; Merawat hukum adat tentang perusakan lingkungan dan terus mengembangkan hukum Korps Kewang.

Pada tahun 1984, tahun penghargaan Ihamahu, sasi telah direkonstruksi sebagai sistem hukum lingkungan adat. Dengan mengarahkan perhatian pusat politik, terutama pengaruh Dr. Emil Salim, ke pinggiran politik, rekonstruksi kreatif ini juga memungkinkan terjadinya fiksi. Mereka menciptakan hubungan diskursif antara masa lalu dan masa kini, menyalurkan makna dan energi, proyek, dan potensi aliran keuangan dari pusat-pusat kosmopolitan yang kuat ke lokasi-lokasi yang sangat terpencil di seluruh nusantara. Memang, Dr. Salim secara informal mengatakan bahwa "tujuan dari penghargaan ini adalah untuk mengakui pencapaian komunitas ini dan untuk mendorong mereka untuk melangkah lebih jauh." [28]. Pada tahun 1984, sebuah sasi yang baru didefinisikan oleh pembuat transkrip lokal, seringkali desa kepala, dalam istilah yang beresonansi dengan wacana

	<p>lingkungan dan pembangunan nasional serta global. Di desa Haruku, definisi kanonik sasi diartikulasikan:</p> <p>Sasi adalah larangan pengambilan berbagai jenis sumber daya alam tertentu dalam jangka waktu tertentu untuk dibuahi, dengan tetap menjaga kualitas dan kependudukan [tingkat sumber daya alam] serta menjaga kaidah sosial masyarakat setempat dan berkeadilan. distribusi keuntungan ekonomi bagi seluruh masyarakat. (Ririmasse 1985: 4)</p>
<p>Local Disjunctures: Images of Nature and the Natural World</p> <p>We have seen how sasi practices were being reconstructed as conservation and environmental management institutions by discursive appropriation and reconstruction exercised by governmental, academic, and nongovernmental groups in the mid 1980s and early 1990s. At the same time, other meanings of sasi were deemphasized. The idea of nature presupposed in contemporary Indonesian discourses on conservation is strikingly different from ideas of nature and societal relationships held by many Moluccan fishermen, in the 1920s as well as in the present.</p> <p>In many parts of the Maluku, including Halmahera Island in North Maluku Province, and Tanimbar, in Southeast Maluku, my conversations with fishermen reveal a complex landscape of relationships between human communities and a marine world believed to be populated or controlled by a responsive community of invisible, ancestral spirits. These spirits are believed to inhabit particular places within the terrestrial and marine landscape, including promontories, graves, knolls, and mountaintops, as well as submerged places within coastal waters. Watchful spirit witnesses listen, see, and respond to the everyday practices as well as the ceremonial performances of the community. A fisherman's fate, as well as his luck in fishing whether fish cluster about his net or disappear from sight often depends on his relationship to these fractious spirits of the place. From the perspective of this admittedly simplified Moluccan optic, the effects of shortened intervals between harvest of coconuts or, in the manne sphere, mother-of-pearl, or the consequences of increased extraction pressure through use of scuba gear may not be a relevant question. The key question for many Moluccan fishermen concerns the status of their relationship to a local community of ancestral and environmental spirits[29].</p> <p>Sasi rituals and a variety of other ritual practices enacted throughout the</p>	<p>Pemisahan Lokal: Tampak Alam dan Dunia Alam</p> <p>Kita telah melihat bagaimana praktik sasi direkonstruksi sebagai lembaga konservasi dan pengelolaan lingkungan melalui apropriasi dan rekonstruksi diskursif yang dilakukan oleh kelompok pemerintah, akademisi, dan non-pemerintah pada pertengahan 1980-an dan awal 1990-an. Pada saat yang sama, makna lain dari sasi diremehkan. Gagasan tentang alam yang diandaikan dalam wacana kontemporer Indonesia tentang konservasi sangat berbeda dengan gagasan tentang alam dan hubungan sosial yang dianut oleh banyak nelayan Maluku, pada tahun 1920-an maupun saat ini.</p> <p>Pada banyak daerah Maluku, termasuk Pulau Halmahera di Provinsi Maluku Utara, dan Tanimbar, di Maluku Tenggara, percakapan saya dengan para nelayan mengungkapkan kompleksnya hubungan lanskap antara komunitas manusia dan dunia laut yang diyakini dihuni atau dikendalikan oleh komunitas yang responsif tak terlihat, roh leluhur. Roh-roh ini diyakini mendiami tempat-tempat tertentu dalam lanskap darat dan laut, termasuk tanjung, kuburan, bukit kecil, dan puncak gunung, serta tempat-tempat tertentu di perairan pesisir. Para saksi jiwa yang berjaga-jaga mendengarkan, melihat, dan menanggapi praktik sehari-hari serta pertunjukan seremonial masyarakat. Nasib seorang nelayan, serta peruntungannya dalam menangkap ikan apakah ikan mengelompok di sekitar jaringnya atau menghilang dari pandangan sering kali bergantung pada hubungannya dengan roh-roh pemecah belah di tempat itu. Dari perspektif Maluku yang telah disederhanakan ini, efek interval yang dipersingkat antara panen kelapa atau, dalam bentuk bola, induk mutiara, atau konsekuensi dari peningkatan tekanan ekstraksi melalui penggunaan peralatan selam mungkin bukan pertanyaan yang relevan. Pertanyaan kunci bagi banyak nelayan Maluku berkaitan dengan status hubungan mereka dengan komunitas lokal roh leluhur dan lingkungan[29].</p> <p>Ritual sasi dan berbagai praktik ritual lainnya yang dilakukan di seluruh Maluku</p>

<p>Maluku often implicate these visions of nature and human relationships to it. Sasi rituals and related ceremonies practiced throughout the Maluku provide narrative and performative windows into conceptions of the marine world and fishermen's moral relationships to it that are ignored in most of the discourses produced by governmental and environmental activist organizations. The cleavage between such rich and markedly divergent conceptions of the natural world and the discourses of "conservation" and "environmental management" that have dominated recent sasi descriptions is striking. Within the rationalized version of sasi currently being produced, the complicated ritual nexus in which these practices are embedded has been reduced to a sparse, functional system in which robotic human actions are clocked and plotted on spatial coordinates. In a version of the "rules of sasi" written in 1985, the richly nuanced landscape of local cultural representations embedded in ritual performances are reduced to administrative formulae and actions plotted on a schedule[30]:</p> <p style="padding-left: 2em;">Heating Sasi or Closing Sasi is performed thrice a year, beginning when at the sighting of the lompā fish fry. The Heating Sasi ceremony is usually carried out at 8 pm in the evening. The procedure begins when all the Kewang members have assembled at the meeting place, carrying dried palm leaves which will be used as torches. (Ririmasse 1985:2)</p> <p>In this account, the meaning of ancestral communications is overshadowed by the secretarial duties of the kewang:</p> <p style="padding-left: 2em;">The head kewang returns to complete the prayers to respect the village and their ancestors and declares from that moment onward, either in the sea or on land, sasi is closed. The Secretary of the kewang is entrusted with reading the sasi rules and their punishments to the community so that they remain fresh in the villagers' minds. (Ibid., p. 3)</p> <p>In the Central Maluku of late 1980s, then, sasi was not only being "greened," it was being paired with governmental authority and rationalized. In Porto village, a government head proudly announced that the kewang's assistants wore uniforms, suggesting the development of an increasingly rationalized sasi culture closely allied with governmental control.</p>	<p>sering kali bersangkut-paut dengan visi tentang alam dan hubungan manusia dengannya. Ritual sasi dan upacara terkait yang dipraktikkan di seluruh Maluku memberikan pandangan naratif dan performatif ke dalam konsepsi dunia kelautan dan hubungan moral nelayan dengannya yang diabaikan dalam sebagian besar wacana yang diartikulasikan oleh organisasi pemerintah dan aktivis lingkungan. Perbedaan antara konsepsi alam yang kaya dan sangat berbeda dengan wacana "konservasi" dan "pengelolaan lingkungan" yang mendominasi deskripsi sasi baru-baru ini sangatlah mencolok. Dalam versi rasional sasi yang saat ini sedang diproduksi, hubungan ritual rumit di mana praktik-praktik ini tertanam telah direduksi menjadi sistem fungsional yang jarang di mana tindakan manusia robotik dicatat dan diplot pada koordinat spasial. Dalam versi "aturan sasi" yang ditulis pada tahun 1985, lanskap representasi budaya lokal yang kaya nuansa yang tertanam dalam pertunjukan ritual direduksi menjadi formula dan tindakan administratif yang diplot dalam sebuah jadwal[30]:</p> <p style="padding-left: 2em;">Sasi Pemanasan atau Sasi Penutupan dilakukan tiga kali dalam setahun, dimulai saat melihat benih ikan lompā. Upacara Pemanasan Sasi biasanya dilakukan pada pukul 8 malam. Prosedurnya dimulai setelah seluruh anggota Kewang berkumpul di tempat pertemuan, membawa daun lontar kering yang akan digunakan sebagai obor. (Ririmasse 1985: 2)</p> <p>Dalam catatan ini, makna komunikasi leluhur dibayangi oleh tugas kesekretariatan dari kewang:</p> <p style="padding-left: 2em;">Kepala kewang kembali untuk menyelesaikan sembahyang untuk menghormati desa dan leluhurnya dan menyatakan sejak saat itu, baik di laut maupun di darat, sasi ditutup. Sekretaris kewang disertai pembacaan aturan sasi dan hukumannya kepada masyarakat agar tetap segar di benak warga desa. (Ibid., Hal. 3)</p> <p>Di Maluku Tengah pada akhir 1980-an, sasi tidak hanya "dihijaukan", tetapi dipasangkan dengan otoritas pemerintah dan dirasionalisasi. Di desa Porto, seorang kepala pemerintahan dengan bangga mengumumkan bahwa asisten kewang mengenakan seragam, yang menunjukkan perkembangan budaya sasi yang semakin dirasionalkan yang terkait erat dengan kontrol pemerintah.</p>
<p>Local Perspectives on Sasi and Equity By the late 1980s, sasi was seen as representing the "equitable distribution of economic returns for the whole society" (Ririmasse 1985:1). Changes in sasi</p>	<p>Perspektif Lokal tentang Sasi dan Keadilan Pada akhir 1980-an, sasi dipandang mewakili "distribusi keuntungan ekonomi yang adil bagi seluruh masyarakat" (Ririmasse 1985: 1). Perubahan praktik</p>

practices and their consequences for local communities were, and continue to be, driven by markets as well as by changes in governmental and global conservation agendas. Prior to the 1960s, marine sasi practices focused on regulating access for subsistence purposes to schools of pelagic fish that were temporary, possibly migratory, residents in local waters and rivers. Although reefs were within the boundaries of the community regulated coastal waters known as the *petuanan laut* (see Glossary), no rules regulated access to reef fish or mollusks. *Trochus* (*T. Niloticus*), a reef resident mollusk, was gleaned from the shallow waters and reefs. The animal inhaling the trochus shell was extracted and eaten; the "worthless" shells were thrown away.

During the 1960s, a commercial market developed for trochus shell, which is used to make a variety of ornamental items, including buttons and paint pigments for East Asian markets in Taiwan and Japan and European consumers in Italy (Reid 1992). Beginning in the 1960s, and continuing through the 1970s and 1980s, trochus extracted from central Moluccan reefs became part of an international system of commerce linking local fishermen and fisherwomen, sasi institutions and laws, local-level government officials, marine commodity traders, and international exporters. A market in trochus has driven changes in the focus, structure, and operation of marine sasi institutions and practices for the past three decades.

In the Central Maluku, the rise of a commercial trochus market created a window of economic opportunity for local traders based on the islands of Ambon and Banda, for village-level government officers searching for funds for cash-starved routine budgets, as well as for local fishermen. During the early 1950s, merchants based on Banda Neira Island began buying trochus and other shell products from fishing communities on nearby Hatta, Ai, and Ran islands. At roughly the same time, Chinese merchants based on Ambon island were journeying to Saparua, Haruku, and Seram islands, offering cash for trochus.

Government officials began to deploy and to modify the existing sasi rules on marine resources, using the "system" as an institutional and legal armature for controlling the trochus harvest and the profits flowing from it [31]. In many areas of the Central Maluku, village-level governments were beginning to

sasi dan konsekuensinya bagi komunitas lokal, dan terus berlanjut, didorong oleh pasar serta oleh perubahan dalam agenda konservasi pemerintah dan global. Sebelum tahun 1960-an, praktik sasi laut difokuskan pada pengaturan akses pada kawanan ikan pelagis untuk tujuan penghidupan yang bersifat sementara, kemungkinan bermigrasi, penduduk di perairan dan sungai setempat. Meskipun terumbu berada dalam batas-batas perairan pesisir yang diatur oleh masyarakat yang dikenal sebagai *petuanan laut* (lihat Daftar Istilah), tidak ada aturan yang mengatur akses ke ikan karang atau moluska. *Trochus* (*T. Niloticus*), moluska penghuni terumbu, dipungut dari perairan dangkal dan terumbu karang. Hewan yang menghirup cangkang trochus diekstraksi dan dimakan; cangkang yang "tidak berharga" dibuang.

