

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/344287928>

Analisis Faktor dan Pemetaan Ketahanan Pangan Provinsi Papua dalam Upaya Mendukung Sustainable Development Goal's di Indonesia

Conference Paper · October 2019

CITATION

1

READS

2,866

2 authors:



[Yulinda Nurul Aini](#)

BRIN

30 PUBLICATIONS 62 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)



[Fuat Edi Kurniawan](#)

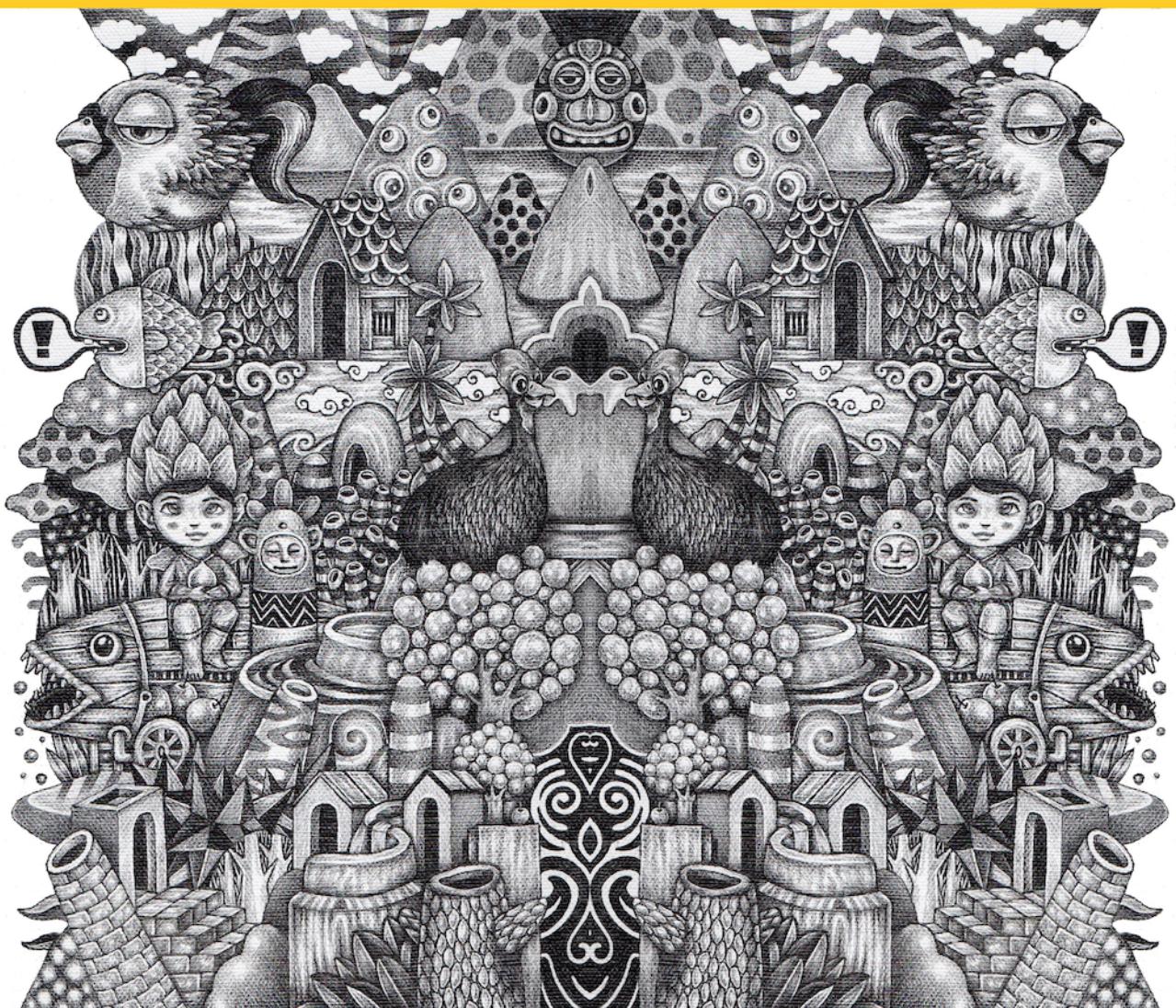
National Research and Innovation Agency, Indonesia

25 PUBLICATIONS 57 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Seri Studi Kebudayaan 3

Menaksir Gerak dan Arah PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR



Editor: Nindyo Budi Kumoro, dkk.



Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Brawijaya

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH
PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH
PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

Editor:

Nindyo Budi Kumoro
Franciscus Apriwan
Manggala Ismanto

Diterbitkan oleh:
PROGRAM STUDI ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU BUDAYA UNIVERSITAS BRAWIJAYA

2019

Seri Studi Kebudayaan 3
Menaksir Gerak dan Arah Pembangunan Indonesia Timur

ISBN: 978-602-50706-2-4

Editor:

Nindyo Budi Kumoro
Franciscus Apriwan
Manggala Ismanto

Pracetak:

Jihananda Marcel Egidyah
Yayuk Windarti
Hanifatul Alifa Radhia
Widya Ayu Permatasari

Desain sampul:

Dyamningrum Pradhikta

Sketsa sampul:

Romy Setiawan

Penerbit:

Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya

Redaksi:

Prodi Antropologi, FIB Universitas Brawijaya
Jl. Veteran, Malang Jawa Timur 65145
Telepon: 0341-575875
Faksimile: 0341-575822
Email: snk3antroub@gmail.com
<http://fib.ub.ac.id/antropologi>

Cetakan pertama, Oktober 2019

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin
tertulis dari penerbit

Seri Studi Kebudayaan adalah seri buku yang dihasilkan dari seminar tahunan Program Studi Antropologi FIB-UB yakni Seminar Nasional Kebudayaan (SNK). Tahun 2019 ini adalah tahun ketiga pelaksanaan program tersebut. Tahun pertama dan tahun kedua mengambil tema yang agak umum sebagai refleksi antropologis atas situasi konkret negara dan bangsa Indonesia. Tahun pertama mengambil tema Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi. Tahun kedua, SNK merefleksikan Indonesia sebagai Ruang Imajinasi – Memaknai 73 Tahun Indonesia Merdeka. Di tahun ketiga ini, refleksi PS Antropologi FIB-UB di samping tetap melanjutkan komitment pada refleksi kebangsaan, tetapi juga mulai lebih diarahkan untuk sekaligus menjadi ruang promosi dan elaborasi lebih konkret iihwal spesifikasi pengembangan identitas Program Studi Antropologi FIB-UB yang memang berkonsentrasi pada pengembangan Antropologi Pembangunan Indonesia Timur.

Sebagai langkah pertama eksplorasi studi antropologi Indonesia Timur, PS Antropologi FIB-UB melalui buku hasil seminar ini tidak serta merta membuka wacana langsung pada bidang-bidang spesifiknya. Dengan tema yang masih tergolong umum "Menaksir Gerak dan Arah Pembangunan Indonesia Timur" Potret Pembangunan dan Pemberdayaan di Wilayah Indonesia Timur", buku ini menjadi semacam studi pemetaan kondisi pembangunan dan pemberdayaan di wilayah Timur Indonesia tersebut. Harapannya, eksplorasi lebih spesifik di bidang antropologi pembangunan dapat digarap pada rentetan buku-buku hasil seminar selanjutnya. Dengan demikian, mulai dari buku Seri Studi Kebudayaan 3 ini, PS Antropologi FIB-UB secara perlahan tapi pasti mulai melakukan proses branding Program Studi secara berkelanjutan dan terencana di samping program-program lain yang sudah juga diatur dan terus menerus dievaluasi dalam kurikulum yang secara nyata bergulir secara teratur juga dalam proses pembelajaran dengan mahasiswa di kelas.

Dikotomi Timur-Barat Indonesia yang dibangun selama ini memberi tekanan tersendiri bagi pembangunan dan pemberdayaan di wilayah Indonesia Timur. Bagaimana peta pembangunan dan pemberdayaan Indonesia Timur itu menjadi konsentrasi buku ini. Maka, tulisan-tulisan dari para penulis dan bab-bab di dalamnya akan diatur sedemikian rupa sehingga sedikit banyak menampakkan peta pembangunan dan pemberdayaan Indonesia Timur itu sebagai landasan pengembangan dan pemberdayaan di masa yang akan datang.

Buku ini menampilkan pandangan dan gagasan dari tingkat nasional terkait untuk mendapat gambaran besar pembangunan dan pengembangan pemberdayaan di wilayah Indonesia Timur dalam skema besar pembangunan Indonesia. Sebagai penyeimbang, buku ini juga akan menghadirkan pandangan dari representasi stakeholder pemerintah daerah dari wilayah Indonesia Timur untuk mendapat gambaran sudah sejauh mana konsep pembangunan Indonesia secara utuh yang dirancang di pusat sudah mendapat ruang realisasinya di daerah. Hal ini lebih dimaksudkan untuk melihat kesinambungan gerak pembangunan dalam konteks pembangunan negara dan bangsa Indonesia.

Selain itu, terdapat tulisan-tulisan dari para akademisi antropologi demi memberi masukan tentang pembangunan dari sudut pandang antropologi pembangunan. Hal ini dimaksudkan supaya pembangunan yang sesungguhnya multi dimensional itu tidak hanya dilihat dan dikembangkan secara partial dari perspektif mekanis tertentu saja, tetapi juga aspek manusia yang tidak kasat mata. Tujuannya sederhana, yakni mau menunjukkan bahwa pembangunan itu demi manusia sehingga manusia jangan sampai menjadi obyek dan bahkan korban tindakan pembangunan itu sendiri.

Isu dan konsentrasi pembangunan Indonesia Timur ini telah menarik perhatian banyak pihak baik nasional maupun internasional untuk melakukan kajian-kajian ilmiah, studi-studi kasus,

dan semacamnya demi mendorong pembangunan di Indonesia Timur yang lebih baik dan bermartabat. Oleh karena itu, buku Seri Studi Kebudayaan ke-3 ini diharapkan dapat memberi manfaat bagi para pegiat dan pemerhati pembangunan di Indonesia Timur untuk ikut menjadi sudut pandang baru dan sumbangsih pikiran baik dari apa yang sudah dieksplor dan didiskusikan maupun apa yang sudah dilakukan untuk Indonesia Timur yang lebih baik.