Selama tahun 1960-an, pasar komersial dikembangkan untuk cangkang ikan trochus, yang digunakan untuk membuat berbagai barang hias, termasuk kancing dan pigmen cat untuk pasar Asia Timur di Taiwan dan Jepang dan konsumen Eropa di Italia (Reid 1992). Dimulai pada 1960-an, dan berlanjut hingga 1970-an dan 1980-an, ikan trochus yang diekstraksi dari terumbu Maluku tengah menjadi bagian dari sistem perdagangan internasional yang menghubungkan nelayan dan perempuan nelayan lokal, lembaga dan undang-undang sasi, pejabat pemerintah tingkat lokal, pedagang komoditas kelautan, dan eksportir internasional. Pasar ikan trochus telah mendorong perubahan dalam fokus, struktur, dan pengoperasian lembaga dan praktik sasi laut selama tiga dekade terakhir.

Di Maluku Tengah, maraknya pasar ikan trochus komersial menciptakan peluang ekonomi bagi pedagang lokal yang berbasis di pulau Ambon dan Banda, bagi aparat pemerintah tingkat desa yang mencari dana untuk anggaran rutin yang kekurangan uang, serta untuk nelayan lokal. Selama awal 1950-an, pedagang yang berbasis di Pulau Banda Neira mulai membeli trochus dan produk kerang lainnya dari komunitas nelayan di sekitar pulau Hatta, Ai, dan Ran. Kira-kira pada waktu yang hampir bersamaan, pedagang Tionghoa yang berbasis di pulau Ambon sedang melakukan perjalanan ke pulau Saparua, Haruku, dan Seram, menawarkan uang tunai untuk trochus.

Aparat pemerintah mulai menyebarkan dan mengubah aturan sasi yang ada tentang sumber daya laut, menggunakan "sistem" sebagai perlindungan kelembagaan dan hukum untuk mengontrol panen ikan trochus dan

revise sasi in their own interest to assert local governmental control over community territories and the profit streams. While government shares of the benefit streams from trochus sasi varied widely from island to island, a relatively rapid, market-driven restructuring of the legal, economic distributive, and institutional aspects of sasi took place from 1970 through 1990. The direction of this restructuring was toward centralization and government control. Several interviews as well as texts obtained in 1991 reveal a progressive seizure and tightening of governmental controls over the marine sasi area through narrowly drawn regulations controlling the space, time, behavior, identity, and gear of permitted entrants to the sasi area[32]. By 1991, for example, three village governments on Saparua Island had asserted the rights to 100% of the profits from all trochus harvested under the sasi system.

Although not enough data exist to make any generalizations about how villagers, sasi officeholders, and government officials evaluate these dramatic changes, the comments of one older fisherman and ritual practitioner from Paperu village on Saparua Island are instructive. In an interview with me in April 1991, he spoke about the rumored imposition of a 100% government monopoly on trochus sasi in Porto village; he strongly rejected the idea of government monopolies on profits and control over key decisions on labor, timing, and gear:

The sasi on schooling fish is an heirloom (pusaka) handed down from the ancestors, while the sasi on sea cucumber and trochus is completely new and only began in 1991. I do not agree with what is being proposed in Porto village. The idea of a corporate village right [hak negeri], separate from the rights of individual families to fish and harvest in community waters, was never asserted before. In the old days, people made contributions, on a voluntary basis, to the village government or they gave privately, as families, to the Raja.

This fisherman focused on the potential for corruption and diversion of profits if village government succeeded in centralizing sasi administration and control of the economic flows it generated:

If the Porto government controls all trochus rights, who knows how many trochus or sea cucumber will be gathered? Who knows who will make profits from those operations? People could get all kinds of hidden profits from this procedure, and steal our property for their private gain. We have an expression, "Small fish are eaten by the big ones." It means that small people, the common people, who are like small fish, are eaten by the big

keuntungan yang mengalir darinya[31]. Pada banyak daerah di Maluku Tengah, pemerintah level desa mulai merevisi sasi untuk kepentingan mereka sendiri untuk menegaskan kontrol pemerintah daerah atas wilayah masyarakat dan aliran keuntungan. Sementara bagian pemerintah dari aliran keuntungan dari trochus sasi sangat bervariasi dari pulau ke pulau, restrukturisasi yang relatif cepat dan didorong pasar dari aspek hukum, distribusi ekonomi, dan kelembagaan sasi berlangsung dari tahun 1970 hingga 1990. Arah restrukturisasi ini adalah menuju sentralisasi dan kontrol pemerintah. Beberapa wawancara serta teks yang diperoleh pada tahun 1991 mengungkapkan penyitaan progresif dan pengetatan kontrol pemerintah atas kawasan sasi laut melalui peraturan yang ditarik secara sempit yang mengendalikan ruang, waktu, perilaku, identitas, dan peralatan dari orang yang diizinkan masuk ke kawasan sasi[32]. Pada tahun 1991 misalnya, tiga pemerintah desa di Pulau Saparua telah menuntut hak atas 100% keuntungan dari semua ikan lele yang dipanen dengan sistem sasi.

Meskipun tidak cukup data untuk membuat generalisasi tentang bagaimana penduduk desa, pejabat sasi, dan pejabat pemerintah mengevaluasi perubahan dramatis ini, komentar seorang nelayan tua dan praktisi ritual dari desa Paperu di Pulau Saparua bersifat instruktif. Dalam sebuah wawancara dengan saya pada bulan April 1991, dia berbicara tentang rumor pengenaan monopoli pemerintah 100% atas trochus sasi di desa Porto; dia dengan tegas menolak gagasan monopoli pemerintah atas keuntungan dan kendali atas keputusan-keputusan penting tentang tenaga kerja, waktu, dan peralatan:

Kawanan ikan sasi merupakan pusaka yang diturunkan dari nenek moyang, sedangkan sasi teripang dan ikan trochus benar-benar baru dan baru dimulai pada tahun 1991. Saya tidak setuju dengan apa yang diusulkan di desa Porto. Ide hak desa korporasi, yang terpisah dari hak individu keluarga untuk menangkap ikan dan memanen di perairan masyarakat, tidak pernah dikemukakan sebelumnya. Di masa lalu, orang memberikan kontribusi, secara sukarela, kepada pemerintah desa atau mereka memberikan secara pribadi, sebagai keluarga, kepada Raja.

Nelayan ini fokus pada potensi korupsi dan pengalihan keuntungan jika pemerintah desa berhasil memusatkan administrasi sasi dan mengendalikan arus ekonomi yang dihasilkannya:

Jika pemerintah Porto mengontrol semua hak trochus, siapa yang tahu berapa banyak trochus atau teripang yang akan dikumpulkan? Siapa yang

<p>ones, like the silvery Bobara' fish. The common people may die making the big people rich.</p> <p>All these decisions have allocational as well as environmental consequences and which are not yet clear[33]. One knowledgeable villager's perceptions about changes in another village's sasi practices do not constitute evidence of more widespread perceptions of recent inequities in sasi practices. One villager's views, however, as contrasted with several government officials' perceptions of their own innovations in sasi, do suggest that villager perceptions of sasi, as meaning and practice, may differ from village official views. Indeed, the assumption that there are stable, identifiable entities such as "a community," whose interests and perceptions of "a sasi" are homogeneous, stable throughout history and across a vast region of islands, is precisely what this discussion seeks to counteract.</p>	<p>tahu siapa yang akan mendapat untung dari operasi itu? Orang bisa mendapatkan semua jenis keuntungan tersembunyi dari prosedur ini, dan mencuri properti kita untuk keuntungan pribadi mereka. Kami memiliki ungkapan, "Ikan kecil dimakan oleh yang besar." Artinya orang kecil, orang biasa, yang seperti ikan kecil dimakan oleh yang besar, seperti ikan Bobara perak. Orang biasa bisa mati demi membuat orang besar kaya.</p> <p>Semua keputusan ini memiliki konsekuensi alokasi serta lingkungan yang belum jelas[33]. Persepsi seorang penduduk desa yang berpengetahuan luas tentang perubahan dalam praktik sasi di desa lain bukan merupakan bukti persepsi yang lebih luas tentang ketidakadilan baru-baru ini dalam praktik sasi. Namun, pandangan seorang warga desa, berbeda dengan persepsi beberapa pejabat pemerintah tentang inovasi mereka sendiri dalam sasi, menunjukkan bahwa persepsi warga desa tentang sasi, sebagai makna dan praktik, mungkin berbeda dengan pandangan aparat desa. Memang, asumsi bahwa ada entitas yang stabil dan dapat diidentifikasi seperti "komunitas", yang minat dan persepsinya tentang "sebuah sasi " adalah homogen, stabil sepanjang sejarah dan melintasi wilayah pulau yang luas, adalah persis apa yang dibahas oleh diskusi ini untuk dilawan.</p>
<p>The Sasi for Which the Government Is Searching</p> <p>During December 1988, Dr. Lokollo, a law professor at the University of Pattimura, stood at the lectern and delivered an oration on "Sasi Law in Maluku: A Noble Portrait of the Village Environment that has been Sought by the Government." One of the most striking features of this oration is that representatives of the Jakarta government had been seeking a description of sasi law. Before his audience, which included Dr. Emil Salim, the Minister of Population and Environment, the governor of Maluku Province, the rector of the University of Pattimura and the open senate of the University of Pattimura, Dr. Lokollo acknowledged the role of Indonesia's central environmental institutions and leaders in Moluccan attempts to revive, renew, and reconstruct sasi:</p> <p>It is clear that strangers, not Indonesian natives originating from Moluccan villages, pay more attention to sasi law than do we Moluccans. Strangers pay more attention to Moluccan sasi law as one source of strength among other sources of strength in national culture. This Portrait of sasi law in Maluku was sought, several times, by the Government [read: Prof. Dr. Emil Salim, National Minister of Population and Living Environment, Republic of Indonesia]. Emil Salim already came, several times, to the country [read:</p>	<p>Sasi yang Dicari Pemerintah</p> <p>Pada bulan Desember 1988, Dr. Lokollo, seorang profesor hukum di Universitas Pattimura, berdiri di depan mimbar dan menyampaikan orasi tentang "Hukum Sasi di Maluku: Potret Mulia Lingkungan Desa yang Dicari Pemerintah." Salah satu ciri yang paling mencolok dari orasi ini adalah bahwa perwakilan dari Pemprov DKI Jakarta telah meminta penjelasan tentang hukum sasi. Di hadapan audiens, yang termasuk Dr. Emil Salim, Menteri Kependudukan dan Lingkungan Hidup, Gubernur Provinsi Maluku, Rektor Universitas Pattimura dan Senat Terbuka Universitas Pattimura, Dr. Lokollo mengakui peran lembaga lingkungan hidup pusat Indonesia dan pemimpin di Maluku berupaya menghidupkan kembali, memperbarui, dan merekonstruksi sasi:</p> <p>Jelas terlihat bahwa orang asing, bukan penduduk asli Indonesia yang berasal dari desa Maluku, lebih memperhatikan hukum sasi daripada kita orang Maluku. Orang asing lebih memperhatikan hukum sasi Maluku sebagai salah satu sumber kekuatan di antara sumber kekuatan lain dalam kebudayaan nasional. Potret hukum sasi di Maluku ini beberapa kali dicari oleh Pemerintah [baca: Prof. Dr. Emil Salim, Menteri Nasional Kependudukan dan Lingkungan Hidup Republik Indonesia]. Beberapa kali Emil Salim datang</p>

village] of Haruku in Central Maluku in order to witness the opening of sasi for dolphins there. (Lokollo 1988:7)

In this oration, sasi is discursively constructed as a local environmental institution, one of many distinctive cultural formations situated within a larger Indonesian national culture. By constituting sasi in this way, Lokollo situated these practices within a nationally acceptable form of difference in which qualities such as uniqueness, specificity, and local variations are recognized as contributing to a national culture (Volkman 1984, 1990; Acciaioli 1985).

That is the reason, by remembering and attending to the history, meaning, variation, the essence of sasi law along with national attention to living legal values of the Indonesian people, as mentioned above, that a society is needed that respects the cultural values of its own groups which are fair, creative, and responsible. (Lokollo 1988:28)

By positioning a "fair, creative, and responsible" sasi within an imagined universe of multiple Indonesian cultures, and citing national laws supporting attention to cultural difference, Lokollo created a nationally sanctioned basis of authority for sasi, as culture embodying a unique regional legal sensibility.

How did Lokollo explain the production of sasi texts during the past century? Rather than finding the formal declarations of purpose, the rigid codification of the minutiae of administrative hierarchy and process, and the obsessive concern with reporting as possible evidence of repeated attempts to impose control over recalcitrant farmers and fishermen, Lokollo interpreted earlier sasi texts as examples of indigenous authorship and collective legal genius: "However it happened with each codification, there was a written form of sasi for the Moluccan people, and the fact that [there were written forms] constitutes a sign that Moluccan people not only desired legal determinacy but also wanted a law that is not the possession of individuals" (ibid.).

Of the hundreds of regulations he scanned in the collections of Dutch-made customary law articles, Lokollo foregrounded an idea of sasi law in which the "rights of villagers to a healthy and good environment" and the obligation of villagers to take a role in all kinds of management, including care of the living environment" (ibid., p. 24) were highlighted. Sasi institutions were described

ke negeri [baca: Desa] Haruku di Maluku Tengah untuk menyaksikan dibukanya sasi bagi lumba-lumba di sana. (Lokollo 1988: 7)

Dalam orasi ini, sasi dikonstruksi secara diskursif sebagai lembaga lingkungan hidup lokal, salah satu dari sekian banyak bentukan budaya khas yang berada dalam budaya nasional Indonesia yang lebih besar. Dengan membentuk sasi dengan cara ini, Lokollo menempatkan praktik-praktik ini dalam bentuk perbedaan yang dapat diterima secara nasional di mana kualitas seperti keunikan, kekhususan, dan variasi lokal diakui sebagai kontribusi terhadap budaya nasional (Volkman 1984, 1990; Acciaioli 1985).