Bagian-bagian dalam buku ini dibuka untuk menampung aspirasi para pihak akademisi maupun praktisi di bidang sosial, budaya, humaniora, seni, hukum, politik, bahasa, dan pendidikan meliputi Manusia, kebudayaan, dan keanekaragaman identitas; Pembangunan ekonomi, infrastuktur, dan penataan wilayah; Negara, kebijakan pembangunan, dan politik kedaerahan; Pariwisata dan globalisasi; Konflik dan integrasi dalam pembangunan; serta Pendidikan, kesehatan, dan Kesejahteraan hidup.

Buku ini diharapkan memiliki beberapa tujuan dan manfaat. Bagi akademisi buku ini dimaksudkan untuk menggugah peran serta para akademisi demi ikut memikirkan pembangunan Indonesia Timur pada tataran praksis sehingga mereka tidak hanya menjadi menara gading di ruang-ruang akademik dengan konsep-konsep yang tinggi dan mentereng. Bagi masyarakat, buku ini diharapkan menjadi ruang diskusi aksi yang benar-benar bermanfaat bagi masyarakat. Bagi pemerintah, buku ini diharapkan mampu memberikan sumbangsih pemikiran kepada pemerintah pusat maupun daerah tentang apa yang sebaiknya dilakukan secara konkret untuk masyarakat Indonesia Timur.

Malang, 18 September 2019

Daftar Isi

Kata Pengantar	v
Daftar Isi	vii

Prawacana

Pendahuluan: 'Indonesia Timur': Konstruksi Batas dan Persepsi Pembangunan <i>Nindyo Budi Kumoro</i>	3
Eksperimen dan Frustasi Pembangunan di Papua <i>Hatib Abdul Kadir</i>	15
Di antara Timur-Barat; Refleksi Antropologi Ulang-alik dari Kei ke Sumba <i>P.M. Laksono</i>	25

Manusia, Kebudayaan dan Keanekaragaman Identitas

Politik Tubuh dalam Hentakan Tarian Cakalele <i>Thiovilia Siahaya & Manggala Ismanto</i>	39
"Bissu" dalam Imaji dan Realita <i>Muh. Fatoni Rohman & Siti Zurinani</i>	49
Perempuan Bugis dalam Pusaran Pembangunan (Analisis Wacana Kritis terhadap Film Athirah) <i>Khairil Anwar & Dian Sari Unga Waru</i>	57
Homogenitas sebagai Penghambat Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat nelayan Suku Bajo <i>Sam'un Mukramin</i>	67

Pembangunan Ekonomi, Infrastruktur, dan Penataan Wilayah

Industrialisasi Perikanan dan Dampaknya terhadap Proyeksi Penyerapan Tenaga Kerja Subsektor Perikanan di Provinsi Maluku <i>Yanti Astrelina Purba & Yulinda Nurul Aini</i>	77
Analisis Faktor dan Pemetaan Ketahanan Pangan Provinsi Papua dalam Upaya Mendukung <i>Sustainable Development Goal's</i> di Indonesia <i>Yulinda Nurul Aini & Fuat Edi Kurniawan</i>	89
Mapalus dalam Pembangunan Kesehatan Masyarakat Minahasa Di Sulawesi Utara <i>Oksfriani Jufri Sumampouw & Jeini Ester Nelwan</i>	101
'Ini Tong Pu Sekolah': Melihat Pendidikan dari Mata Masyarakat Papua <i>Franceline Anggia, Etheldreda ELT Wongkar, Ichsan Rahmanto & M Zaenul Muttaqin</i>	113

Negara, kebijakan pembangunan, dan politik kedaerahann

- Marapu dalam Konteks Kewargaan: Eksklusi Sosial, Rekognisi, dan Inklusi Sosial
Bambang Ertanto & Elsa Marliana 131

- Transformasi Kepemimpinan untuk Pembangunan Berkelanjutan: Analisis Kasus di Nusa Tenggara Timur
Prudensius Maring & FX. Suwarto 143

- Kesejahteraan Masyarakat Kais dalam Transisi Pembangunan
Siti Febriyanti 159

Pariwisata dan Globalisasi

- Rekomendasi Pengembangan Wisata Religi di Larantuka
Novita Restiati IW & Saferi Yohana 173

- Pengembangan Pariwisata Berkelanjutan Labuan Bajo Nusa Tenggara Timur melalui Potensi Lokalitas di Era Globalisasi
Ariqa Nurwilda Sugiarti, Muhammad Irsyad & Siti Zakiah 183

- Memaknai *Hospitality* Masyarakat Paubokol, Kabupaten Lembata, NTT sebagai Modal Pembangunan Manusia di Tengah Arus Globalisasi
Hipolitus K Kewuel, Reza Ramadhania & Aminah Pratiwi 191
Dari Fungsionalisme ke Struktural: Dualisme dalam Budaya *Kasebu* Buton Tengah
Laxmi, Rahmat, Syamsumarlin, & La Ode Aris 199

Konflik dan Integrasi dalam Pembangunan

- Penyelesaian Konflik Tanah Hak Ulayat dari Kelompok Masyarakat di Kawasan Perbatasan Antarnegara Nusa Tenggara Timur
Djoko Sulistyono & Hotnier Sipahutar 207

- Nilai-Nilai Kearifan Lokal untuk Meredam Konflik di Kota Jayapura, Provinsi Papua
Budiana Setiawan 215

- Pembangunan Indonesia Timur dengan Perlindungan Pekerja Migran Indonesia
Dian Wahyu Utami & Rahmat Saleh 227

Pendidikan, Kesehatan, dan Kesejahteraan Hidup

- Memikirkan Blueprint Pendidikan Berperspektif Kearifan Lokal
Hipolitus K. Kewuel 237

- Tradisi Pesta Sekolah: Beasiswa ala Masyarakat Manggarai di Nusa Tenggara Timur
Lukman Solihin 243

“Dokter Menolak, Tukang Barobat Bertindak”: Analisis <i>Mind</i> dan <i>Body</i> dalam Kajian Antropologi Kesehatan pada Fenomena Suanggi di Rote, Nusa Tenggara Timur <i>Hanifatus Salwa</i>	257
<i>Jaringan Sosial Mahasiswa dalam Bekerja sebagai Buruh Bangunan (Studi Kasus pada Mahasiswa IKIP Budi Utomo Malang Asal Pulau Sumba)</i> <i>Winin Maulidya Saffanah & Faizal Kurniawan</i>	269
Peran Tokoh Agama Buddha dalam Pengembangan Masyarakat di Lombok <i>Uun Triya Tribuce & Aryanto Firnadi</i>	283
Biodata Penulis	293

SERI STUDI KEBUDAYAAN III
MENAKSIR GERAK DAN ARAH
PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

PRAWACANA

PENDAHULUAN

'Indonesia Timur': Konstruksi Batas dan Persepsi Pembangunan

Nindyo Budi Kumoro

Jauh semenjak era kolonial sampai berdirinya bangsa Indonesia hingga kini kita telah akrab dengan dikotomi wilayah antara barat dan timur. Namun alasan apa yang mendasarinya dan pada titik mana saja batas ini digariskan tidak pernah tetap. Batas-batas wilayah yang disebut 'Indonesia Timur' dan membedakannya dengan 'Indonesia Barat' dalam lintasan historis bangsa ini selalu berubah-ubah, yang tampaknya sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, politik dan ekonomi, serta dari sudut pandang mana ia diterjemahkan.

Konstruksi mengenai batas pembagian wilayah Indonesia ternyata tidak menghasilkan konotasi yang seimbang. Penyematan kata "timur" untuk "Indonesia" cenderung lebih populer di masyarakat dibandingkan dengan arah mata angin yang lain. Cukup jarang kita mendengar istilah Indonesia selatan, utara, atau tenggara – Indonesia Barat hanya akan hadir sejauh dioposisikan dengan Indonesia Timur. Zona pembagian waktu hari ini memang mengenal wilayah barat, tengah, dan timur, namun toh kecil pengaruhnya dalam percakapan sehari-hari – penyebutan "Indonesia Tengah", jikapun ada, mungkin akan membingungkan orang yang mendengar. Sebaliknya, terminologi "Indonesia Timur" atau *Eastern Indonesia* telah lama digunakan oleh berbagai pihak, mulai dari pemerintah hingga para ilmuwan. Sebutan "orang timur" pun lebih sering digunakan dari pada "orang barat" Indonesia, dan sebagainya.

Catatan di bawah ini berupaya menemukan bagaimana konstruksi batas-batas kewilayahan imajiner yang disebut Indonesia Timur. Ini berhubungan dengan bagaimana wilayah tersebut dibayangkan, diberi makna, dan diperlakukan dalam lintasan historis bangsa Indonesia. Pelacakan mengenai pembayangan wilayah Indonesia Timur juga perlu dibatasi di sini, mengingat terdapat berbagai sudut pandang dan rentang waktu yang tak terhingga. Sudut pandang yang digunakan dalam tulisan ini adalah dari segi sosial budaya dan politik ekonomi, dari masa awal kolonial hingga era pemerintahan Indonesia hari ini, yang tampaknya cukup berpengaruh dalam membangun wacana barat dan timur.

Di samping itu, buku ini merupakan kajian akademik tentang proses pembangunan pada wilayah yang kini disebut sebagai Kawasan Timur Indonesia, terutama dari sudut pandang disiplin sosial budaya. Hal ini karena kebijakan pembangunan negara yang diarahkan ke sana ternyata sangat berhubungan dengan bagaimana wilayah Indonesia Timur didefinisikan dan ditetapkan batas-batasnya. Maka pada akhir catatan ini akan diuraikan mengenai tujuan buku ini, yakni ke mana seharusnya gerak pembangunan Indonesia Timur diarahkan.

Konstruksi Batas Indonesia Timur: Penelitian Sosial Budaya

Indonesia Timur telah menjadi wilayah yang sangat diminati selama berabad-abad sejak diidentifikasi sebagai sumber rempah-rempah dan kayu-kayu langka. Mulai dari keragaman lingkungan kepulauannya, artinya bagi sejarah migrasi manusia, keanekaragaman linguistik dan demografinya, keterlibatannya dalam sistem perdagangan dunia dan perkembangan historis dari berbagai tradisi sosialnya yang beragam. Atas keanekaragaman yang tinggi tersebut, antropolog James J. Fox (2011:131) pernah mengingatkan bahwa akan menjadi tantangan bagi siapapun yang mencoba membuat karakterisasi umum tentang Indonesia Timur sebagai wilayah yang khas. Ini adalah sebuah wilayah penuh kompleksitas dan selalu dalam transisi.