Oleh karena itu, dengan mengingat dan memperhatikan sejarah, makna, variasi, esensi hukum sasi serta perhatian nasional terhadap nilai-nilai hukum bangsa Indonesia, sebagaimana yang dijelaskan di atas, diperlukan suatu masyarakat yang menjunjung tinggi kelompoknya sendiri yang adil, kreatif, dan bertanggung jawab. (Lokollo 1988: 28)

Dengan memposisikan sasi yang "adil, kreatif, dan bertanggung jawab" dalam alam semesta yang dibayangkan dari berbagai budaya Indonesia, dan mengutip undang-undang nasional yang mendukung perhatian pada perbedaan budaya, Lokollo menciptakan basis kewenangan sasi yang disetujui secara nasional, sebagai budaya yang termanifestasi pada kepekaan hukum regional yang unik.

Bagaimana Lokollo menjelaskan produksi teks sasi selama abad yang lalu? Alih-alih menemukan deklarasi tujuan formal, kodifikasi kaku dari hal-hal kecil dari proses dan hirarki administratif, dan perhatian obsesif dengan pelaporan sebagai bukti yang mungkin dari upaya berulang untuk memaksakan kendali atas petani dan nelayan keras kepala, Lokollo menafsirkan teks sasi sebelumnya sebagai contoh dari kepenulisan pribumi dan kejeniusan hukum kolektif: "Bagaimanapun yang terjadi dengan setiap kodifikasi, ada bentuk tertulis sasi untuk orang Maluku, dan fakta bahwa [ada bentuk tertulis] merupakan tanda bahwa orang Maluku tidak hanya menginginkan ketetapan hukum tetapi juga menginginkan hukum yang bukan milik individu" (ibid.).

Dari ratusan regulasi yang ia pindai dalam kumpulan pasal hukum adat buatan Belanda, Lokollo mengedepankan gagasan hukum sasi di mana "hak warga

as having a "specific social function" which "essentially implements" environmental rights and obligations (ibid., p. 24).

Lokollo's discourse, however, did not stop at the literary borderline of culture and national identity. Sasi, he urged, should be used as a weapon to defend local forests, coastal, and marine resources from being invaded, controlled, and exploited by powerful private sector and governmental authorities. Indeed, Lokollo proposed a program of research on sasi, aimed at synthesizing a regional regulation recognizing the validity of sasi within Maluku Province that is in harmony with national environmental and administrative law. The passages which follow suggest a sasi discursively situated within an intensely contested arena, the struggle for regional and local control of forest and marine resources:

Forests from many Moluccan villagers, based on the Right of Forest Exploitation (HPH)[34] are already completely allocated. By means of the HPH one form of forest politics from those in authority these days it may be said that the government has already implemented a parceling out ("kavelin") in relation to our Moluccan forest. Since this parceling has occurred, we do not speak any more about "forest sasi." . . . Through governmental forest politics mentioned above, one form of peoples' Moluccan culture has been displaced. (Ibid., p. 41)

Lokollo continued, moving from his bold critique of central government control of Moluccan forests to the issue of control over the seas and Moluccan communities' coastal resources:

I think that in the time to come we will come to know a new term, that is, Right of Marine Exploitation or HPL. If my thoughts about the future are true, then there will be a strong possibility of "right of cove sasi" which will replace [the older coastal sasi], a result caused by marine politics from those with power. (Ibid.)

The legal acronym HPH (see note 33) is the right of forest exploitation granted to private sector and parastatal corporations to conduct commercial operations within specific areas of the forest ceded to them for a period of 20 years (Barber 1990:108-9; Zerner 1990:19). Since the large-scale opening of Indonesia's outer island forests to commercial exploitation by foreign and domestic private corporations in the late 1960s, concession rights have been granted without recognizing the customary rights and historic practices of

desa atas lingkungan yang sehat dan baik" serta menyoroti kewajiban warga desa untuk berperan dalam semua jenis manajemen, termasuk pemeliharaan lingkungan hidup "(ibid., hal. 24. Lembaga sasi digambarkan memiliki "fungsi sosial tertentu" yang "pada dasarnya melaksanakan" hak dan kewajiban lingkungan (ibid., hal. 24)).

Namun, wacana Lokollo tidak berhenti pada batas kesusastraan budaya dan identitas nasional. Sasi, desaknya, harus digunakan sebagai senjata untuk mempertahankan sumber daya hutan, pesisir, dan laut setempat agar tidak diserang, dikuasai, dan dieksploitasi oleh sektor swasta dan otoritas pemerintah yang kuat. Memang, Lokollo mengusulkan program penelitian tentang sasi, yang bertujuan untuk mensintesis peraturan daerah yang mengakui keabsahan sasi di Provinsi Maluku yang selaras dengan hukum lingkungan dan administrasi nasional. Bagian-bagian berikut menunjukkan sebuah sasi yang terletak secara diskursif dalam arena yang diperebutkan secara intens, perjuangan untuk menguasai sumber daya hutan dan laut secara regional dan lokal:

Hutan dari banyak warga Maluku berdasarkan Hak Pengusahaan Hutan (HPH)[34] sudah dialokasikan seluruhnya. Melalui HPH salah satu bentuk politik kehutanan dari pihak yang berwenang dewasa ini dapat dikatakan bahwa pemerintah telah melaksanakan pembagian ("kavelin") dalam kaitannya dengan hutan Maluku kita. Sejak pembagian ini terjadi, kami tidak lagi berbicara tentang "sasi hutan." . . . Melalui politik kehutanan pemerintah yang disebutkan di atas, salah satu bentuk budaya masyarakat Maluku telah tergeser. (Ibid., Hal.41)

Lokollo melanjutkan, beralih dari kritiknya yang berani terhadap kontrol pemerintah pusat atas hutan Maluku ke masalah kontrol atas laut dan sumber daya pesisir masyarakat Maluku:

Saya kira di masa yang akan datang kita akan mengenal istilah baru, yaitu Hak Pengusahaan Laut atau HPL. Jika pemikiran saya tentang masa depan benar, maka kemungkinan besar "hak teluk sasi" akan menggantikan [sasi pesisir yang lebih tua], akibat politik kelautan dari penguasa. (Ibid.)

Akronim HPH (lihat catatan 33) adalah hak pengusahaan hutan yang diberikan kepada sektor swasta dan perusahaan parastatal untuk melakukan operasi komersial di dalam kawasan hutan tertentu yang diserahkan kepada mereka untuk jangka waktu 20 tahun (Barber 1990: 108-9; Zerner 1990: 19). Sejak

local communities. Indeed, although Indonesians, possibly numbering in the millions, continue to use and to manage large areas of forest for subsistence as well as commercial uses, their rights to own or to manage their lands have rarely been acknowledged or legally recognized (Zerner 1990, 1992; Moniaga 1993). On maps produced by the Ministry of Forestry showing the formal status and boundaries of forest lands controlled by concessions as well as areas designated under various degrees of conservation, areas historically used by forest-dwelling communities are not indicated (Fried 1994).

Within the past two decades of intensive outer island forest exploitation for timber, conflicts between local forest-dwelling or forest-dependent communities and private sector concessionaires have become more intense and more widely publicized (Baker 1994; Jakarta Post 1992; SKEPHI 1992; Zerner 1992). DiF courses in support of community rights are increasingly framed in terms of customary law and the legitimate status of customary law rights within the framework of national law (Moniaga 1993). Customary law arguments, often linked with assertions of effective forest management and biological diversity conservation by local communities, have been used to defend and legitimize local communities' rights to territorial as well as resource-specific tenure (Fried 1994; Tsing 1993). Related arguments for recognition of community-based customary claims to areas of forest and coast, based on national statutory and administrative frameworks, have been advanced in a multilateral context by legal and environmental policy analysts (Lynch 1992; Talbott & Lynch forthcoming; Zerner 1990, 1992).

Lokollo completed his call for resistance by reminding us that sasi is a political and cultural spearhead to oppose the domination and control of local natural environments by powerful private sector actors. Sasi, in Lokollo's oration and in NGO publications, is being used as a rhetorical weapon for campaigners striving to redress a striking imbalance of power between central government authority and private sector firms engaging in resource extraction, on the one hand, and local communities of poor fishermen and forest farmers, on the other. By positioning the "law of sasi" within the Indonesian national legal framework, as well as within national policies promoting regional culture, Lokollo sought to harmonize and authorize sasi with national sources of legal authority and policy. Having discursively constituted sasi as "green" and "equitable," Lokollo openly advocated for the construction of a synthetic,

pembukaan skala besar hutan pulau terluar Indonesia untuk perusahaan komersial oleh perusahaan swasta asing dan domestik pada akhir 1960-an, hak konsesi telah diberikan tanpa mengakui hak adat dan praktik bersejarah masyarakat lokal. Memang, meskipun orang Indonesia, yang mungkin berjumlah jutaan, terus menggunakan dan mengelola kawasan hutan yang luas untuk keperluan penghidupan dan komersial, hak mereka untuk memiliki atau mengelola tanah mereka jarang diakui atau ditetapkan secara hukum (Zerner 1990, 1992 ; Moniaga 1993). Pada peta yang dibuat oleh Kementerian Kehutanan yang menunjukkan status formal dan batas-batas lahan hutan yang dikuasai oleh konsesi serta kawasan yang ditetapkan dalam berbagai tingkat konservasi, kawasan yang secara historis digunakan oleh masyarakat penghuni hutan tidak disebutkan (Fried 1994).

Dalam dua dekade terakhir eksploitasi hutan luar pulau yang intensif untuk kayu, konflik antara masyarakat yang tinggal di hutan atau yang bergantung pada hutan dan pemegang konsesi sektor swasta menjadi lebih intens dan dipublikasikan secara lebih luas (Baker 1994; Jakarta Post 1992; SKEPHI 1992; Zerner 1992). Kursus DiF untuk mendukung hak masyarakat semakin dibingkai dalam kerangka hukum adat dan status legitimasi hak hukum adat dalam kerangka hukum nasional (Moniaga 1993). Argumen hukum adat, yang sering dikaitkan dengan penegasan tentang pengelolaan hutan yang efektif dan konservasi keanekaragaman hayati oleh masyarakat lokal, telah digunakan untuk membela dan legitimasi hak masyarakat lokal atas kepemilikan teritorial serta kepemilikan khusus sumber daya (Fried 1994; Tsing 1993). Argumen terkait untuk pengakuan klaim adat berbasis masyarakat atas kawasan hutan dan pantai, berdasarkan kerangka hukum dan administrasi nasional, telah dikemukakan dalam konteks multilateral oleh analis kebijakan hukum dan lingkungan (Lynch 1992; Talbott & Lynch akan terbit; Zerner 1990, 1992).

Lokollo mengakhiri seruan perlawanannya dengan mengingatkan kita bahwa sasi adalah ujung tombak politik dan budaya untuk melawan dominasi dan penguasaan lingkungan alam lokal oleh aktor-aktor sektor swasta yang kuat. Sasi, dalam orasi Lokollo dan dalam publikasi LSM, digunakan sebagai senjata retorik bagi para juru kampanye yang berjuang untuk memperbaiki ketidakseimbangan kekuasaan yang mencolok antara otoritas pemerintah pusat dan perusahaan sektor swasta yang terlibat dalam ekstraksi sumber

regional sasi regulation. And the sasi he conjured up, like its predecessors, is a hybrid construction: based on local rules, yet designed by province-level, highly educated specialists with the entire "community" of the Maluku in mind[35].

In concluding his anniversary speech on sasi, Lokollo proclaimed to his distinguished audience: "[H]ere is the noble Portrait of the village environment, a Portrait of sasi law in Maluku. Gaze upon it and hang it on our Indonesian houses, as a emerald equator necklace of which we are jointly proud" (p. 48).

By linking marginal coastal villages, forest and reef environments, and conservation with customary law and institutions in the Maluku Islands, Lokollo created an idealized, green vision and version of sasi within the larger community of the Indonesian nation. By describing the law of sasi as an emerald green necklace of the equator," a necklace which should be hung on "our Indonesian houses," he situated sasi within national discourses on culture and conservation and, simultaneously, within enormously powerful global environmental discourses. Underneath the twin umbrellas of culture and environmentalism, a reconstructed sasi is now being released into an increasingly intense political arena.