Meskipun demikian, upaya untuk mengenali batas wilayah Indonesia timur dari berbagai aspek (geografi, sosial-budaya, politik, administratif) selalu muncul sepanjang sejarah. Dari

sudut pandang akademis, selama lebih dari dua abad para peneliti dengan mengandalkan metode yang berbeda telah berupaya untuk membedakan Indonesia bagian timur dengan kepulauan Austronesia (Asia Tenggara, Pasifik, dan sekitarnya) yang lebih luas.

Salah satu karya ilmiah awal dalam mengkategorisasi wilayah Indonesia Timur dilakukan naturalis ternama, Alfred Russell Wallace, dengan mengkaji persebaran jenis flora dan fauna dalam *Malay Archipelago* (1869). Ia memberi batas garis geografis dari wilayah yang disebut Indonesia Timur yang melintasi sebelah timur Pulau Kalimantan di Utara dan Bali di sebelah Selatan yang meliputi kepulauan-kepulauan seperti Sulawesi, Nusa Tenggara, Maluku sampai Papua (Barlow, 1995:13). Wallace dan ilmuwan selanjutnya juga berupaya mengkorelasikan garis ini untuk mengidentifikasi perbedaan ras manusia di barat dan timur (Melayu dan Melanesia) (Fox, 2015:189). Meskipun demikian, Fenneke Sysling (2019) menunjukkan bahwa upaya dari para ilmuwan tersebut lebih banyak kegagalan dan tidak meyakinkan dalam pembagian corak fisik manusia barat dan timur. Asumsi untuk membedakan penampilan fisik dari warna kulit, rambut, postur tubuh dan sebagainya mengabaikan variasi dan banyaknya kesamaan di kedua wilayah, yang mustahil untuk dilakukan pembedaan mapan. Apa yang kemudian dianggap sebagai manusia timur dan barat tidak lebih dari konstruksi sosial yang didorong oleh prasangka rasial, kepentingan kolonial, dan dinamika politik negara pasca-kemerdekaan (Sysling, 2019:317).

Pengkategorian selanjutnya dari wilayah Indonesia Timur yang menarik minat akademisi sejak lama adalah bidang linguistik yang secara tidak langsung berkontribusi mengkonstruksi batas area tersebut. Ahli bahasa yang paling awal adalah JCG Jonker, seorang juru bahasa pemerintah Hindia Belanda sekaligus profesor di Leiden, menghasilkan studi perbandingan setidaknya sembilan bahasa lokal yang berbeda untuk menunjuk perbedaan kritis antara bahasa-bahasa di Indonesia timur dan barat pada akhir abad kesembilanbelas. Ia membedakan kelompok bahasa "Bima-Sumba" dari kelompok bahasa "Timor-Ambon" di Indonesia bagian timur untuk membedakan dengan bagian barat. Di antara para ahli bahasa, pada tahun 1965, Isodore Dyen, menerbitkan analisis leksiko-statistik bahasa Austronesia di mana ia membedakan sub-keluarga Hesperonesian dari bahasa Melayu-Polinesia yang batas baratnya jatuh antara Sumbawa, Sumba dan Flores di selatan, antara Sulawesi dan Buru di utara, serta antara Kepulauan Sangir dan Halmahera. Kajian penting lain adalah dari Robert Blust (Fox, 2015:180-190), dalam publikasi-publikasi dari 1974 hingga 2009 berargumen untuk subkelompok yang disebut sebagai Malayo-Polinesia Tengah. Dia awalnya menetapkan ini sebagai "Austronesia Timur" untuk membedakan pengelompokan ini dari Melayu-Polinesia Barat. Namun, dalam reformulasi selanjutnya, ia membagi kategori itu menjadi sub-grup Bahasa Melayu-Polinesia Tengah dan sub-grup Melayu-Polinesia Timur. Secara khusus, subkelompok Austronesia Timur membentang dari Bima di Sumbawa timur ke Kepulauan Aru dan dari Rote di selatan ke Kepulauan Sula di Maluku utara. Metodologi Blust didasarkan pada penggunaan metode komparatif; penggambarannya tentang pulau-pulau yang membentuk subkelompok di Indonesia timur.

Namun berbeda dengan upaya-upaya sebelumnya untuk menggambarkan Indonesia timur dengan satu garis demarkasi yang tegas, para ahli linguistik baru-baru ini berpendapat bahwa secara teoritis lebih tepat untuk melihat Indonesia timur dan barat sebagai zona transisi yang kompleks. Selain itu juga bahwa baik Indonesia bagian timur dan barat secara kebahasaan tidaklah homogen (Donohue dan Grimes dalam Fox, 2015:192). Ahli bahasa Marian Klamer dan Michael Ewing dalam "*The Languages of East Nusantara*" (2010) juga menyatakan bahwa tidak ada konsensus baku tentang batasan geografis yang tepat dari wilayah Nusantara Timur.¹ Masih banyak terjadi perdebatan di kalangan ahli bahasa, misalnya

¹ Nusantara Timur didefinisikan oleh para ahli bahasa sebagai wilayah geografis yang membentang dari Sumbawa ke barat, melintasi pulau-pulau Nusa Tenggara Timur, Maluku termasuk Halmahera, dan Kepala Burung Papua di timur. Di barat laut, daerah itu dibatasi oleh Sulawesi. Lihat, Michael C. Ewing dan Marian Klamer, "*The languages of East*

apakah Papua masuk dalam bagian Nusantara Timur (Ross, 2005) atau tidak (Donohue, 2007), meskipun wilayah NTT dan Maluku (termasuk Halmahera) termasuk di dalamnya (Klamer & Ewing, 2010: 1, catatan kaki 3).

Di samping aspek bahasa, pola sosial budaya masyarakat juga menjadi salah satu upaya pendemarkasian wilayah Indonesia Timur di kalangan akademisi. Penelitian pionir dan berpengaruh dari kajian budaya Indonesia Timur adalah yang dipelopori para ahli antropologi Belanda tahun 1930-an, JPB de Josselin de Jong, dengan pendekatannya yang menjadikan Kepulauan Melayu (Indonesia) sebagai *field of ethnology study* (FES² – bidang kajian antropologi). Kajian ini dilanjutkan oleh FAE van Wouden, muridnya, untuk secara spesifik menganalisis wilayah Indonesia Timur. Ia melihat bahwa karakter yang sebelumnya dianggap menjadi ciri budaya masyarakat Kepulauan Melayu sebenarnya lebih dominan di Indonesia bagian timur, seperti pertukaran perkawinan asimetris (*circubium connubium*), sistem keturunan unilineal ganda, sistem dualisme kosmologis, serta daya resiliensi atas pengaruh budaya luar. Dalam buku pentingnya, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia* (1968) [1935]), van Wouden mengusulkan demarkasi Indonesia Timur (*de Groote Oost*) berdasarkan kriteria etnografi, di mana kepemilikan "sistem klan" adalah yang utama, membentang dari Kepulauan Timor di barat ke Kepulauan Tenggara di timur, dan berbatasan dengan pulau Seram dan Buru di utara. Wilayah ini dikarakterkan memiliki kesamaan dalam kepemilikan sistem klan yang kuat preferensi pernikahan lintas sepupu (*cross-cousin marriage*). Dengan alasan tersebut maka van Wouden membedakan kajian wilayah "Indonesia Timur" dengan masyarakat di Sulawesi, Halmahera (dan Papua) di mana dianggap tidak ada sistem klan dan relasi kekerabatan seperti wilayah sebelumnya.

Setelah karya van Wouden, terdapat sejumlah penelitian sosial budaya yang berupaya mendefinisikan batas budaya antara Indonesia Barat dan Indonesia Timur. Shelly Errington misalnya (Bräuchler & Erb, 2011) pada tahun 1980an menggunakan studi perbandingan menjadikan Indonesia Timur sebagai sebuah 'area budaya' yang disebutnya sebagai *exchange archipelago* (masyarakat dengan garis keturunan eksogami dan sistem aliansi pernikahan asimetris). Wilayah budaya tersebut dibedakan dengan *centrist archipelago* yang lebih dominan sistem hubungan kekerabatan bilateral, yang mencakup kepulauan barat seperti Jawa, Bali, Sulawesi, Kalimantan, sampai Filipina. James J. Fox dalam tulisannya baru-baru ini (*Eastern Indonesia in Austronesian perspective*, 2015) juga menyoroti batas-batas budaya dari konsep Indonesia Timur berdasarkan perbedaan istilah kekerabatan dalam praktik sosial seperti penggunaan istilah usia relatif berdasarkan jenis kelamin pembicara dan hubungan saudara (misalnya kakak/adik/sepupu) dan kategori orang tua dari pasangan si anak (besan). Dari karakter tersebut terdapat perbedaan wilayah transisi dari Sumbawa ke timur dan batas utara di kepulauan Selayar lepas pantai Sulawesi untuk membedakan wilayah barat dan timur (Fox, 2015:204).

Dari catatan-catatan di atas kita menyadari bahwa di antara para ilmuwan dan peneliti, tidak ada kesepakatan yang baku mengenai batas Indonesia timur sebagai wilayah budaya. Batas-batas budaya yang muncul dari kajian-kajian para ahli selalu tumpang tindih satu sama lain, tergantung dari metode dan sudut pandang yang digunakan, baik geografi manusia, linguistik, maupun pendekatan etnologi. Di samping itu, jika kita bandingkan dengan pemahaman batas wilayah Indonesia Timur versi pemerintah hari ini, kajian akademik di atas cukup berbeda di mana wilayah besar seperti Sulawesi, Maluku Utara, dan Papua misalnya

¹ *Nusantara: an introduction* dalam *East Nusantara: typological and areal analyses*, editor Michael C. Ewing and Marian Klamer, Canberra: Pacific Linguistics, 2010.

² Atau disebut juga dengan *field of anthropological study* (FAS), yakni pendekatan yang menetapkan sebuah wilayah besar geografis dengan batas-batas tertentu di mana masyarakatnya dianggap memiliki karakter budaya spesifik untuk digunakan sebagai ranah penelitian antropologi. Lihat, P.E. de Josselin de Jong, "Kata Pengantar" dalam *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan: Alih Ubah Model Berfikir Jawa*, PM Laksono, 2009, penerbit Kepel Press Yogyakarta, hlm. v-xx.

cukup sedikit disinggung. Di bawah ini akan memaparkan catatan bahwa pemberian batas demarkasi Indonesia Timur dan Barat hari ini lebih signifikan dalam konteks politik ekonomi negara dibanding karakter sosial budaya masyarakat di dalamnya.

Konstruksi Indonesia Timur dalam Politik Ekonomi: Dari Pusat ke Pinggiran

Dari fakta sejarah kita menyaksikan bahwa bagian sebelah timur Indonesia pernah menjadi mata rantai penting dari aktivitas perdagangan dunia. Kapal-kapal dagang dari Eropa sejak abad 15 mencoba peruntungan mencari komoditas rempah di pulau-pulau sekitar Maluku, Sulawesi, dan Nusa Tenggara. Dalam konteks perdagangan tersebut, wilayah Indonesia Timur menjadi pusat ekonomi dan juga politik dibandingkan yang saat ini menjadi wilayah Indonesia barat. Leonard Andaya (2015) menyebut bahwa Maluku pernah menjadi pusat 'dunia' dari wilayah-wilayah sekitarnya. Sebagai hasil dari pengembangan perdagangan cengkih yang berjalan cepat pada akhir abad 15 dan 16, Ternate dan Tidore menjadi diakui sebagai pusatnya kawasan Indonesia Timur. Jika Ternate merupakan pusat politik dari kepulauan Ambon di selatan, Sulawesi hingga Mindanao, Tidore memegang wilayah kekuasaan bagian ke timur sampai Kepulauan di Papua Barat (Andaya, 2015:118).

Demarkasi wilayah Indonesia Timur secara administratif mulai terbentuk setelah dominasi kekuasaan politik ekonomi bergeser dari penguasa lokal ke kongsi dagang dan kolonial Eropa, menandai bergesernya kawasan Indonesia Timur dari pusat menjadi pinggiran. Kontrak-kontrak perdagangan yang banyak terjadi antara kongsi dagang Eropa dengan penguasa lokal di banyak wilayah menjadi proses "pemekaran" daerah politik pertama kali di Indonesia (Timur). Kontrak-kontrak ini sangat menonjol di Indonesia Timur dibanding wilayah Indonesia lainnya (Fox, 2011:133).

Pengaturan politik yang lahir dari relasi dagang antara VOC dan penguasa lokal Indonesia Timur tersebut dilanjutkan ketika pemerintahan kolonial Hindia Belanda hadir. Pada masa ini, wilayah-wilayah perdagangan sebelumnya kemudian ditegaskan dalam satuan-satuan wilayah administrasi (menjadi divisi atau residensi). Ada lima wilayah administratif yang dibagi Hindia Belanda pada 1855, yakni *Celebes and Dependencies* (Sulawesi), *Moluccas* (Ternate), *Moluccas* (Ambonia), *Moluccas* (Banda), dan *Timor and Dependencies* (Nusa Tenggara) (Fox, 2011:136). Setelah awal abad 20 jumlah penguasa lokal yang diakui pemerintah kolonial diperbanyak untuk wilayah Indonesia Timur, dan pada tahun 1938 terdapat reorganisasi lebih lanjut dari pemerintah kolonial yang signifikan untuk Indonesia Timur. Residensi Manado, *Celebes and Dependencies*, *Timor and Dependencies* dan Maluku digabungkan dengan Bali-Lombok (begitu juga dengan area Pantai Papua yang masuk divisi Ternate) untuk membentuk Pemerintahan *De Groote Oost* (Timur Besar) yang beribukota di Makassar (Fox, 2011:142). Dalam era kolonial ini, Bali dan Lombok adalah wilayah yang masuk kategori Indonesia Timur.

Puncak dari proses politik terbentuknya batas administratif Indonesia timur adalah ketika wilayah ini diberikan konotasi 'negara' (Negara Indonesia Timur) dalam sistem negara federal Indonesia yang baru terbentuk tahun 1946. Wilayahnya mengacu *De Groote Oost* di atas (termasuk Bali dan Lombok – kecuali Papua Barat yang masih di bawah kendali Belanda), meskipun tidak berlangsung lama dan berakhir ketika integrasi dengan sistem republik tahun 1950. Dalam studi klasiknya, George McTurnan Kahin berpendapat bahwa bukan kebetulan kawasan di timur Indonesia dijadikan model percobaan Belanda dalam penerapan sistem negara federal, karena lebih mudah berurusan dengan gerakan nasionalis di sana daripada di Jawa atau Sumatera (Booth, 2011:33). Ini mungkin menjadi awal dari gejala bahwa pada dekade awal kemerdekaan, wacana mengenai Indonesia Timur (terutama Sulawesi, Maluku, dan Papua) cenderung lebih erat kaitannya dengan masalah politik integrasi nasional.³

³ Pada situasi pasca kemerdekaan, wilayah Indonesia Timur dianggap lebih menaruh simpati terhadap kolonialis Belanda dan praktik penjajahan Eropa yang berimplikasi pada kesadaran nasional. Salah satu indikasinya adalah kawasan ini juga lebih menerima agama yang dibawa oleh para kolonial. Hal ini yang mungkin menjadi salah satu faktor

Pada paruh awal era Orde Baru, kita melihat bahwa peran negara dalam mengkonstruksi Indonesia Timur sebagai sebuah wilayah tersendiri tidak lagi mengemuka seperti sebelumnya karena disibukkan dengan kebijakan yang mempromosikan pembangunan nasional bersifat sentralistik. Untuk menjaga persatuan, stabilitas, dan pertumbuhan ekonomi, Orde Baru mempertahankan ketertiban dan kontrol melalui otoritarianisme, patronase, dan birokrasi. Penonjolan identitas satu kawasan di antara kawasan yang lain tidak diperkenankan. Seperti yang dikatakan Victor King (Cole, 2008a:42), dalam perencanaan pembangunan tertanam dalam ideologi nasional, yang berarti bahwa orang Indonesia 'harus tunduk pada kolektivitas dan menempatkan kebutuhan dan tuntutan bangsa di atas kepentingan individu, lokal, regional, etnis dan kelas'. Di bawah Orde Baru, pembangunan nasional hanya direduksi pada pertumbuhan ekonomi dan diukur dengan indikator sosial-ekonomi makro. Dimensi spasial dan keragaman wilayah pada dasarnya diabaikan yang kemudian menghasilkan kesenjangan pembangunan antara provinsi-provinsi di sebelah barat dan timur (Tirtosudarmo, 2013:149).

Buah pembangunan Orde Baru, kemudian, lebih dinikmati pada wilayah Indonesia bagian barat (Sumatera, Jawa, Bali) dibanding timur. Hal Hill (Barlow, 1995) yang mengkaji pembangunan regional di Indonesia dari tahun 1970 mengklasifikasi hampir sebagian besar kesembilan provinsi di wilayah Indonesia Timur terisolasi atau jarang penduduk. Wilayah di Indonesia timur diwarnai dengan daerah yang memiliki pendapatan lebih rendah, kemiskinan yang lebih tinggi, dan indikator sosial yang lebih buruk daripada kebanyakan daerah lain di Indonesia. Meskipun wilayah-wilayah seperti Papua, Sulawesi, dan NTT juga mengalami pembangunan ekonomi, namun lebih banyak bergantung pada penggunaan sumber daya alam intensif yang memberikan tekanan besar pada lingkungan. Dalam bahasa pemerintah Orde Baru saat itu, wilayah Indonesia Timur melambangkan masalah-masalah pembangunan (*the problems of development*) di Indonesia (Resosudarmo & Jotzo, 2009). Sebagian besar pengamat dan ahli pun juga mengkategorikan wilayah tersebut sebagai 'daerah tertinggal' (Carnegie, 2008:357).

Atas ketimpangan wilayah dan marjinalisasi dalam pembangunan tersebut, memasuki dekade terakhir Orde Baru (1990-an) wacana batas Indonesia Timur kembali ke permukaan. Munculnya kesadaran ke timur ini ditandai oleh pidato Soeharto Januari 1990 di depan DPR, yang menekankan pentingnya mengembangkan bagian timur kepulauan Indonesia. Ini menandai titik balik penting dalam pemikiran pasca-kemerdekaan tentang sifat ekonomi dan politik Indonesia di mana kesadaran atas kesenjangan pembangunan ekonomi regional dianggap lebih dapat mengancam integrasi nasional (Booth, 2008:31). Pada 1994-1995, sebuah program Inpres baru diperkenalkan yang menargetkan khususnya desa-desa yang dianggap 'tertinggal' yang sebagian besar di wilayah timur Indonesia (Booth, 2011:40). Kebijakan pembangunan Indonesia Timur secara formal dinyatakan di GBHN (Garis-garis Besar Haluan Negara) periode 1994-1998. Pada tahun 1993 juga telah dibentuk Dewan Nasional Pembangunan KTI (Kawasan Indonesia Timur) yang dipimpin oleh Presiden Soeharto dengan dua belas menteri (Tirtosudarmo, 2013). Kawasan ini mencakup kepulauan Sulawesi, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur, Maluku, Papua, dan menambahkan Pulau Kalimantan di dalamnya yang meskipun secara geografis di tengah namun dampak pembangunan tidak terlalu dirasa di sana (Resosudarmo & Jotzo, 2009:2-6).