By September 1991, sasi was being introduced to the larger Indonesian environmental community by HUALOPU, a social-activist organization based in Ambon. The sasi HUALOPU introduced was constituted as a system of conservation and social equity:

The role of this customary marine law strongly supports conservation of living marine resources, this is something we can see from looking at the sasi system. This system, other than being rather useful because it regulates resource use, extraction, and protection, also guarantees even distribution of harvest results. (Yayasan HUALOPU et al. 1991 :x)

In 1991-92, HUALOPU sponsored a survey of sasi-like practices throughout Maluku Province, fitting markedly different patterns of thought and practice into a newly wrought Procrustean bed (ibid.). In this reconstructed system, colonial-era cliches about "traditional" societies and essentialized patterns of thought, society, and action continued to appear, despite an emphasis on legal change[36]:

The direction of liberal thought of the Western world has a rational and

daya, di satu sisi, dan komunitas lokal yang miskin nelayan dan petani hutan, di sisi lain. Dengan memposisikan "hukum sasi" dalam kerangka hukum nasional Indonesia, serta dalam kebijakan nasional yang mempromosikan budaya daerah, Lokollo berupaya untuk menyelaraskan dan mengesahkan sasi dengan sumber kewenangan dan kebijakan hukum nasional. Setelah secara diskursif menetapkan sasi sebagai "hijau" dan "adil", Lokollo secara terbuka menganjurkan pembuatan peraturan sasi daerah yang sinergis. Dan sasi yang ia ciptakan, seperti pendahulunya, adalah konstruksi campuran: berdasarkan aturan lokal, namun dirancang oleh spesialis tingkat provinsi yang berpendidikan tinggi dengan mempertimbangkan seluruh "masyarakat/komunitas" Maluku[35].

Mengakhiri pidato peringatan tahunan tentang sasi, Lokollo menyatakan kepada hadirannya yang terhormat: "Inilah Potret luhur lingkungan desa, Potret hukum sasi di Maluku. Tataplah dan gantunglah di rumah-rumah Indonesia kita, sebagai sebuah kalung ekuator zamrud yang kami banggakan" (hlm. 48).

Dengan menghubungkan desa-desa pesisir marjinal, lingkungan hutan dan terumbu karang, dan konservasi dengan hukum dan lembaga adat di Kepulauan Maluku, Lokollo menciptakan visi hijau yang ideal dan versi sasi dalam komunitas bangsa Indonesia yang lebih luas. Dengan menggambarkan hukum sasi sebagai kalung hijau zamrud ekuator, "kalung yang harus digantung di "rumah-rumah Indonesia kita," ia menempatkan sasi dalam wacana nasional tentang budaya dan konservasi, dan, secara bersamaan, dalam wacana lingkungan global yang sangat kuat. Di bawah payung kembar budaya dan lingkungan, sasi yang direkonstruksi kini dilepaskan ke arena politik yang semakin intens.

Pada September 1991, sasi diperkenalkan ke komunitas lingkungan Indonesia yang lebih luas oleh HUALOPU, sebuah organisasi aktivis sosial yang berbasis di Ambon. Sasi yang diperkenalkan HUALOPU dibentuk sebagai sistem konservasi dan keadilan sosial:

Peran hukum adat laut ini sangat mendukung kelestarian sumber daya laut hayati, hal ini dapat kita lihat dari melihat sistem sasi. Sistem ini, selain lebih bermanfaat karena mengatur penggunaan, ekstraksi, dan perlindungan sumber daya, juga menjamin pemerataan hasil panen. (Yayasan HUALOPU dkk. 1991: x)

intellectual pattern that is different from the natural pattern of Indonesian thinking, especially traditional Eastern thought which has a cosmic and totalistic character.... According to this traditional world, it is not the position of a person as an individual, but the social alliance that is essential in the organization of law. The head of this alliance holds the position that is most important, because he is the embodiment of the alliance. (Ibid., p. iv; citations omitted)

In this vision, kewang, like the Moluccan natives fixed in Dutch colonial customary law tracts as if they were exotic dragonflies pinned to a page, continue to put into action the timeless, essentialized notions of law, society, and nature that Moluccan sasi is said to embody.

Pada tahun 1991-1992, HUALOPU mensponsori survei tentang praktik-praktik yang serupa dengan sasi di seluruh Provinsi Maluku, menyesuaikan pola pemikiran dan praktik yang sangat berbeda ke dalam tempat tidur Procrustean yang baru ditempa (ibid.). Dalam sistem yang direkonstruksi ini, klise era kolonial tentang masyarakat "tradisional" dan pola pemikiran, masyarakat, dan tindakan yang esensial terus muncul, meskipun ada penekanan pada perubahan hukum[36]:

Arah pemikiran liberal dunia Barat memiliki pola rasional dan intelektual yang berbeda dengan pola pemikiran alamiah Indonesia, terutama pemikiran tradisional Timur yang bersifat kosmis dan totalistik Menurut dunia tradisional ini, bukanlah posisi seseorang sebagai individu, tetapi aliansi sosial yang esensial dalam organisasi hukum. Pimpinan aliansi ini memegang posisi yang paling penting, karena dialah perwujudan aliansi. (Ibid., Hal. Iv; kutipan dihilangkan)

Dalam visi ini, kewang, seperti halnya penduduk asli Maluku yang tertancap dalam traktat hukum adat kolonial Belanda seolah-olah mereka capung eksotik yang disematkan pada sebuah halaman, terus menjalankan gagasan hukum, masyarakat, dan alam yang abadi serta esensial seperti yang dikatakan terwujud dalam sasi Maluku.

Conclusion

In the 1990s, NGOs continue to search, through time and through Indonesia's vast coastal and forested territories, for local institutions, practices, and values that may be deployed in the struggle to effect changes in inequitable, even oppressive, relationships between the central national government and capital intensive private sector, on the one hand, and local communities on the other, controlling access to natural resources. The story of the relatively recent "discovery" of sasi-the attempts to reconstruct it discursively and to resuscitate it as a "community-based management practice" is part of a much wider move in the strategic politics of the environmental movement in Indonesia (Colchester 1990; Fox 1993; Lynch 1992; Poffenberger & McGean 1993a, 1993b). Community-based management institutions are being documented and discovered in precisely those areas of the remaining forest and coast where control over resources is most intensely contested. In those areas, adat or custom, rather than being museumized as a cultural curiosity or an object of touristic concern, is being used as a discursive projectile carrying community claims to resources and territories into a hotly contested

Kesimpulan

Pada tahun 1990-an, LSM terus mencari, melalui waktu dan melalui wilayah pesisir dan hutan Indonesia yang luas, untuk institusi, praktik, dan nilai-nilai lokal yang dapat digunakan dalam perjuangan untuk menghasilkan perubahan yang tidak adil, bahkan menindas, antara pemerintah pusat dan sektor swasta pemilik modal, di satu sisi, dan masyarakat lokal di sisi lain, yang mengontrol akses ke sumber daya alam. Kisah tentang "penemuan" sasi yang baru-baru ini –upaya untuk merekonstruksinya secara diskursif dan menyadarkannya sebagai "praktik pengelolaan berbasis masyarakat"-- adalah bagian dari gerakan yang jauh lebih luas dalam politik strategis gerakan lingkungan di Indonesia (Colchester 1990; Fox 1993; Lynch 1992; Poffenberger & McGean 1993a, 1993b). Lembaga pengelolaan berbasis masyarakat didokumentasikan dan ditemukan tepat di wilayah hutan dan pantai yang tersisa di mana kontrol atas sumber daya diperebutkan secara intens. Di wilayah tersebut, adat, alih-alih dijadikan museum sebagai keingintahuan budaya atau objek wisata, digunakan sebagai proyektil diskursif yang membawa klaim masyarakat atas sumber daya dan wilayah ke dalam arena

political-economic arena.

In surveying the struggle over the meaning of community, custom, and equitable access to marine resources in Maluku, I make several observations. Simplistic dichotomies between government officials and private sector actors, on the one hand, and NGOs and communities, on the other hand, inadequately describe the field in which action is taking place. While governmental agencies are often pitted against local communities, complex and non adversarial relationships are also part of the highly politicized landscape of resource control and claims. Attempts to legitimize and recognize sasi have entailed collaboration between NGOs and government officials. In 1992, government troops were flown to the tiny island of Yamdena, in Southeast Maluku province, where local opposition to the operation of private timber concessionaires on watersheds held under customary ownership had resulted in several deaths and attacks on the logging camps (Down to Earth 1992). At about the same time, nongovernmental groups, local lawyers, and scholars in the Central Maluku islands were attempting to collaborate and forge an alliance to create, to legitimize, and to deploy new forms of sasi[37].

Those practices known generically as sasi are hybrids, the products of long-term historical exchange of goods, ideas, and vocabularies. Sasi has been transformed during two eras of codification, rationalization, and inscription, during the late 19th and early 20th centuries and during the late 1980s and early 1990s. In both eras, the discursive production of sasi meanings and praxis was the result of hybridization processes across border zones. During the first era, local elites and Dutch colonial managers fashioned a customary law in which commercial intentions the regulation of agricultural production and trade were grafted onto existing prohibitory practices linked to religious beliefs and ritual practices. In the late 20th century, sasi was again reinscribed and codified, in romantic and ahistorical terms, as an example of indigenous Moluccan culture embodying community based management principles, institutions, and rules. It is this recent sasi green, equitable, and culturally distinct that represents the coincidence of two powerful, and socially compelling discourses: environmentalism and cultural autonomy.

This emerging sasi is, in part, the product of national discussions on culture,

politik-ekonomi yang intens diperebutkan.

Dalam menyurvei perebutan makna komunitas, adat, dan pemerataan akses terhadap sumberdaya laut di Maluku, saya melakukan beberapa observasi. Dikotomi sederhana antara pejabat pemerintah dan pelaku sektor swasta, di satu sisi, dan LSM dan masyarakat, di sisi lain, tidak cukup menggambarkan bidang di mana tindakan terjadi. Sementara lembaga pemerintah sering diadu dengan masyarakat lokal, hubungan yang kompleks dan tidak bermusuhan juga merupakan bagian dari lanskap kontrol dan klaim sumber daya yang sangat dipolitisasi. Upaya untuk melegitimasi dan mengakui sasi telah melibatkan kolaborasi antara LSM dan pejabat pemerintah. Pada tahun 1992, aparaturnegara diterbangkan ke pulau kecil Yamdena, di provinsi Maluku Tenggara, di mana penolakan lokal terhadap pengoperasian pemegang konsesi kayu swasta di daerah aliran sungai yang dikuasai secara adat telah mengakibatkan beberapa kematian dan serangan terhadap kamp-kamp penebangan (Down to Earth 1992). Pada saat yang hampir bersamaan, kelompok non-pemerintah, pengacara lokal, dan sarjana di kepulauan Maluku Tengah berusaha untuk berkolaborasi dan menjalin aliansi untuk menciptakan, melegitimasi, dan menyebarkan bentuk-bentuk sasi baru[37].

Praktik-praktik yang secara umum dikenal sebagai sasi adalah bersifat campuran, produk dari pertukaran historis barang, ide, dan kosa kata. Sasi telah berubah selama dua era kodifikasi, rasionalisasi, dan prasasti, selama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 dan selama akhir 1980-an dan awal 1990-an. Dalam kedua era tersebut, produksi diskursif makna dan praksis sasi merupakan hasil proses pencampuran lintas zona perbatasan. Pada era pertama, elit lokal dan pejabat kolonial Belanda membentuk hukum adat di mana niat komersial pengaturan produksi dan perdagangan pertanian dicangkokkan ke dalam praktik larangan yang ada terkait dengan kepercayaan agama dan praktik ritual. Pada akhir abad ke-20, sasi kembali dituliskan kembali dan dikodifikasi, dalam istilah romantik dan ahistoris, sebagai contoh budaya asli Maluku yang mewujudkan prinsip-prinsip pengelolaan, lembaga, dan aturan berbasis komunitas. Sasi hijau baru-baru ini, adil, dan berbeda secara budaya yang mewakili kebetulan dari dua wacana yang kuat dan menarik secara sosial: environmentalisme dan otonomi budaya.

Sasi yang muncul ini, sebagian, merupakan produk diskusi nasional tentang

biological diversity conservation, and sustainable development, an agenda, as it were, in search of a local subject. It is also a *sasi* generated in the context of global claims and discourses on marine biological diversity. *Sasi* is the product of provincial intellectuals' and scholars' construction of a *sasi* as an embodiment of Moluccan culture, a creative act that is responsive to national and regional discussions about political power, citizenship, identity, and local cultural practice.

At the same time, and perhaps most important, the recent creation of *sasi* as an environmental and cultural possession of local communities, which may offer the key to sustainable development and biological diversity conservation, is the product of intense, indeed passionate labors by young social and environmental activists. In the context of these struggles, *sasi* is being forged and deployed as a discursive weapon relying on transnational images and tactics of resistance as well as strategic representations of local traditions (Ukru et al. 1993; Rahail 1993).

In 1994, fishermen living on remote islands of Southeast Maluku Province were shown video tapes of Penan tribesmen blockading Malaysian logging trucks in Sarawak, Malaysia. The loggers were attempting to collect timber felled in forests many Penan peoples consider to be their lands. After viewing the video of Penan resistance, at least one group of Moluccan fishermen prevented several large-scale, foreign-owned fishing trawlers from entering what they (the fishermen) consider to be their locally owned bay: they blockaded the entrance to the bay with a small armada of local sailing vessels. The organizers of this coastal blockade strategically built on "traditions" of alliance and social organization forged during, and perhaps by, Dutch colonial interventions in local forms of governance. At the same time, these new strategies of local resistance are being generated through the efforts of social activists using global communications technologies that create and, in turn, inform, new communities of resistance, from the heart of Borneo's forests to the remote shores of Indonesia's Aru Archipelago.³⁸

What is extraordinary at this moment are the ways in which *sasi* practices are again being subjected to a period of intense scripting, reinterpretation, and political deployment. In the not too distant past, inscription of the laws of *sasi* represented the imposition of colonial power and its local, Moluccan

budaya, konservasi keanekaragaman hayati, dan pembangunan berkelanjutan, seakan-akan merupakan agenda untuk mencari subjek lokal. Ini juga merupakan *sasi* yang dihasilkan dalam konteks klaim dan wacana global tentang keanekaragaman hayati laut. *Sasi* adalah hasil konstruksi sarjanawan dan cendekiawan provinsi atas *sasi* sebagai perwujudan budaya Maluku, sebuah tindakan kreatif yang responsif terhadap diskusi nasional dan daerah tentang kekuasaan politik, kewarganegaraan, identitas, dan praktik budaya lokal.

Pada saat yang sama, dan mungkin yang paling penting, penciptaan *sasi* baru-baru ini sebagai milik lingkungan dan budaya masyarakat lokal, yang mungkin menawarkan kunci pembangunan berkelanjutan dan konservasi keanekaragaman hayati, adalah produk dari tenaga kerja yang intens dan sungguh-sungguh oleh kaum muda dan aktivis lingkungan. Dalam konteks perjuangan ini, *sasi* sedang ditempa dan disebar sebagai senjata diskursif yang mengandalkan citra dan taktik perlawanan transnasional serta representasi strategis dari tradisi lokal (Ukru et al. 1993; Rahail 1993).

Pada tahun 1994, para nelayan yang tinggal di pulau-pulau terpencil di Provinsi Maluku Tenggara diperlihatkan rekaman video suku Penan yang memblokir truk penebangan kayu Malaysia di Sarawak, Malaysia. Para penebang berusaha mengumpulkan kayu yang ditebang di hutan yang oleh banyak orang Penan dianggap sebagai tanah mereka. Setelah melihat video perlawanan Penan, setidaknya satu kelompok nelayan Maluku mencegah beberapa kapal pukat ikan berskala besar milik asing memasuki apa yang mereka (para nelayan) anggap sebagai teluk milik lokal mereka: mereka memblokir pintu masuk ke teluk dengan armada kecil kapal layar lokal. Penyelenggara blokade pantai ini secara strategis dibangun di atas "tradisi" aliansi dan organisasi sosial yang dibentuk selama, dan mungkin oleh, intervensi kolonial Belanda dalam bentuk pemerintahan lokal. Pada saat yang sama, strategi perlawanan lokal baru ini dihasilkan melalui upaya para aktivis sosial menggunakan teknologi komunikasi global yang menciptakan dan, pada gilirannya, menginformasikan, komunitas perlawanan baru, dari jantung hutan Kalimantan hingga pantai terpencil Kepulauan Aru di Indonesia

Yang luar biasa saat ini adalah momen di mana praktik *sasi* kembali mengalami periode dituliskan lagi, penafsiran ulang, dan penyebaran politik

<p>representatives the raja as well as his forest police, the kewang on local village commodity, production, particularly agricultural production. In the interpretations now being produced and disseminated, sasi is once again being constructed as a purely local praxis, but these constructions are being deployed by local officials protesting and seeking a vehicle for resisting an oppressive, extractive political economy in forests and on the seas and coasts- authorized by the central government[39].</p> <p>In this unusual moment of resistance and collaboration, environmental and community activists in the provinces are forging alliances with certain officials in the central government. At the same time, activists in the Maluku are communicating with communities and NGOs in other regions and other countries. In these alliances, the power of environmental discourse, in particular, the turn toward describing sasi praxis as green and equitable, has been an unusually powerful move. This rhetorical turn has opened a field of movement in which support of local political and legal autonomy is legitimated under the twin umbrellas of environmental management and culturally distinctive communities. Sasi, once a body of ritual practices performed at the meeting place of sea and shore, at the juncture of wild forests and tree gardens, has now become the contested site in which the aspirations of a new generation of Indonesian social activists, concerned with the places and rights of minorities within the national community of citizens, are located.</p>	<p>yang intens. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, prasasti undang-undang sasi merepresentasikan pemberlakuan kekuasaan kolonial dan lokalnya, wakil raja Maluku beserta polisi kehutanannya, kewang, atas komoditas desa setempat, produksi, khususnya produksi pertanian. Dalam penafsiran yang sekarang sedang diproduksi dan disebarluaskan, sasi sekali lagi dibangun sebagai praksis murni lokal, tetapi konstruksi ini digunakan oleh pejabat lokal yang memprotes dan mencari kendaraan untuk melawan ekonomi politik yang menindas--di hutan dan di laut dan pantai--disahkan oleh pemerintah pusat[39].</p> <p>Dalam momen perlawanan dan kolaborasi yang tidak biasa ini, para aktivis lingkungan dan masyarakat di provinsi-provinsi menjalin aliansi dengan pejabat tertentu di pemerintah pusat. Pada saat bersamaan, para aktivis di Maluku sedang berkomunikasi dengan masyarakat dan LSM di daerah dan negara lain. Dalam aliansi ini, kekuatan wacana lingkungan, khususnya, peralihan untuk menggambarkan praktik sasi sebagai hijau dan adil, telah menjadi langkah yang luar biasa kuat. Pergantian retorika ini telah membuka suatu bidang gerakan di mana dukungan dari politik lokal dan otonomi hukum dilegitimasi di bawah payung kembar pengelolaan lingkungan dan komunitas budaya yang khas. Sasi, yang dulunya merupakan sebuah rangkai praktik ritual yang dilakukan di tempat pertemuan laut dan pantai, di persimpangan hutan belantara dan taman pohon, kini menjadi tempat yang diperebutkan aspirasi generasi baru aktivis sosial Indonesia, peduli dengan tempat dan hak minoritas dalam komunitas nasional warga negara berada.</p>
<p>Glossary</p> <p>adat. customary law or cultural practice, including ritual as well as everyday behavior and habit.</p> <p>aman. small, isolated mountain hamlets characteristic of Alifuru settlements in the centuries preceding Dutch intervention.</p> <p>bapak raja. administrative roles created by the Dutch.</p> <p>batu pemali. holy stones or rock outcroppings playing a role in local religious and ritual life.</p> <p>controleur. Dutch administrator residing in the administrative center; the controleur dealt directly with the raja as head of the negeri.</p> <p>dusun. relatively permanent tree gardens created on the sites of former swidden gardens.</p>	<p>Daftar Istilah</p> <p>adat. hukum adat atau praktik budaya, termasuk ritual serta perilaku dan kebiasaan sehari-hari.</p> <p>aman. Dusun pegunungan kecil dan terpencil yang menjadi ciri permukiman Alifuru selama berabad-abad sebelum intervensi Belanda.</p> <p>bapak raja. peran administratif yang dibuat oleh Belanda.</p> <p>batu pemali. batu suci atau singkapan batuan yang berperan dalam kehidupan keagamaan dan ritual setempat.</p> <p>controleur. Administrator Belanda bertempat tinggal di pusat administrasi; pengawas itu berurusan langsung dengan raja sebagai kepala negeri.</p> <p>dusun. taman pohon yang relatif permanen dibuat di lokasi bekas kebun berpindah.</p>

<p>hak negeri. (customary) corporate village right to territory and/or resources contained within territory.</p> <p>hak pengusahaan hutan. legal right to forest exploitation, granted by Indonesian government to private sector or parastatal corporations for a term of years.</p> <p>hena. small, isolated mountain hamlets or settlements characteristic of precolonial period.</p> <p>hongji. interisland tribute-gathering expeditions in Central Maluku; later deployed by Dutch, with Ambonese assistance, to police clove monopoly regulations, through raids; see hongji tochten.</p> <p>hongji tochten. Dutch-mounted clove monopoly enforcement actions involving forced uprooting of "illegal" clove trees and violent, punitive actions against "illegal" traders.</p> <p>kalpataru. Indonesian government award given by the ministry of Population and Environment to selected villages for their contributions to the environment; also, an image of a tree of life embodying hopes for the future.</p> <p>kepala soa. Dutch-created administrative role, probably fashioned during the era of negori formation, to assist in negori administration in coastal settlements.</p> <p>kewang; also kewan. officials in charge of village security; kewang function as paid guards, monitors, and enforcers of the sasi system; through periodic patrols of forested territory, particularly lands under cultivation or village ownership, kewang were the gatekeepers to cultivated, as well as "wild," resources and territories under village control or claims. The term kewang may be based on the Ambonese-Malay term for forest, ewang.</p> <p>latu. influential "big men" or uku chiefs.</p> <p>lumah tau. clan-based groups.</p> <p>matakau signs. signs indicating the operation of sasi prohibitions on a particular resource or territory or, alternatively, curse. Violators of the matakau sign were believed to bring down the power of the image embodied in the matakau sign on themselves.</p> <p>mauwin; also mauwen. ritual practitioners associated with non-Islamic or Christian religious practices; mauwin mediate between social groups and spirit worlds.</p> <p>negori; also negorij. Dutch-organized territorial and institutional units located on the coast. Negori, which replaced the indigenous uli, were the lowest administrative unit in the colonial organization in the Maluku.</p>	<p>hak negeri. Perusahaan desa (adat) hak atas wilayah dan / atau sumber daya yang terkandung di dalam wilayah.</p> <p>hak pengusahaan hutan. hak hukum atas pemanfaatan hutan, yang diberikan oleh pemerintah Indonesia kepada sektor swasta atau perusahaan parastatal untuk jangka waktu bertahun-tahun.</p> <p>hena. Dusun pegunungan kecil yang terisolasi atau pemukiman yang merupakan karakteristik dari masa prakolonial.</p> <p>hongji. ekspedisi pengumpulan upeti antarpulau di Maluku Tengah; kemudian dikerahkan oleh Belanda, dengan bantuan orang Ambon, untuk mengatur peraturan monopoli cengkeh, melalui penggerebekan; lihat hongji tochten.</p> <p>hongji tochten. Tindakan penegakan monopoli cengkeh yang dilakukan oleh Belanda dengan melibatkan pencabutan paksa pohon cengkeh "ilegal" dan tindakan kekerasan, menghukum pedagang "ilegal".</p> <p>kalpataru. Penghargaan pemerintah Indonesia yang diberikan oleh Kementerian Kependudukan dan Lingkungan Hidup kepada desa-desa terpilih atas kontribusinya terhadap lingkungan; juga, gambar pohon kehidupan yang mewujudkan harapan akan masa depan.</p> <p>kepala soa. Belanda menciptakan peran administratif, mungkin dibentuk selama era pembentukan negori, untuk membantu administrasi negori di pemukiman pesisir.</p> <p>kewang; juga kewan. pejabat yang bertanggung jawab atas keamanan desa; fungsi kewang sebagai pengawal, pengawas, dan penegak sistem sasi yang digaji; Melalui patroli kawasan hutan secara berkala, terutama lahan yang ditanami atau dimiliki desa, kewang menjadi penjaga gerbang untuk dibudidayakan, serta sumber daya dan wilayah "liar" yang berada di bawah kendali atau klaim desa. Istilah kewang mungkin didasarkan pada istilah Melayu Ambon untuk hutan, ewang.</p> <p>latu. "orang besar" atau kepala uku yang berpengaruh.</p> <p>lumah tau. kelompok berbasis klan.</p> <p>tanda matakau. tanda yang menunjukkan pelaksanaan larangan sasi pada sumber daya atau wilayah tertentu atau, sebagai alternatif, kutukan. Pelanggar tanda matakau diyakini dapat meruntuhkan kekuatan gambar yang terkandung dalam tanda matakau pada diri mereka sendiri..</p> <p>mauwin; juga mauwen. praktisi ritual yang terkait dengan praktik keagamaan non-Islam atau Kristen; mauwin menengahi antara kelompok sosial dan dunia roh.</p>
---	--

orang kaya. literally "rich man"; influential, powerful heads of soa, newly formed associations of clans or tribal groups with the negorij.

pela. a system of Alifuru intervillage alliances between two or more settlements. Pela exchanges, alliances, and peace pacts created common bonds across religious lines and permitted cooperative labor among settlements.

petuanan laut. community-regulated territory consisting of coastal waters and reefs. The word petuanan is based on the Indonesian root tuan, which means owner, host, or master, and the word laut, which refers to the sea. The concept of petuanan implicates notions of sovereignty, ownership, and control over marine territory and resources.

petuanan negeri. territory and resources under negorij control.

pusaka. heirloom.

raja. village head or head of a descent group; the role of the raja was probably created, as were those of soa and possibly of the kewang, during the era of relocation of highland villages to the coast.

sasi. a varied family of customary practices and laws (or rules) which establish limitation of access to individually or collectively controlled territory and/ or resources. To place sasi on an area means to put into effect a time-limited prohibition on entry and behavior within that area. Individual trees, as well as entire regions of orchard lands or "wild forest," might be aced under sasi.

soa. social groupings with a territorial character, administered by the kepala soa.

swidden. multispecies, multistoried forest gardens created by clearing and planting areas of (formerly) wild forest. Swidden systems, practiced throughout Southeast Asia, constitute varied forms of rotational agroforestry whose environmental effects vary widely.

uku. ethnic distinctions among groups of Alifu peoples.

uli system. federations of five or seven smaller Alifuru mountain settlements, usually extending over wide areas of forested territory.

negori; juga negorij. Unit teritorial dan kelembagaan yang diorganisir Belanda terletak di pantai Negori, yang menggantikan uli pribumi, adalah unit administratif terendah dalam organisasi kolonial di Maluku.