Maka pada era ini, batas-batas wilayah "Indonesia Timur" yang membedakan dengan "Indonesia Barat" kembali direkonstruksi dalam demarkasi antara wilayah tertinggal dan wilayah yang maju dalam pembangunan nasional. Konstruksi dikotomi barat dan timur Indonesia kemudian menjadi wacana yang lebih kuat, menggantikan dikotomi *inner-outer* Indonesia yang lebih populer sebelumnya (Tirtosudarmo, 2013:149). Terlepas dari perhatian telah diarahkan pada wilayah Indonesia Timur, namun implementasi kebijakan masih menggunakan cara

'marjinalisasi' Indonesia timur. Lihat, Birgit Bräuchler dan Maribeth Erb, *Introduction Eastern Indonesia under Reform: The Global, the National and the Local* (2011), dalam *Asian Journal of Social Science*, volume 39(2), hlm. 116.

sentralistik, *top-down*, militeristik, dan paradigma pembangunan yang sempit. Sehingga, hingga kemudian berakhirnya kekuasaan Orde Baru, wilayah Indonesia Timur masih memiliki demarkasi sebagai daerah tertinggal dan mengalami *lag* pembangunan untuk membedakan dengan wilayah barat.

Era reformasi dengan desentralisasi dan otonomi daerah sebenarnya adalah upaya mengurangi ketimpangan pembangunan antara Indonesia barat-timur di atas. Berbagai kebijakan dan produk hukum dihasilkan untuk mendorong kemandirian dan percepatan pembangunan Kawasan Indonesia Timur seperti Keppres Dewan Pengembangan Kawasan Timur Indonesia (2000), UU Percepatan Pembangunan Kawasan Indonesia Timur (KIT) (2004), Otonomi Khusus untuk Papua, dan sebagainya.⁴ Hari ini, 2019, kita tahu bahwa slogan "membangun dari pinggiran" dari program Nawacita pemerintahan kini diarahkan pada wilayah Indonesia Timur. Melalui kebijakan terkait kita juga mengetahui garis batas imajiner Indonesia Timur ditegaskan kembali pada saat ini; KIT adalah semua wilayah di Indonesia selain wilayah Pulau Sumatera, Jawa, dan Bali, dengan demikian adalah Pulau Kalimantan, Sulawesi, Maluku, Nusa Tenggara dan Papua (Perpres Nomor 2 tahun 2015 tentang RPJMN 2015-2019). Maka setelah reformasi hingga hari ini, demarkasi yang kemudian menjadi batas-batas Indonesia Timur masih berupa 'marjinalisasi' dan 'ketidakberdayaan', yang sebenarnya telah menjadi tema utama reformasi politik di Indonesia selama dua dekade terakhir. Pembentukan batas baru inilah masih sangat relevan dengan isu-isu pembangunan hingga kini.

Menaksir Gerak dan Arah Pembangunan Indonesia Timur

Telah lebih dari dua dekade pasca reformasi, pembangunan terhadap Indonesia Timur dilakukan sebagai upaya untuk menghilangkan batas sebagai wilayah tertinggal. Ketimpangan pembangunan yang dihasilkan era Orde Baru sebelumnya dengan kebijakan bersifat sentralistik, indikator ekonomi makro, dan berfokus di bagian barat berupaya dievaluasi kembali dan direorientasikan ke arah timur Indonesia.

Guna meningkatkan keseimbangan pembangunan antar kawasan, terutama yang disebut sebagai Kawasan Indonesia Timur (KIT) dan Kawasan Indonesia Barat (KIB), pemerintah hari ini melakukan percepatan dan pemerataan pembangunan wilayah dengan menekankan keunggulan kompetitif perekonomian daerah berbasis sumber daya alam, sumber daya manusia, penyediaan infrastruktur, dan pengembangan teknologi (BPIW Kementerian PUPR, 2017). Kemudian kita melihat bahwa dilakukannya pembangunan fisik secara massif seperti infrastruktur jalan Trans-Papua, Trans-Kalimantan, Trans-Sulawesi, bandara dan pelabuhan baru di berbagai sudut wilayah, tol laut, bendungan, jaringan komunikasi Palapa Ring sampai ujung Papua dan sebagainya bisa dikatakan hasil dari semangat ini.

Namun demikian, meski era reformasi telah lama berjalan dan pembangunan Indonesia Timur terus diupayakan, kita masih melihat garis kesenjangan jika dibandingkan wilayah Indonesia lain. Garis tersebut ternyata masih terjadi pada tataran klasik dan umum yang membedakan tingkat kesejahteraan ekonomi, pendidikan, kesehatan, jaminan sosial, pelayanan pemerintah, infrastruktur, maupun kesempatan kerja. Kawasan Barat Indonesia (KBI) banyak dipandang lebih menikmati hasil pembangunan dibandingkan KIT. Kondisi tersebut terlihat antara lain dari proporsi sumbangannya daerah terhadap Produk Domestik Bruto (PDB) Nasional. KIB menyumbangkan sekitar 75 persen dari total PDB Nasional, sementara KIT hanya menyumbangkan kurang lebih 25 persen, padahal sebagian besar kekayaan alam Indonesia berada di KIT (BPIW Kementerian PUPR, 2017). Hal ini menunjukkan konsentrasi kekayaan dan aktivitas ekonomi yang masih cenderung terfokus di KIB.

⁴ Kawasan Timur Indonesia sebagaimana dimaksud dalam Pasal 1 Keputusan Presiden RI No 12 Tahun 2000 tentang Dewan Pengembangan Kawasan Tiur Indonesia meliputi daerah propinsi: 1. Nusa Tenggara Barat; 2. Nusa Tenggara Timur; 3. Irian Jaya; 4. Maluku; 5. Maluku Utara; 6. Sulawesi Utara; 7. Sulawesi Tengah; 8. Sulawesi Selatan; 9. Sulawesi Tenggara; 10. Kalimantan Timur; 11. Kalimantan Selatan; 12. Kalimantan Tengah; 13. Kalimantan Barat

Ketimpangan laten antara Indonesia barat dan timur ini kemudian memunculkan kesadaran banyak pihak bahwa hambatan dan kendala pembangunan di masing-masing wilayah tidaklah sama. Budy P. Resosudarmo dan Frank Jotzo dalam *Development, Resources and Environment in Eastern Indonesia* (2009) menengarai bahwa terdapat perbedaan yang menentukan antara Indonesia Timur dan barat (Jawa) yang memiliki konsekuensi utama bagi pembangunan. Pertama, Indonesia bagian timur memiliki kepadatan penduduk yang jauh lebih rendah. Akibatnya, kita tidak bisa berharap untuk mencapai efek skala yang sangat menguntungkan seperti pembangunan di Jawa. Kedua, realitasnya kondisi geografis jauh lebih menantang di Indonesia Timur (lihat juga, Booth, 2008:30). Pemerintah telah berjuang untuk menyediakan transportasi melintasi pulau-pulau kecil yang tersebar di Maluku dan Nusa Tenggara Timur, atau untuk memperluas komunikasi ke pedalaman Papua yang berat dan terpencil. Tidak dapat dihindari, biaya transportasi dan komunikasi jauh lebih tinggi di Indonesia bagian timur daripada di Jawa.

Oleh karena itu, alih-alih mengadopsi model pembangunan seperti di Indonesia Barat, Indonesia bagian timur dipandang membutuhkan jalur pengembangannya sendiri — jalur yang mempertimbangkan kondisi lokal, struktur ekonomi dan sosial lokal serta pola penggunaan sumber daya lokal dan interaksi dengan lingkungan dengan memperhitungkan (Resosudarmo & Jotzo, 2009:4). Dalam konteks hari ini, salah satu wacana yang berkembang tentang model yang dirasa dapat mendorong pembangunan dapat berjalan efektif adalah partisipasi masyarakat dan aspek sosial budaya di dalamnya. Model ini merupakan respon dari paradigma pembangunan sentralistik dan *top-down* yang juga sejalan dengan konsep pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*). Untuk memastikan bahwa masyarakat dapat berkembang secara demokratis, di Indonesia Timur pasca reformasi juga merayakan model pembangunan berbasis komunitas (*community-based development*) yang memposisikan masyarakat sebagai pelaku utama pembangunan (Thalib, 2012). Metode "pemberdayaan masyarakat" dianggap sebagai jurus jitu dari berbagai pihak baik negara, akademisi, maupun organisasi masyarakat sipil lain dalam "upaya untuk memperbaiki" (Li, 2007) arah pembangunan di sana.

Dalam hal ini banyak aksi sosial dari masyarakat sipil, lembaga, pendidikan tinggi dan pemerintah terhadap masyarakat Indonesia Timur yang membahas masalah-masalah ini, memperdebatkan cara-cara untuk mengubah situasi ketertinggalan, memberikan suara kepada orang-orang dan memperbaiki kekurangan pengaruh dari tempat-tempat yang lebih marginal dalam proses pengambilan keputusan kebijakan negara. Serangkaian undang-undang baru yang muncul sejak tahun 2000-an memberlakukan proses desentralisasi ke wilayah Indonesia Timur dibandingkan dengan kontrol terpusat pemerintahan sebelumnya, untuk memberdayakan kembali 'masyarakat lokal' dan mengarah pada pengembangan demokrasi serta pembangunan yang adil. Terdapat kecenderungan untuk menghidupkan kembali tradisi lokal dan (dalam beberapa kasus) institusi dan struktur politik tradisional. Meskipun terjadi pergolakan besar, konflik dan berbagai permasalahan daerah pasca reformasi, proses rekonsiliasi dan hak politik memberi beberapa harapan untuk perubahan dan transformasi yang meluas (Bräuchler & Erb, 2011:121-123).

Model pembangunan baru tersebut berimplikasi lahirnya paradigma baru dalam melihat kebudayaan masyarakat lokal di Indonesia timur. Kebudayaan (dalam arti tradisional) dipandang sebagai modal dan sumber daya di masyarakat yang dapat menjamin kesuksesan pembangunan. Mengoptimalkan modal sosial budaya secara positif dianggap dapat berkorelasi dengan pembangunan ekonomi masyarakat serta melestarikan nilai-nilai lokal. Konsep orang Maluku mengenai *pela gandong* (persaudaraan antar marga dan antar kampung), *masohi* (tolong-menolong), *budaya sasi* (pelestarian lingkungan) misalnya diyakini mendorong partisipasi masyarakat dalam menghasilkan pembangunan ekonomi yang adil (Thalib, 2012) sekaligus menjadi peneguh solidaritas masyarakat ketika konflik muncul.