orang kaya. secara harfiah "orang kaya"; kepala soa yang berpengaruh dan kuat, asosiasi klan atau kelompok suku yang baru dibentuk dengan negorij.

pela. sistem aliansi antar desa Alifuru antara dua atau lebih permukiman. Pertukaran pela, aliansi, dan pakta perdamaian menciptakan ikatan bersama lintas garis agama dan mengizinkan kerja sama antar permukiman.

petuanan laut. wilayah yang diatur masyarakat yang terdiri dari perairan pesisir dan terumbu karang. Kata petuanan didasarkan pada kata dasar bahasa Indonesia tuan, yang berarti pemilik, tuan rumah, atau tuan, dan kata laut, yang berarti laut. Konsep petuanan mengimplikasikan pengertian tentang kedaulatan, kepemilikan, dan penguasaan atas wilayah dan sumber daya laut.

petuanan negeri. wilayah dan sumber daya di bawah kendali negorij.

pusaka. pusaka.

raja. kepala desa atau kepala kelompok keturunan; peran raja mungkin diciptakan, seperti halnya soa dan mungkin kewang, selama era relokasi desa-desa di dataran tinggi ke pantai.

sasi. keluarga yang bervariasi dari praktik dan hukum adat (atau aturan) yang menetapkan batasan akses ke wilayah dan / atau sumber daya yang dikontrol secara individu atau kolektif. Menempatkan sasi di suatu daerah berarti memberlakukan larangan berbatas waktu untuk masuk dan berperilaku di dalam daerah itu. Setiap individu pohon, serta seluruh wilayah kebun buah atau "hutan liar", dapat ditanamkan di bawah sasi.

soa. pengelompokan sosial dengan karakter teritorial, yang dikelola oleh kepala soa.

swidden. berbagai spesies, taman hutan bertingkat yang dibuat dengan membuka dan menanam area (sebelumnya) hutan liar. Sistem perladangan berpindah, yang dipraktikkan di seluruh Asia Tenggara, merupakan bentuk yang bervariasi dari rotasi agroforestri yang efek lingkungannya sangat bervariasi.

uku. perbedaan etnis di antara kelompok masyarakat Alifu.

sistem uli. federasi dari lima atau tujuh permukiman pegunungan Alifuru yang lebih kecil, biasanya membentang di wilayah hutan yang luas.

Footnotes

- [1] For a full definition, see the Glossary. Many other Moluccan terms used in this article are listed there.
- [2] See Hobsbawm et al. (1983) and Cohen (1983) for pioneering analyses of culture as an invention; see Bowen (1989) for an illuminating investigation of changes in the narrative forms through which Sumatran intellectuals make sense of community history and in the relationship between narrative changes and political context.
- [3] See Tsing 1993, who perceptively notes the genealogical relationship between recent constructions of Dyak "custom" and colonial law discourses during the Dutch era.
- [4] For a provocative examination of the uses of colonial and postcolonial governmental uses of forest mapping and zoning as a means of nation building, social planning, and control of territory, see Vandergeest & Peluso (in press).
- [5] For recent critiques of these conceptions of culture, community, and social topography, see Appadurai 1990, Gupta & Ferguson 1992, Malikki 1992, and Rouse 1991.
- [6] In the early 1990s, a well-known Indonesian environmental and indigenous rights lawyer was reputed to be visiting Holland to obtain Dutch-era maps of territories under the control of specific ethnic groups in Kalimantan. These ethnically based, topographically inscribed representations were to be used in a campaign to secure recognition of contemporary community claims to control areas of forest in Kalimantan then under the control of timber concessions. The assumption underlying such a tactic was that colonial maps, like colonial codification of "customary law," constituted transparent reflection of realities "on the ground," as it were, rather than politically constructed representations freighted with assumptions about the nature of property, ethnicity, and maps.
- [7] Indonesian governmental support of community control of forest territory and recognition of community rights to these resources, however, is the exception rather than the rule. Indonesian governmental policy and law has generally marginalized forest-dwelling communities and underestimated community capacities to manage forests effectively. See Dove (1983) and Zerner (1990, 1992) for analyses of governmental policy and law for forest-dwelling communities.
- [8] The sections on the precolonial and colonial contexts are based on

Catatan kaki

- [1] Untuk definisi lengkap, lihat Daftar Istilah. Banyak istilah Maluku lain yang digunakan dalam artikel ini terdaftar di sana.
- [2] Lihat Hobsbawm dkk. (1983) dan Cohen (1983) untuk analisis perintis budaya sebagai penemuan; lihat Bowen (1989) untuk penyelidikan yang mencerahkan tentang perubahan bentuk naratif yang digunakan oleh para intelektual Sumatera untuk memahami sejarah komunitas dan dalam hubungan antara perubahan naratif dan konteks politik.
- [3] Lihat Tsing 1993, yang dengan cermat mencatat hubungan silsilah antara konstruksi "adat" Dyak belakangan ini dan wacana hukum kolonial selama era Belanda.
- [4] Untuk pemeriksaan provokatif tentang penggunaan pemerintah kolonial dan pascakolonial dalam pemetaan dan zonasi hutan sebagai sarana pembangunan bangsa, perencanaan sosial, dan kontrol wilayah, lihat Vandergeest & Peluso (dicetak).
- [5] Untuk kritik terbaru terhadap konsepsi budaya, komunitas, dan topografi sosial ini, lihat Appadurai 1990, Gupta & Ferguson 1992, Malikki 1992, dan Rouse 1991.
- [6] Pada awal tahun 1990-an, seorang pengacara hak-hak lingkungan dan hak adat Indonesia yang terkenal mengunjungi Belanda untuk mendapatkan peta wilayah era Belanda di bawah kendali kelompok etnis tertentu di Kalimantan. Representasi bertuliskan topografi berbasis etnis ini akan digunakan dalam kampanye untuk mendapatkan pengakuan atas klaim masyarakat kontemporer untuk menguasai kawasan hutan di Kalimantan yang saat itu berada di bawah kendali konsesi kayu. Asumsi yang mendasari taktik tersebut adalah bahwa peta kolonial, seperti kodifikasi kolonial dari "hukum adat", merupakan refleksi transparan dari realitas "di lapangan," sebagaimana adanya, daripada representasi yang dibangun secara politis dengan asumsi tentang sifat properti, etnisitas, dan peta.
- [7] Dukungan pemerintah Indonesia atas kontrol masyarakat atas wilayah hutan dan pengakuan hak masyarakat atas sumber daya ini, bagaimanapun, adalah pengecualian dari aturan. Kebijakan dan undang-undang pemerintah Indonesia secara umum telah meminggirkan masyarakat yang tinggal di hutan dan meremehkan kapasitas masyarakat untuk mengelola hutan secara efektif. Lihat Dove (1983) dan Zerner (1990, 1992) untuk analisis kebijakan dan hukum pemerintah bagi

historical, political, and legal analyses of von Benda Beckmann et al. (1992), Andaya (1993), and Chauvel (1990).

- [9] See von Benda-Beckmann et al. (1992) for a detailed account of historical changes in *sasi* during the colonial period. Although my article was initially drafted without my knowing of the von Benda-Beckmann article, subsequent communication between us has made mutual citation possible.
- [10] See Holleman (1923) and Baltels (1977), as cited in von Benda-Beckmann et al. 1992.
- [11] This quotation, which I translated, is taken from the Indonesian government's chronological record of environmental awards granted. On file with Indonesian Department of Population & Environment.
- [12] A survey of *sasi*-like or *sasi*-related practices was conducted by the nongovernmental environmental organization HUALOPU in 1992. The survey, however, was written in a mode reminiscent of 19th-century ethnography. Practices are described in a classificatory mode, as if they were the fixed objects of a natural history monograph.
- [13] The text Apponno (1977) translates has a Dutch title, "Kewan Reglement Van De Negorij Porto Eiland Saparoea (1870)" and is followed by a Dutch inscription stating: "The translation is from the commission on customary law." The Apponno text following the Dutch language inscription is written in Ambonese Malay and followed, in turn, by Apponno's line-by-line translation into "up to date Indonesian." The original text was published in 24 *Adatrechtbundels*. Through his "translation," Apponno was making a Dutch-generated text accessible to a contemporary Indonesian readership. See Peletz (1993) for a comprehensive and insightful analysis of the role of colonial codifications and rationalizations of customary law in Malay political and cultural life.
- [14] The 1870 Porto text uses an alternative spelling, *kewan*; this essay uses the more commonly accepted spelling, *kewang*.
- [15] See Gouda (1993) for a critical analysis of the strategic intentions and techniques of the Dutch colonial law scholars, the commission on adat law, and their roles within the larger landscape of Dutch colonial rule.
- [16] The 1879 Porto rules that relate to environmental management mandate care in harvesting agricultural commodities, particularly cloves, and in obligating forest farmers to plant replacements for any fruit-bearing trees that have been damaged or destroyed.

masyarakat penghuni hutan.

- [8] Bagian tentang konteks prakolonial dan kolonial didasarkan pada analisis historis, politik, dan hukum dari von Benda Beckmann et al. (1992), Andaya (1993), dan Chauvel (1990).
- [9] Lihat von Benda-Beckmann dkk. (1992) untuk penjelasan rinci tentang perubahan sejarah di *sasi* selama periode kolonial. Meskipun artikel saya awalnya disusun tanpa sepengetahuan saya tentang artikel von Benda-Beckmann, komunikasi selanjutnya di antara kami telah memungkinkan terjadinya saling kutipan.
- [10] Lihat Holleman (1923) dan Baltels (1977), sebagaimana dikutip dalam von Benda-Beckmann et al. 1992.
- [11] Kutipan yang saya terjemahkan ini diambil dari catatan kronologis pemerintah Indonesia tentang pemberian penghargaan lingkungan. Ada dalam file Departemen Kependudukan & Lingkungan Indonesia.
- [12] Sebuah survei tentang praktik-praktik yang mirip *sasi* atau yang berhubungan dengan *sasi* dilakukan oleh organisasi lingkungan non-pemerintah HUALOPU pada tahun 1992. Akan tetapi, survei tersebut ditulis dengan gaya yang mengingatkan pada etnografi abad ke-19. Praktik digambarkan dalam mode klasifikasi, seolah-olah itu adalah objek tetap dari monograf sejarah alam.
- [13] Teks yang diterjemahkan Apponno (1977) memiliki judul Belanda, "Kewan Reglement Van De Negorij Porto Eiland Saparoea (1870)" dan diikuti dengan prasasti Belanda yang berbunyi: "Terjemahan dari komisi hukum adat." Teks Apponno setelah prasasti bahasa Belanda ditulis dalam bahasa Melayu Ambon dan diikuti oleh terjemahan baris demi baris Apponno ke dalam "bahasa Indonesia terkini". Teks asli diterbitkan dalam 24 *Adatrechtbundels*. Melalui "terjemahannya", Apponno membuat teks yang berasal dari Belanda dapat diakses oleh pembaca Indonesia kontemporer. Lihat Peletz (1993) untuk analisis yang komprehensif dan berwawasan tentang peran kodifikasi kolonial dan rasionalisasi hukum adat dalam kehidupan politik dan budaya Melayu.
- [14] Teks Porto tahun 1870 menggunakan ejaan alternatif, *kewan*; esai ini menggunakan ejaan yang lebih umum diterima, *kewang*.
- [15] Lihat Gouda (1993) untuk analisis kritis tentang maksud dan teknik strategis para sarjana hukum kolonial Belanda, komisi hukum adat, dan peran mereka dalam lanskap yang lebih luas dari pemerintahan kolonial Belanda.