Pembangunan ekonomi sebelumnya juga bergantung pada eksplorasi sumber daya alam yang menegaskan perlunya paradigma pembangunan berwawasan lingkungan di Indonesia Timur (Resosudarmo & Jotzo, 2009). Di sisi lain banyak wilayah termiskin di Indonesia Timur yang memiliki sumber daya terbatas telah memberikan tekanan besar pada lingkungan dalam proses pembangunan (Cole, 2008a). Di sini wacana mengenai pariwisata berbasis lingkungan (ekowisata) populer telah muncul di berbagai wilayah di Indonesia Timur seperti Radja Ampat, Pulau Komodo, dan berbagai wilayah lain. Fenomena ekowisata di Indonesia Timur berpotensi tidak hanya mengintegrasikan masyarakat lokal dengan pasar, namun juga berpotensi melahirkan kesadaran untuk merawat alam dan tradisi (Kadir, 2018).

Dari berbagai dinamika di atas, maka tidak berlebihan jika hari ini kita membaca kembali apakah gerak pembangunan di Indonesia Timur sudah berjalan tepat? Di samping itu kita juga perlu menaksir ke mana seharusnya arah pembangunan di Indonesia Timur? Buku ini berupaya menjawab pertanyaan-pertanyaan kunci tersebut dengan paradigma pembangunan seperti di atas, khususnya partisipasi masyarakat berwawasan budaya dan lingkungan. Bab-bab di bawah ini dibagi dalam relevansinya dengan tema tersebut.

Pertama, *manusia, kebudayaan, dan keanekaragaman identitas*. Indonesia timur memiliki tingkat keberagaman budaya (etnis, agama dan bahasa) yang sangat tinggi. Kelompok etnis mulai dari masyarakat di pegunungan Papua, pelaut dan pedagang Bugis di Sulawesi, dan pegawai pemerintah di Pulau Rote. Bentuk keagamaan juga berbeda dari satu tempat dan tempat yang lain; kepercayaan tradisional di Papua dan sebagian Nusa Tenggara, Islam di Sulawesi Selatan, Maluku Utara dan Lombok Barat, dan Nasrani di sebagian besar sisanya (Barlow, 1995:15). Keanekaragaman juga lahir dari karakter linguistik dan demografinya, serta dinamika migrasi manusia. Keanekaragaman identitas tersebut dapat menjadi berkah sekaligus tantangan bagi pembangunan di Indonesia Timur (Fox, 2011:131).

Kedua, *pembangunan ekonomi, infrastuktur, dan penataan wilayah*. Pembangunan fisik seperti jalan, pelabuhan, bandara, pasar, sekolah, tata kota, penataan wilayah dan sebagainya sebagai sarana prasarana memajukan Indonesia Timur telah digenjot oleh pemerintah hingga akhir-akhir ini. Hal-hal yang perlu dikaji kembali adalah apakah pembangunan fisik tersebut sudah tepat sasaran? Bagaimana dampak pembangunan tersebut terhadap kehidupan sosial budaya di masyarakat? Apakah terdapat gejala kemajuan ekonomi yang menguntungkan pihak tertentu dan mengeliminasi pihak lain? Dalam tema ini juga perlu disinggung tentang situasi ekonomi baru di masyarakat yang dinamis karena perubahan sosial, globalisasi, dan kebijakan negara.

Ketiga, *negara, kebijakan pembangunan, dan politik lokal*. Sebuah pemahaman politik Indonesia Timur yakni adalah apresiasi terhadap hubungan aliansi kekerabatan dan komunitas kecil (klan). Di beberapa wilayah, relasi aliansi yang menyediakan pondasi organisasi sosial dan politik lokal di masa lalu masih bertahan setelah perubahan dalam administrasi negara yang formal (Fox, 1980:9-10). Saat ini, pada awal abad ke-21 ketika struktur administrasi Orde Baru telah digantikan oleh kebijakan otonomi daerah dan desentralisasi, banyak dinamika politik dan kebijakan pembangunan yang tidak bisa dilepaskan dari situasi politik lokal di Indonesia Timur, baik dalam konteks redistribusi manfaat pembangunan, 'pemekaran' administrasi lokal, korupsi, penegakan hukum, dan sebagainya.

Keempat, *pariwisata dan globalisasi*. Setelah sekian lama menjadi "pinggiran", perhatian global terhadap Indonesia Timur hadir kembali setelah wacana mengenai pelestarian lingkungan dan pencarian terhadap pengalaman budaya serta surga wisata meningkat (Bräuchler & Erb, 2011). Beberapa ahli menyatakan bahwa pembangunan Indonesia Timur melalui pariwisata adalah cara paling tepat karena selain terbatasnya sumber daya juga keindahan alam dan budayanya (Cole, 2004; 2008a). Untuk menjamin manfaat dari pariwisata terhadap masyarakat lokal saat ini dikenal konsep seperti pariwisata berbasis komunitas

(*community-based tourism*), ekoturisme, wisata budaya, dan sebagainya. Fenomena pariwisata berbasis masyarakat dan lingkungan ini pada akhirnya juga dapat berperan pada masyarakat lokal untuk menentukan wilayah mereka, untuk memperkuat ingatan mereka tentang tempat dan leluhur, dan untuk menciptakan adat tradisional lama mereka. Kesadaran baru tentang pelestarian alam bertujuan tidak hanya menghalangi dominasi migran dan orang asing dari sumber daya ekonomi, tetapi yang lebih penting dengan menggunakan identitas tradisional mereka, masyarakat setempat juga dapat lebih terlibat dengan pasar ekonomi pada ekowisata (Kadir, 2018:371) Namun, studi antropologis juga menunjukkan bahwa pariwisata adalah gejala imperialisme global baru yang menguatkan struktur marginalitas masyarakat Indonesia Timur (Cole, 2008b). Untuk itu ruang tema perlu mengkaji bagaimana model pariwisata yang tepat untuk menjadi katalisator pembangunan di Indonesia Timur.

Kelima, *konflik dan integrasi dalam pembangunan*. Konflik telah menjadi salah satu hambatan utama bagi pembangunan di Indonesia timur. Di samping itu, konflik itu sendiri lahir dari ekses pembangunan yang menghasilkan ketimpangan sebelumnya. Baik Maluku maupun Papua telah menyaksikan episode-episode kekerasan yang sangat mengganggu stabilitas sosial dan integrasi nasional. Dalam skala yang lebih kecil, sebagian Nusa Tenggara Timur juga telah terkena dampak langsung dari konflik di Timor Timur. Wilayah Maluku dan Sulawesi yang menjadi area yang traumatis tentang memori kekerasan sosial berlatar belakang agama. Di sisi lain, banyak juga daerah di wilayah Indonesia Timur yang dapat menjadi contoh keharmonisan antar kelompok masyarakat yang dapat menjadi modal integrasi nasional dalam pembangunan.

Keenam, *pendidikan, kesehatan, dan kualitas hidup*. Indonesia Timur telah lama melambangkan masalah pembangunan di Indonesia (*the problems of development*), dengan daerah yang memiliki pendapatan lebih rendah, kemiskinan yang lebih tinggi, dan indikator sosial yang lebih buruk daripada kebanyakan daerah lain di Indonesia. Wilayah ini pada umumnya tertinggal di bidang ekonomi, pendidikan, kesehatan, jaminan sosial, pelayanan pemerintah, infrastruktur, kesempatan kerja. Universitas, rumah sakit, selalu tersedia dengan baik di Jawa dibanding pulau luarnya. Pada pembangunan terkini, apakah kondisi ini telah berubah atau tambah buruk? Bagaimana paradigma pembangunan terbaru membuka akses lebih besar pada orang Indonesia Timur terhadap pelayanan dasar seperti pendidikan dan kesehatan. Apakah kualitas hidup mereka secara umum sudah meningkat?

Kesimpulan

Pendahuluan dalam buku bermaksud membuka dengan wacana mengenai batas-batas wilayah yang disebut Indonesia Timur dan membedakannya dengan Indonesia Barat. Batas antara barat dan timur Indonesia ini menarik untuk dikaji lebih lanjut karena, seperti yang ditunjukkan di atas, batas ini selalu berubah-ubah, tergantung pada berbagai sudut pandang serta konteks politik, sejarah, sosial budaya, maupun ekonomi. Dari pelacakan kajian para ahli sosial budaya seperti ahli geografi manusia, linguistik, dan antropologi menunjukkan bahwa sebenarnya tidak ada batas yang tetap dan mutlak disepakati mana daerah yang disebut Indonesia Timur dan Indonesia Barat. Hal ini sudah sewajarnya karena area yang kita kenal dengan Indonesia Timur sebenarnya memang wilayah budaya yang sangat kompleks dan beragam, penuh perbedaan, serta selalu dalam transisi dan perubahan. Maka akan sulit untuk kemudian mengkategorikan Indonesia Timur menjadi wilayah yang homogen dan berbeda dengan Indonesia Barat.

Namun demikian, pelabelan tunggal dan demarkasi yang tegas antara Indonesia Timur dan Indonesia Barat muncul lebih karena proses politik ekonomi sepanjang sejarah. Mulai dari VOC dan pemerintah Hindia Belanda yang mengkategorikannya sebagai *de Grote Oost*, munculnya Negara Indonesia Timur pasca kemerdekaan, sampai Kawasan Timur Indonesia (KTI) dari akhir masa Orde Baru sampai era reformasi hari ini. Garis Wallace yang terletak di

antara Kalimantan dan Sulawesi untuk membagi Indonesia Barat dan Timur cukup berbeda dengan pemahaman pemerintah pusat di mana Kalimantan termasuk dari Indonesia Timur atau yang biasa disebut dengan KTI. Apa yang kemudian menggaris batas Indonesia Timur dan Indonesia Barat bukanlah tentang kesatuan karakter masyarakatnya, namun erat dengan wacana mengenai keterlambatan pembangunan, kesenjangan, kemiskinan, marjinalisasi, dan ketidakberdayaan.

Maka, buku ini mengajak kita merenungkan kembali perlunya untuk mengikis batas pembeda antara yang kita anggap sebagai "Indonesia Barat" dan "Indonesia Timur" dalam upaya membangun kesejahteraan Indonesia. Meskipun upaya tersebut telah dilakukan jauh semenjak dahulu sampai era reformasi hadir, tampaknya kesenjangan antara barat dan timur masih cukup nampak. Di samping perlunya pembangunan ekonomi yang merata dan adil, buku ini mencoba mewacanakan kembali mengenai model pembangunan Indonesia Timur yang menekankan partisipasi masyarakat, pelibatan aspek sosial budaya serta peka terhadap isu lingkungan. Pendekatan sosial budaya dan antropologis tampaknya menjadi penting jika mengingat masyarakat Indonesia Timur penuh dengan kekayaan budaya dan karakter sosial spesifik yang dapat menjadi modal bagi pembangunan.

Daftar Pustaka:

- Andaya, Y. Leonard. (2015). *Dunia Maluku: Indonesia Timur pada Zaman Modern Awal*. Yogyakarta: Penerbit Ombak
- Badan Pengembangan Infrastruktur Wilayah Kementerian PUPR. (2017). *Percepatan Pembangunan di Kawasan Timur Indonesia*. Buletin Sinergi BPIW Kementerian PUPR edisi 16/April 2017.
- Barlow, Colin. (1995). *Introduction in Indonesia Assesment 1995: Developing Eastern Indonesia*. Singapore: ISEAS
- Booth, A. (2004) Africa in Asia? the development challenges facing Eastern Indonesia and East Timor, *Oxford Development Studies*, 32:1, 19-35, DOI: 10.1080/1360081042000184101
- Booth, A. (2011). Splitting, splitting and splitting again: A brief history of the development of regional government in Indonesia since independence, *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 167(1), 31-59. doi: <https://doi.org/10.1163/22134379-90003601>
- Bräuchler, B., & Erb, M. (2011). Introduction Eastern Indonesia under Reform: The Global, the National and the Local. *Asian Journal of Social Science*, 39(2), 113–130. doi:10.1163/156853111x565841
- Carnegie, M. (2008). Development prospects in Eastern Indonesia: Learning from Oelua's diverse economy. *Asia Pacific Viewpoint*, 49(3), 354–369. doi:10.1111/j.1467-8373.2008.00383.x
- Cole, Stroma. (2004). Qualitative Research in Tourism: Ontologies, Epistemologies and Methodologies, Lisa Goodson (ed). New York: Routledge
- Cole, Stroma. (2008a). *Tourism, Culture, and Development: Hopes, Dreams and Realities in East Indonesia*. United Kingdom: Channel View Publications
- Cole, Stroma. (2008b). *Living in Hope: Tourism and Poverty Alleviation in Flores?* in *Tourism Development: Growth, Myth, and Equalities* (eds. P. Burns and M. Novelli). United Kingdom: CAB International 2008
- de Jong, P.E. de Josselin. (2009). "Kata Pengantar" dalam *Tradisi dalam Struktur Masyarakat Jawa Kerajaan dan Pedesaan: Alih-Ubah Model Berpikir Jawa* (PM. Laksono). Yogyakarta: Penerbit KEPEL Press
- Erb, M. (2000). Understanding Tourist: Interpretations from Indonesia. *Annals of Tourism Research*, Vol. 27, No. 3, pp. 709±736, 2000
- Fox, J. J. (1980). "Introduction" in *The Flow of Life: Essays in Eastern Indonesia*, Marie Jeanne Adams (ed). Harvard: Harvard University Press
- Fox, J. J. (2011). Re-Considering Eastern Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 39(2), 131–149. doi:10.1163/156853111x565850

- Fox, J.J. (2015). Eastern Indonesia in Austronesian Perspective; The Evidence of Relational Terminologies, Archipel, 90, 2015, 189-216
- Kadir, Hatib Abdul. (2018). "The invention of territories and hopes in the era of ecotourism in West Papua" dalam Jurnal Masyarakat dan Budaya, Vol 20 No. 3 tahun 2018 Hlm. 361-274.
- Klamer, Marian and Michael C. Ewing. (2010). The languages of East Nusantara: an introduction". East Nusantara: typological and areal analyses, Michael C. Ewing and Marian Klamer (eds). Canberra: Pacific Linguistics, 2010.
- Li, Tania Murray. (2007). The Will to Improve: Perencanaan, Kekuasaan, dan Pembangunan di Indonesia (Penerjemah: Pujo Semedi & Hery Santoso). Jakarta: Marjin Kiri
- Resosudarmo, BP and Frank Jotzo. (2009). "Development, Resources and Environment in Eastern Indonesia" in Working with Nature against Poverty: Development, Resources and Environment in Eastern Indonesia, BP Resosudarmo and Frank Jotzo (eds). Singapore: ISEAS.
- Sysling, F. (2019). The Human Wallace Line: Racial Science and Political Afterlife. Medical History, 63(03), 314–329. doi:10.1017/mdh.2019.29
- Thalib, Usman. (2012). Kajian Pembangunan Berbasis Komunitas: Studi Kasus di Daerah Maluku. Jurnal Penelitian Kanjoli BNPB Ambon 2012, kebudayaan.kemdikbud.go.id
- Tirtosudarmo, Riwanto. (2013). From Colonialization to Nation-State: The Political Demography of Indonesia. Jakarta: LIPI Press
- van Wouden, F.A.E. (1968) [1935]). Types of Social Structure in Eastern Indonesia. (English Translation by Rodney Needham). The Hague Netherland: Koninklijk Instituut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde (Translation Series 11)

Mengapa masyarakat Papua merasa bahwa dana yang digelontorkan ke mereka cenderung tidak ada hasilnya, dan hanya sekali pakai? Dan mengapa pemerintah pusat dan lokal cenderung frustasi dalam melakukan pembangunan di Papua? Tulisan ini menjawab pertanyaan di atas berdasarkan pada refleksi penelitian yang saya lakukan dua kali di Kabupaten Raja Ampat pada bulan Desember-Januari, 2017-2018, November-Desember, 2018 dan satu kali penelitian Kabupaten Sorong dan Kabupaten Maybrat sepanjang bulan Juli 2019.

1. Eksperimen dalam Pembangunan

Dana bantuan pembangunan bukan hal baru bagi masyarakat Papua. Sejak diintegrasikan dengan Indonesia, provinsi ini telah menerima kucuran bertubi-tubi. Bahkan salah seorang nelayan di kepulauan Ayau yang terletak di ujung utara Papua Barat, Bapa Roney mengingat,

"Di Dorekhar ini, pertama kali Partai Golkar kirim bantuan tahun 1979 berupa semen. Masing-masing keluarga mendapatkan lima sak semen untuk fondasi rumah. Dana bantuan selanjutnya disebut Bangdes, atau pembangunan desa pada awal tahun 1990an. Kemudian diikuti dengan Kresprogram, dan Dana Impres Desa Tertinggal di akhir tahun 1990an. Setelah jatuhnya Soeharto, kepulauan Ayau masih dibanjiri bantuan berupa dana Otsus, APB, dan Dana Desa atau yang akrab disebut Dana Kampung bagi orang Ayau".

Bapa Roney telah menginjak usianya di 67 tahun, ia dapat mengingat dengan segar segala jenis bantuan yang telah masuk hingga ke daerah pinggiran Papua seperti Ayau ini.

Saya menggunakan konsep "eksperimen" dalam pembangunan mengacu pada praktik ilmiah yang dijalankan di laboratorium. Praktik eksperimen dilakukan di ranah laboratorium fisika dan biologi molekuler yang kemudian dapat direplikasikan ke disiplin lainnya, semisal astronomi, geologi, epidemiologi. Praktik eksperimen natural ini didasarkan pada fenomena yang dapat diobservasi. Karena itu metode yang digunakan adalah statistik, komparasi dan dapat mengukur sebab akibat. Di dunia pembangunan, eksperimen natural juga digunakan untuk mengukur kondisi manusia, misalnya kemiskinan. Eksperimen tentu mudah dioperasikan dalam pembangunan infrastruktur, namun bermasalah ketika dipraktikkan untuk pembangunan manusia. Ada unsur yang tidak dapat diukur dan diraba, seperti mentalitas, motivasi, nilai dan makna. Dalam praktik ekonomi, motivasi dan tindakan ekonomi manusia tidak dijalankan berdasarkan sebab akibat melainkan relasional. Tentu ini dua hal yang berbeda. Logika kausalitas digunakan dalam pembangunan yakni dengan cara memproduksi atau mengintervensi nilai baru ke masyarakat, agar akibatnya ada perubahan baru. Sedangkan sasaran pembangunan di Papua, fakta sosialnya bersifat relasional. Manusia dan gereja, ibu dan anak, suami dan istri dalam kekerabatan bersifat relasional bukan sebab akibat. Berawal dari kegagalan menangkap nilai relasional ini, saya hendak melihat seperti apa ketidak-temuan antara pembangunan dengan masyarakat. Hingga kemudian, mengakibatkan pemerintah terus merevisi pembangunan yang dilakukan di kawasan paling timur Indonesia ini. Seperti gagal memahami anaknya yang "bandel", cara yang dilakukan pemerintah sebagai orang tua adalah, mengucurkan uang sebanyak mungkin. Harapannya, agar anaknya bahagia dan berubah penurut.