- [17] See Grove (1992) on the constitutive role of colonial administration in formulating and promoting ideas of conservation in the colonies.
- [18] Reference to fires, or to the setting of fires, may be a reference to swidden agriculture or rotating agroforestry systems in which field-size portions of a forest are periodically cleared, burned, and planted. Dutch objections to swidden practices in this passage may constitute an example of Dutch environmentalist rhetoric.
- [19] Rule 13 of the 1870 Porto text specifies how kawang are to exercise their power: "The kawang and their assistants, in governing, must govern softly and fairly, and order the tasks to others with softness. It is not permitted [to order others] with harshness, and both of them must provide examples that are good to the kawang assistants" (Apponno 1977:31). In miniature, this rule seems to echo larger Dutch strategies of ruling without resort to force. In maintaining "law and order" and avoiding disruption of economic enterprise, Dutch rules promulgated after the Pattimura revolt state that the "raja was to govern his people in a just, mild, and proper manner with the greatest possible avoidance of violence and force" (Chauvel 1990:9-10)
- [20] On the historical development of commodity production, trade networks, and relationships to subsistence patterns and resource use in the Maluku, see Ellen (1979). On the tactics, ideology and style of Dutch rule during the early 20th century and its strategic use of knowledge about with local custom and customary law, see Gouda (1993)
- [21] The vast majority of the Siri Sori Serani rules, rather than focusing on cloves or forest gardens and fields in general, focused on regulating the harvest, collection, and sale of coconuts. This shift is consistent with the decline of the Moluccan clove market, and the search for other viable agricultural commodities, including coffee and coconuts. See Chauvel (1990) for a discussion of market fluctuations and their social and economic consequences.
- [22] Not all these practices were known throughout the Maluku as *sasi*, the Malay Ambonese word for a restricted class of temporary prohibitions practiced in the Central Maluku. In the Aru Islands of Southeast Maluku, Patricia Spyer asserted to me in a letter (22 June 1992) that "a number of terms exist to differentiate such prohibitory signs. Sometimes the term *somin* which commonly refers to a large patrician is also used, *sir* is another one, and then, of course, the Ambonese Malay *sasi* also occurs."
- [16] Peraturan Porto tahun 1879 terkait dengan mandat pengelolaan lingkungan dalam memanen komoditas pertanian, khususnya cengkeh, dan mewajibkan petani hutan untuk menanam pengganti pohon penghasil buah yang telah rusak atau hancur.
- [17] Lihat Grove (1992) tentang peran konstitutif administrasi kolonial dalam merumuskan dan mempromosikan gagasan konservasi di koloni.
- [18] Referensi tentang kebakaran, atau pengaturan kebakaran, dapat mengacu pada perladangan berpindah atau sistem wanatani bergilir di mana bagian-bagian hutan seluas lahan secara berkala dibuka, dibakar, dan ditanam. Keberatan Belanda terhadap praktik berpindah-pindah dalam bagian ini mungkin merupakan contoh retorika lingkungan Belanda.
- [19] Aturan 13 dari teks Porto tahun 1870 menjelaskan bagaimana kawang menggunakan kekuasaannya: "Kawang dan asistennya, dalam mengatur, harus memerintah dengan lembut dan adil, dan memerintahkan tugas kepada orang lain dengan lembut. Tidak diizinkan [memerintahkan orang lain] dengan kekerasan, dan keduanya harus memberikan contoh yang baik kepada asisten kawang" (Apponno 1977: 31). Dalam miniatur, aturan ini tampaknya menggemakan strategi pemerintahan Belanda yang lebih besar tanpa menggunakan paksaan. Dalam memelihara "hukum dan ketertiban" dan untuk menghindari gangguan usaha ekonomi, peraturan Belanda diberlakukan setelah pemberontakan Pattimura menyatakan bahwa "raja harus memerintah rakyatnya dengan cara yang adil, lembut, dan pantas dengan kemungkinan terbesar untuk menghindari kekejaman dan kekerasan" (Chauvel 1990: 9- 10)
- [20] Tentang perkembangan historis produksi komoditas, jaringan perdagangan, dan hubungan dengan pola penghidupan dan penggunaan sumber daya di Maluku, lihat Ellen (1979). Tentang taktik, ideologi dan gaya pemerintahan Belanda pada awal abad ke-20 dan penggunaan utama pengetahuannya tentang adat istiadat dan hukum adat setempat, lihat Gouda (1993)
- [21] Sebagian besar aturan Siri Sori Serani, daripada berfokus pada cengkeh atau kebun dan ladang di hutan secara umum, berfokus pada pengaturan panen, pengumpulan, dan penjualan kelapa. Pergeseran ini sejalan dengan penurunan pasar cengkeh Maluku, dan pencarian komoditas pertanian lain yang layak, termasuk kopi dan kelapa. Lihat Chauvel (1990) untuk diskusi tentang fluktuasi pasar dan konsekuensi sosial dan

In Halmahera, similar practices are also known to exist, but details of the practices as well as linguistic terms differ. The conflation of these diverse practices and their grouping under the generic term of sasi obliterates their specificity and historicity, a discursive twist characteristic of "community-based management" movement discourses. Such a discourse blurs specificity and assumes the existence of generic communities that manage their resources in an orderly, i.e., regime-like manner.

- [23] In 1992, two kawang of Nolloth village quit because they suspected the ullage head of misappropriating funds obtained through the imposition of sasi. In 1994, two newly appointed kawang refused to follow the orders of the government head in conducting negotiations with visiting trochus traders and, in an unprecedented move, negotiated prices for the imposition of sasi on their own.
- [24] I am indebted to Iwan Tjitradjaja, Director of the Center for Research and Development in Ecological Anthropology, University of Indonesia, who related this story to me by during my visit to Ambon in May 1992.
- [25] Mr. Tadjoeidin, Assistant Minister, Dept. of Population and Environment, interview, Nov. 1992.
- [26] The account that follows is taken from Korps Kewang Negori Ihamahu 1987.
- [27] Similar kinds of "enabling myths" about communities "living in harmony with their environments" are being propagated in connection with the practices of rural forest fanning communities in Thailand. These fictions have resulted in similar retroactive changes in the perception of cultivators by governmental elites as well as changes in peasant farming behavior. Peter Vandergeest, personal communication, April 1993.
- [28] Dr. Minister Emil Salim, interview, Nov. 1992.
- [29] Spirit politics can draw a school of fish to the scoop nets, and can just as easily "disappear" them and the fishermen's nets in an instant. In southeastern Maluku, mother-of-pearl harvests are believed to be affected by a complex relationships of indebtedness and respect, mediated by offerings placed on sea cliffs and in pearl beds (Spyer letter cited in note 22). In the central Maluku, fishermen can also be "disappeared" by the actions of unseen yet powerful spirits.
- [30] For an illuminating historical account of the rationalization of custom in Malay- sia and the separation of legal components from religion, magic,

ekonominya.

- [22] Tidak semua praktik ini dikenal di seluruh Maluku sebagai sasi, kata Malay Ambon untuk kelas terlarang dari larangan sementara yang dipraktikkan di Maluku Tengah. Di Kepulauan Aru Maluku Tenggara, Patricia Spyer menegaskan kepada saya dalam sebuah surat (22 Juni 1992) bahwa "ada beberapa istilah untuk membedakan rambu-rambu larangan tersebut. Terkadang istilah somin yang biasa mengacu pada patriclan besar juga digunakan, pak adalah yang lain, dan kemudian, tentu saja, sasi Melayu Ambon juga muncul." Di Halmahera, praktik serupa juga diketahui ada, tetapi detail praktik serta istilah linguistiknya berbeda. Gabungan dari praktik-praktik yang beragam ini dan pengelompokannya di bawah istilah generik sasi melenyapkan kekhususan dan historisitasnya, sebuah karakteristik diskursif yang memutar dari wacana gerakan "pengelolaan berbasis komunitas". Wacana seperti itu mengaburkan kekhususan dan mengasumsikan keberadaan komunitas generik yang mengelola sumber dayanya secara tertib, yaitu seperti rezim.
- [23] Pada tahun 1992, dua kawang desa Nolloth mundur karena diduga kepala desa menyelewengkan dana yang diperoleh melalui pemberlakuan sasi. Pada tahun 1994, dua kawang yang baru diangkat menolak untuk mengikuti perintah kepala pemerintah dalam melakukan negosiasi dengan pedagang ikan lele yang berkunjung dan, dengan langkah yang belum pernah terjadi sebelumnya, melakukan negosiasi harga untuk pemberlakuan sasi sendiri.
- [24] Saya berterima kasih kepada Iwan Tjitradjaja, Direktur Pusat Penelitian dan Pengembangan Antropologi Ekologi, Universitas Indonesia, yang menceritakan kisah ini kepada saya selama kunjungan saya ke Ambon pada Mei 1992.
- [25] Bapak Tadjoeidin, Asisten Menteri, Departemen Kependudukan dan Lingkungan, wawancara, November 1992.
- [26] Catatan berikut diambil dari Korps Kewang Negori Ihamahu 1987.
- [27] Jenis serupa dari "mitos pendukung" tentang masyarakat "yang hidup selaras dengan lingkungan mereka" sedang disebarkan sehubungan dengan praktik masyarakat petani hutan pedesaan di Thailand. Fiksi-fiksi ini telah mengakibatkan perubahan retroaktif yang serupa pada persepsi para penggarap oleh elit pemerintah serta perubahan perilaku pertanian petani. Peter Vandergeest, komunikasi pribadi, April 1993.

and performative aspects, see Peletz (1993:66-10)

- [31] By 1988, trochus exports were big business throughout Maluku Province. In that single year, the total volume of shell exports tripled, from less than 80,000 kilograms in 1987 to over 256,000 kilograms in 1988. From the shallow shelf and reefs of Kei Besar, an island in southeast Maluku Province, a total of 7.5 tons of trochus shell, with an approximate value of \$U.S.65,000, was harvested in 1989 (Abrahamsz 1991). By 1991, trochus shell was selling for Rp 16,750 (over \$U.S.8) per kilogram.
- [32] See Matatula (1990) for an elaborate account of the codification and tightening of sasi regulations including limitations on villagers' rights. Interviews with the village head of Porto and officials in Paperu village corroborated patterns Matatula describes, as did interviews on Ran, Hatta, and Ai islands.
- [33] Private exporters as well as local governments are also vying for control of inshore fisheries resources. In the southeastern Maluku Islands (Aru and Kei), Indonesian entrepreneurs based as far away as Bali have succeeded in acquiring rights to community-owned fishing grounds by advancing loans to individual families during the monsoon season. The marine petuanan itself, or rights to harvest it, was the security for these loans. Once indebted, many families have transferred their rights to these entrepreneurs. In some communities, outsiders have acquired sole rights to harvest local marine resources, resulting in loss of local control of the community's resource base. Recent studies in Aru and Kei islands document significant losses in income by local residents as a result of this transfer (Abrahamsz 1991; Khouw & Simatauw 1991).
- [34] "Hak pengusahaan hutan," or right to forest exploitation, is the key right granted by the Ministry of Forestry to forest concessionaires to extract timber resources from specified concession areas. In many areas of Indonesia's Outer Islands, including ie Maluku, the right of concessionaires to operate is disputed vigorously by local communities. On tensions between customary practices and law and government granted forest concessions, see Fried (1994), Zerner (1990, 1992), and Baker (1994:162-64).
- [35] See Cole (1986) for an illuminating account of the role of "misreading" in literary and legal interpretation.
- [36] By 1992, even a representative of the World Bank had visited the HUALOPU office in Ambon and traveled out to a neighboring island, in
- [28] Menteri Emil Salim, wawancara, November 1992.
- [29] Politik roh dapat menarik sekumpulan ikan ke jala sendok, dan dapat dengan mudah "menghilangkan" mereka dan jala nelayan dalam sekejap. Di Maluku Tenggara, panen induk mutiara diyakini dipengaruhi oleh hubungan kompleks antara hutang dan rasa hormat, yang dimediasi oleh persembahan yang ditempatkan di tebing laut dan di hamparan mutiara (surat Spyer dikutip dalam catatan 22). Di Maluku Tengah, para nelayan juga bisa "dihilangkan" oleh tindakan makhluk halus yang tak terlihat namun kuat.
- [30] Untuk catatan sejarah yang mencerahkan tentang rasionalisasi adat di Malaysia dan pemisahan komponen hukum dari agama, sihir, dan aspek performatif, lihat Peletz (1993: 66-10)
- [31] Pada tahun 1988, ekspor ikan trochus menjadi bisnis besar di seluruh Provinsi Maluku. Dalam satu tahun, total volume ekspor cangkang tiga kali lipat, dari kurang dari 80.000 kilogram pada tahun 1987 menjadi lebih dari 256.000 kilogram pada tahun 1988. Dari landas dangkal dan terumbu karang Kei Besar, sebuah pulau di tenggara Provinsi Maluku, total 7,5 ton cangkang trochus, dengan nilai perkiraan \$US 65.000, dipanen pada tahun 1989 (Abrahamsz 1991). Pada tahun 1991, cangkang ikan trochus dijual dengan harga Rp 16.750 (lebih dari \$ AS 8) per kilogram.
- [32] Lihat Matatula (1990) untuk penjelasan rinci tentang kodifikasi dan pengetatan peraturan sasi termasuk pembatasan hak-hak penduduk desa. Wawancara dengan kepala desa Porto dan para pejabat di desa Paperu menguatkan pola yang dijelaskan Matatula, seperti halnya wawancara di pulau Ran, Hatta, dan Ai.
- [33] Eksportir swasta serta pemerintah daerah juga berlomba-lomba untuk menguasai sumber daya perikanan pesisir. Di bagian tenggara Kepulauan Maluku (Aru dan Kei), pengusaha Indonesia yang tinggal jauh hingga Bali telah berhasil memperoleh hak atas daerah penangkapan ikan milik masyarakat dengan memberikan pinjaman kepada setiap keluarga selama musim hujan. Petuanan laut itu sendiri, atau hak untuk mememanennya, merupakan jaminan atas pinjaman tersebut. Begitu berhutang, banyak keluarga yang mengalihkan hak mereka kepada para pengusaha ini. Di beberapa komunitas, pihak luar telah memperoleh hak tunggal untuk memanen sumber daya laut lokal, yang mengakibatkan hilangnya kendali lokal atas basis sumber daya komunitas. Studi terbaru di pulau Aru dan Kei mencatat kerugian yang signifikan dalam

search of new "institutional alternatives and opportunist for marine resource development in Indonesia." Dr. Andres Leibenthal, interview, Sept. 1992.

[37] In 1993, the Minister of Population and Environment made a site visit to the Aru archipelago, guided by representatives of the NGO Sejati. The minister is considering a strategy through which local communities can be vested with rights to manage local forest and coasts, based on sasi. Martha Belcher, interview, Feb. 1994.

[38] C. Zerner, field notes, Ambon Island, 23 June 1994.

[39] If sasi as praxis is to be resuscitated, more information is needed about what it meant and means to those "little peoples" who were beseeched to practice it. It is not known whether, and to what extent, these practices continue to be enacted, and with what effects social and environmental throughout the vast island arcs of Maluku Province.

pendapatan penduduk lokal sebagai akibat dari transfer ini (Abrahamsz 1991; Khouw & Simatauw 1991).

[34] "Hak pengusahaan hutan", atau hak atas pemanfaatan hutan, adalah hak utama yang diberikan oleh Kementerian Kehutanan kepada pemegang konsesi hutan untuk mengambil sumber daya kayu dari kawasan konsesi tertentu. Di banyak wilayah di Pulau Terluar Indonesia, termasuk Maluku, hak para pemegang konsesi untuk beroperasi diperdebatkan dengan keras oleh masyarakat lokal. Tentang ketegangan antara praktik adat dan hukum dan konsesi hutan yang diberikan pemerintah, lihat Fried (1994), Zerner (1990, 1992), dan Baker (1994: 162-64).

[35] Lihat Cole (1986) untuk penjelasan yang mencerahkan tentang peran "salah membaca" dalam interpretasi sastra dan hukum.

[36] Pada tahun 1992, bahkan seorang perwakilan Bank Dunia telah mengunjungi kantor HUALOPU di Ambon dan melakukan perjalanan ke pulau tetangga, untuk mencari "alternatif kelembagaan dan peluang baru untuk pengembangan sumber daya laut di Indonesia". Dr. Andres Leibenthal, wawancara, September 1992.

[37] Pada tahun 1993, Menteri Kependudukan dan Lingkungan melakukan kunjungan lapangan ke Kepulauan Aru dengan dipandu oleh perwakilan dari LSM Sejati. Menteri sedang mempertimbangkan strategi di mana masyarakat lokal dapat diberikan hak untuk mengelola hutan dan pantai lokal, berdasarkan sasi. Martha Belcher, wawancara, Februari 1994.

[38] C. Zerner, catatan lapangan, Pulau Ambon, 23 Juni 1994.

[39] Jika sasi sebagai praksis hendak dihidupkan kembali, diperlukan lebih banyak informasi tentang apa maksud dan artinya bagi "orang-orang kecil" yang diminta untuk mempraktikkannya. Tidak diketahui apakah, dan sampai sejauh mana, praktik-praktik ini terus dilakukan, dan dengan dampak sosial dan lingkungan di seluruh busur pulau yang luas di Provinsi Maluku.

References

- Abrahamsz, James (1991) "Nasib Lola dan Lembaga Sasi di Kepulauan Kei, Maluku Tenggara (Fate of the Trochus and Sasi Institutions in the Kei Archipelago, Southeast Maluku)," 9 (no. 48) *Kabar Dari Kampung (News from the Village)* 52 (Irian Jaya, Indonesia).
- Acciaoli, Gregory (1985) *ZCulture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia*, 8 (nos. 1 & 2) *Canberra Anthropologie* 148.
- Andaya, Leonard Y. (1993) *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press
- Appadurai, Arjun (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Culture Economy," 2 (2) *Public Culture* 1.
- Apponno, John, trans. (1977) *Peraturan Kewan Negeri Porto Tahun 1870* (Kewan Regulations of Porto Millage Year 1870). Ambon: Center for Information

Documentation HUALOPU.

- Bailey, Connor, & C. Zerner (1992) "Community-based Management of Fisheries Resources in Indonesia," *Maritime Anthropological Studies* 5(1).
- Baker, Russ W. (1994) "The Deforesting of Irian Jaya," *Nation*, 1 Feb., 162.
- Barber, Charles Victor (1990) *The Legal and Regulatory Framework for Forest Production in Indonesia*, in Zerner 1990.
- Bartels, Dieter (1977) "Guarding the Invisible Mountain: Intetvillage Alliance, Religious Syncretism and Ethnic Identity among Amongst Christians and Moslems in the Moluccas." Ph.D. diss., Cornell Univ.
- Betwick, Nora (1989) "Background Paper on Indonesia's Coastal Resources Sector." Washington, DC: Office of Forestry, Environment, & Natural Resources, U.S. Agency for International Development.
- Bowen, John R. (1989) "Narrative Form and Political Incorporation: Changing Uses of History in Aceh, Indonesia," *31 Comparative Studies in Society and History* 671.
- Breckenridge, Lee P. (1993) "Protection of Biological and Cultural Diversity: Emerging Recognition of Local Community Rights in Ecosystems under International Environmental Law," *59 Tennessee Law Rev.* 735.
- Chauvel, Richard (1990) *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt, 1880-1950*. Leiden: KITLV Press.
- Cohn, Bernard S. (1983) "Representing Authority in Victorian India," in Hobsbawm & Ranger 1983.
- Colchester, Marcus (1990) "A Future on the Land? Logging and the Status of Native Customary Land in Sarawak," *19 Ilmu Masyarakat* 36.
- Cole, Dand (1986) "Agon at Agora: Creative Misreadings in the First Amendment Tradition," *95 Yale Law J.* 857.
- Dove, Michael R. (1983) "Theories of Swidden Agriculture, and the Political Economy of Ignorance," *1 Agroforestry Systems* 85. *Down to Earth* (1992) *Forest Reserves Opposed for Logging*, *Down to Earth*, 17 June (published in London, Eng. by Survival International).
- Ellen, Roy F. (1979) *Sago Subsistence and the Trade in Spices: A Provisional Model of Ecological Succession and Imbalance in Moluccan History*, in P. C. Burnham & R F. Ellen, eds., *Social and Ecological Systems*. New York: Academic Press.
- Fox, Jefferson, ed. (1993) "Legal Frameworks for Forest Management in Asia: Case Studies of Community/State Relations." East-West Center Program on Environment, Occasional Paper No. 16. Honolulu: East-West Center.
- Fried, Stephanie (1994) *Writing for Their Lives: Bentian Dyak Authors and Indonesian Development Discourses*. Manuscript, Rural Sociology Program, Cornell Univ.
- Gouda, Frances (1994) "A Cunning David amidst the Goliaths of Empire: Dutch Colonial Practice in the Indonesian Archipelago." Presented at Annual Meeting of the Social Science & History Association, Baltimore (7 Nov.).
- Grove, Richard (1992) "Origins of Western Environmentalism," *267 Scientific American* 42 (July).
- Gupta, Anil & Jame Ferguson (1992) "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference," *7 (1) Cultural Anthropology* 63.
- Hanna, Willard A. (1991) *Indonesian Banda: Colonialism and Its Aftermath in the Nutmeg Islands*. Banda Naira: Banda Naira Heritage & Culture Institute.
- Hobsbawm, Eric, & Terence Ranger, eds. (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Holleman, F. D. (1923) *Het adat-grondenrecht van Ambon en de Oelatsers*. Delft: Meinema.
- Jakarta Post (1992) "Forest Concession in Yamdena Stands Despite Bloody Clash," *Jakarta Post*, 24 Sept.
- Khouow, Kalvein, & M. Simatauw (1991) "Hasil Survei Sosial Ekonomi Masyarakat Pulau Pulau Aru, Maluku Tenggara" (Results of a Socio economic Survey of Aru Archipelago Communities). Ambon: Yayasan HUALOPU.
- Korps Kewang Negeri Ihamahu (Kewang Corps Ihamahu Village) (1987) "Korps Kewang Ihamahu dan Lingkungan Hidup" (Kewang Corps of Ihamahu and the Living Environment). Speech presented by the Kewang Corps of Ihamahu at Nature Conservation Education Society meetings, Ambon (2-9 July).
- Lokollo, J. E. (1988) "Hukum Sasi di Maluku: Satu Potret Binamulia Lingkungan Pedesaan Yang Dicari Oleh Pemerintah" (Sasi Law in the Maluku: A Noble

- Portrait of the Village Environment Sought by the Government). Presented on 25th Anniversary of Univ. of Pattimura, Ambon.
- Lynch, Owen (1992) "Securing Community-based Tenurial Rights in the Tropical Forests of Asia: An Overview of Current and Prospective Strategies." World Resource Institute, Center for International Development & Environment, Issues in Development #1. Washington, DC: the Institute.
- Malikki, Lisa (1992) The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees," 7 (1) Culture Anthropology 24.
- Matatula, A. (1990) "Sejarah Bia Lola (Trochus Niloticus) Di Desa Nolloth (Kecamatan Saparua)" (History of the Lola (Trochus Niloticus) in Nolloth Village (District of Saparua). On file with Matatula, Village Head, Nolloth, Saparua Island, Central Maluku Province.
- Moniaga, Sandra (1993) "Toward Community-based Forestry and Recognition of Adat Property Rights in the Outer Islands of Indonesia," in Fox 1993.
- Peletz, Michael G. (1993) "Sacred Texts and Dangerous Words: The Politics of Law and Cultural Rationalization in Malaysia," 35 Comparative Studies in Society and History 66.
- Peluso, Daniela (1993) "Concentration and Indigenismo," Hemisphere, p. 6 (Winter/Spring).
- Poffenberger, Mark, & Betsy McGean (1993a) "Communities and Forest Management in East Kalimantan: Pathway to Environmental Stability." Center for Southeast Asia Studies, Southeast Asia Sustainable Forest Management Research Network Report #3. Berkeley: Center for Southeast Asia Studies University of California
- (1993b) "Upland Philippine Communities: Guardians of the Final Forest Frontiers." Center for Southeast Asia Studies, Southeast Asia Sustainable Forest Management Research Network Report #4. Berkeley: Center for Southeast Asia Studies, University of California.
- Poole, Peter, ed. (1995) "Geomatics: Special Issue on Mapping, Territory, and Indigenous Peoples," 18 (4) Cultural Survival Q. 1.
- Rahail, J. P. (1993) Larwul Ngabal: Hukum Adat Kei Bertahan Menghadapi Arus Perubahan" (Larwul Ngabal: Kei Customary Law Survives Changing Currents). Seri Pustaka Khasanah Budaya Lokal [Library Series on Special Local Cultures] #1. Jakarta: Yayasan Sejati Institute.
- Reid, Anthony (1992) "Indonesian Fishermen Detained in Broome: A Report on the Social and Economic Background," in Illegal Entry. Center for Southeast Asian Studies and Northern Territory University Occasional Paper Series, No. 1. Canberra: the Center.
- Ririmasse, B. (1985) "Peraturan Sasi Desa Haruku" (Sasi Regulations of Haruku Village). Unpub. typescript, pp. 1-7. Ambon: Information Documentation Center of HUALOPU.
- Rouse, Roger (1991) "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism," 1 (1) Diaspora 8. Sekretariat Kerjasama Pelestarian Hutan Indonesia (SKEPHI) (1992) To Sink the Island: Logging Problem in Yamdena Island. Jakarta: SKEPHI.
- Talbott, Kirk, & O.J. Lynch (forthcoming) "Securing the Balance: Community Based Forest Management and National Law in Asia and the Pacific." Washington, DC: World Resources Institute.
- Tsing, Anna (1993) "Crafting Customary Claims: Environmentalists Colonial Paradoxes in Post-Colonial Indonesia." Presented at Anthropology Colloquium, Harvard University, Cambridge, MA (Dec.).
- Ukru, Yunus, Soeleman Ubro, Robby Teniwut, Pieter Elmas, Minggu Umbu Saza, Dudit Widodo, Erwin Panjaitan, and Roem Topatimasang (1993) Portret Orang Orang Kalah: Kumpulan Kasus Penyingkiran Orang Orang Asli Kepulauan Maluku (Portrait of People Who Have Lost: Cases of Marginalization of the Indigenous Inhabitants of the Maluku Archipelago). Jakarta: Yayasan Sejati Institute.
- Vanderveest, Peter, & Nancy Lee Peluso (in press) "Territorialization and State Power in Thailand," Theory e Society.
- Volker, T. (1925) "Het Recht Van Sasi in De Molukken" (The Law of Sasi in the Moluccas), 24 Adatrechtbundles 293. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Volkman, Toby Alice (1984) "Great Performances: Toraja Cultural Identity in the 1970s," 11 American Ethnologist 153.
- (1990) "Elsions and Revisions: Toraja Culture and the Tourist Gaze," 17 American Ethnologist 91.
- von Benda-Beckmann, Franz von, Keebet von Benda-Beckmann, & Arie Brouwer (1992) "Changing 'Indigenous Environmental Law' in the Central Moluccas: Communal Regulation and Privatization of Sasi." Presented to Congress of the Commission on Folk Law & Legal Pluralism, Victoria University,

Wellington, NZ.

World Resources Institute (WRI), World Conservation Union (IUCN), and United Nations Environment Program (UNEP) (1992) Global Biodiversity Strategy. Washington, D.C.: World Resources Institute

Yayasan HUALOPU, Fakultas Hukum, Pusat Studi Maluku UNPA1TI (HUALOPU Institute, Law Faculty and the Environmental Studies Center of the University of Pattimura) (1991) "Laporan Penelitian Hak Adat Kelautan Di Maluku." Research Report on Marine Customary Law in Maluku, Ambon. Ambon: HUALOPU Institute.

Zerner, Charles (1990) Legal Options for the Indonesian Forestry Sector. Jakarta: Ministry of Forestry & U.N. Food & Agriculture Organization.

----- (1992) "Indigenous Forest-dwelling Peoples of Indonesia's Outer Islands: Livelihood, Rights, and Resource Management Institutions in the Era of Industrial Forest Exploitation." Report prepared for World Bank in preparation for Indonesia Forestry Sector Loan (Dec.).