¹ Paper ini disampaikan dalam Seminar Nasional Kebudayaan III, Program Studi Antropologi, FIB Universitas Brawijaya, 16 Oktober 2019

Kucuran dana di Papua demikian melimpah. Jika di daerah lain, Dana Desa tidak boleh digunakan untuk pembangunan tempat ibadah, di Papua Dana Desa boleh dialokasikan untuk pembangunan gereja. Jika di daerah lain dana desa diberikan kepada minimal desa dengan berpenduduk 500 jiwa, di pinggiran Papua, daerah penelitian saya, dari Pulau Waigeo hingga Kepulauan Ayau, desa-desa yang berpenduduk 35-50 KK mendapatkan limpahan kucuran dana antara 800 juta hingga 1 miliar rupiah. Di Pulau Abidon misalnya, dana kampung menyar masing-masing kepala rumah tangga dengan bantuan perahu motor seharga 29 juta rupiah dengan mesin berkekuatan 15 PK seharga 30 juta rupiah. Sedangkan jumlah kepala keluarga di Abidon tidak lebih dari 100 KK. Salah satu alasan mengapa Papua mendapatkan kucuran dana demikian besar lebih karena alasan kompensasi. Integrasi dengan Indonesia yang tidak baik-baik saja, kekerasan militer, pelanggaran HAM yang tidak diusut, hingga ketertinggalan dengan provinsi lainnya, eksploitasi sumber daya alam dan emas, menyebabkan pemerintah pusat "merasa berdosa" untuk akhirnya memberikan otonomi khusus kepada Papua. Menurut catatan Komnas HAM, sejak Papua diintegrasikan dengan Indonesia, kurang lebih terdapat 10 ribu orang meninggal di bawah kekerasan militer.²

Pembangunan di Papua bersifat eksperimen. Semua program dijalankan dengan sekali, dan seiring dengan waktu terus direvisi. Program sebelumnya belum tentu berhasil, namun ia diteruskan dengan perbaikan program selanjutnya yang juga belum tentu berhasil. Sejak tahun 2001, telah kurang lebih 75 triliun dana digelontorkan untuk Papua. Namun terdapat struktur perasaan di masyarakat bahwa pemerintah Indonesia wajib memberikan seterusnya bantuan, karena sumber daya alam yang dieksploitasi dari Papua lebih dari apa yang diberikan ke Papua. Belum lagi dengan banyaknya tindakan kekerasan tantara dan diskriminasi rasial yang memupuk rasa pragmatis orang Papua terhadap pembangunan. Yang saya maksud dengan pragmatis adalah apapun bantuan diterima, meski praktik dan syarat dari bantuan tidak harus dijalankan sesuai prosedur. Telah banyak yang jenis bantuan dicoba oleh pemerintah Indonesia terhadap Papua, namun mereka sendiri hampir jarang menanyakan sebenarnya apa yang diinginkan oleh orang Papua. Praktik pembangunan lebih banyak berkonsentrasi pada konsentrasi teknikal dengan kekuatan mesin anti politik (Escobar1995; Ferguson 1994; Li 2007).

Namun demikian, kucuran dana yang melimpah, seperti air hujan yang jatuh di pasir-pasir kepulauan. Pasir langsung menyerap air hujan tanpa tersisa, dan tanah kembali kering. Demikian pula, memberikan bantuan hanya membuat masyarakat bertambah tertangung dan membuat masyarakat menjadi sangat konsumtif. Sangat sedikit sekali pembangunan yang berhasil mengentaskan kemiskinan. Sebagaimana data menunjukkan bahwa dua provinsi Papua dan Papua Barat adalah provinsi termiskin di Indonesia. Kemiskinan di Papua mencapai 27,53%, sedangkan di Papua Barat 22,17%. Presentasi ini lebih tinggi dari rata-rata kemiskinan nasional 9,41%.³

Di berbagai daerah Waigeo hingga Kepulauan Ayau, banyak ditemui bangunan kantor desa, balai kesehatan, hingga bangunan desalinisasi air yang tidak lagi berfungsi. Meski demikian saya tidak mengatakan bahwa dana bantuan ini demikian mubazir karena digunakan sekali pakai untuk pembangunan fisik. Melainkan, masyarakat juga mulai mengalokasikan dana pada pembangunan manusia, khususnya pendidikan. Salah satu tetua adat di Dorekhar, Kepulauan Ayau mengapresiasi dana kampung yang dialokasikan khususnya untuk pendidikan. Dana tersebut sebesar 15 juta rupiah yang nantinya dibagi dalam tiga tahap setahun. Itupun sisanya setelah pembangunan jalan dan rumah. Dana bantuan ini berikan kepada 20 siswa yang saat ini belajar di Sorong.

Pembangunan, persis memberikan Panadol kepada orang yang terkena penyakit kanker. Gejala sakit panasnya dapat diatasi, namun hanya sementara dan tidak menyembuhkan penyakit

² Sumber Jurnal HAM, Vol.12 Tahun 2016. Diterbitkan oleh Komisi Nasional Hak Asasi Manusia.

³ Periksa [16](https://www.cnbcindonesia.com/news/20190715164211-4-85070/miris-tingkat-kemiskinan-di-6-provinsi-ini-meningkat. Diunduh pada tanggal 24 September 2019.</p></div><div data-bbox=)

sesungguhnya. Namun dalam tulisan ini saya juga tidak mengatakan bahwa pembangunan di Papua gagal, melainkan aparatus pemerintahan terus melakukan eksperimen dengan cara menerka-nerka sistem apa yang terbaik sehingga mampu mencapai titik tertinggi keterlibatan masyarakat. Tulisan ini menunjukkan betapa para aparatus pemerintah biasa di tingkatan bawah, dan tidak memegang struktur jabatan penting, mempunyai frustasi dan stereotipe yang dalam terhadap kehidupan sehari-hari yang dijalankan oleh masyarakat lokal Papua.

2. Pembangunan, Siapa yang Diuntungkan?

Di bagian bab ini, saya berpendapat bahwa mereka yang diuntungkan dalam pembangunan adalah elit lokal, ketua adat dan struktur administratif lokal. Sedangkan mereka yang diuntungkan oleh pertumbuhan ekonomi dan bantuan adalah orang luar dengan keahlian yang datang ke Papua. Saya akan memberikan contoh pertamanya. Selain memberikan bantuan, pemerintah pusat memberikan sertifikasi tanah adat kepada Lembaga Adat yang kemudian dilegalkan oleh badan Pertanahan untuk mendapatkan "Surat Pelepasan Tanah Adat". Lembaga Adat Malamoi adalah salah satu yang melakukan proses tersebut. Di Sorong, ketua Lembaga Adat Bapa Freddy mengatakan bahwa pengakuan hukum adat dan properti tanah sangat penting bagi masyarakat Papua bukan hanya karena mendukung mata pencaharian namun juga berkaitan dengan martabat. Selama ini, akunya, orang Papua digerogoti oleh datangnya pekerja dari luar dan hanya menjadi penonton dalam pembangunan. Karena merasa diuntungkan dalam kucuran dana, tidak heran jika Bapa Freddy berbeda pandangan dengan anak-anak muda yang meminta referendum dan merdeka. Ia mengatakan "*pada dasarnya, permintaan kemerdekaan Papua, itu datang dari anak muda dan kelas bawah terpinggirkan. Mereka tidak tahu apa dan bagaimana Papua setelah 50 tahun merdeka*". Pandangan Bapa Freddy ini tentu berbanding terbalik dengan beberapa informan anak muda yang saya temui di Sorong. Mereka adalah anak-anak muda kosmopolitan yang pernah bersekolah di luar Papua. Anak muda ini membayangkan perjuangan kemanusiaan lepas dari bayang-bayang penjajahan, feudalisme dan intrik sektarian berbasis agama. Bagi anak-anak muda yang kritis ini, pembangunan yang telah dilakukan oleh Jokowi di Papua adalah "*kurang memanusiakan manusia, karena hanya berfokus pada pembangunan fisik. Pemerintah sangat berjalan tidak efektif dan korup*".

Kembali ke Ayau, di Pulau Reni kepala kampung lebih sering ke Sorong daripada tinggal di pulauanya. Yang lebih buruk, kepala camat di Pulau Abidon telah meninggalkan pulau tersebut selama satu tahun dan tinggal di Waisai. Ia beranggapan lebih efektif memerintah langsung dari pusat. Sementara itu, warga hidup dengan caranya sendiri tanpa ada pemerintahan. Jikapun hendak nanti berkaitan dengan kebutuhan administratif di kantor kabupaten, mereka tinggal datang menemui camat Abidon yang telah menetap di Waisai. Ini adalah salah satu alasan camat untuk tetap tinggal di Waisai karena untuk lebih memudahkan proses administrasi yang berkenaan dengan pemerintah kabupaten, jauh lebih cepat daripada harus tinggal di Abidon. Sementara jarak antara Abidon ke Waisai adalah satu malam dengan kapal nusantara atau delapan jam dengan menggunakan perahu motor berkekuatan 40 PK. Namun kepala camat pada dasarnya melupakan isu-isu yang berkenaan di luar administrasi dan membutuhkan penanganan langsung, seperti sanitasi air, desalinisasi air, wabah tikus yang melanda, dan penanganan pendidikan, kesehatan dan pangan.

Dana kampung yang langsung menjadi prioritas kepala kampung juga tidak lepas dari kepentingan kekeluargaan berbasis politik. Kepala kampung dapat saja mengubah skema bantuan terhadap beberapa kepala keluarga tergantung situasi politik dan relasi antar tetangga yang sangat naik turun. Implikasinya, alokasi pembangunan rumah yang pada awalnya ditujukan kepada A dapat berubah ke B seiring waktu berjalan. Pada bulan Desember 2018, Bamuskam atau badan musyarah kampung Dorekhar, salah satu pulau terpadat di Ayau menyebutkan telah ada tujuh rumah yang mengalami dislokasi pembangunan ke nama orang lain. Penyebabnya adalah karena perselisihan menyangkut pemilihan bupati sebelumnya, di mana tujuh orang tersebut ditenggarai mendukung calon bupati yang berbeda dengan pilihan kepala kampung. Perselisihan ini menurun hingga ke persoalan bantuan pasca pemilihan. Kecenderungan seperti

ini bukan hanya terjadi di Kawasan pantai. Dalam riset saya sepanjang bulan Juli 2019 di Kabupaten Maybrat, hal serupa terjadi. Bantuan dana pertanian dari kantor dinas pertanian hanya diberikan kepada kelompok tani yang bermarga sama dan mempunyai pilihan politik sejalan dalam memilih Bupati terbaru, Bernard Sagrim.

Bamuskam Ayau mengingat bahwa ketika PNPM (Program Nasional Pemberdayaan Mandiri) di jaman Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (2009-2014), Dorekhar mendapatkan dana 50 juta rupiah, selanjutnya 66 juta rupiah. Dana kecil tersebut digunakan dengan penuh gotong royong dan transparan. Mereka mengubah atap sagu rumah dengan seng dan membangun fisik rumah lainnya. Namun saat ini, ujarnya masyarakat Dorekhar mendapatkan kucuran 1,1 miliar rupiah. Namun kini, 2018, dengan jumlah kepala keluarga 200 orang, masyarakat mendapatkan bantuan 1,1 miliar rupiah. *"Uang banyak justru bikin kita banyak bertengkar,"* keluhnya gusar. Melimpahnya uang memicu naiknya harga semen di pasaran. *"Untuk semen Tonasa satu sak saja 130 ribu rupiah. Ketika uang dana kampung melimpah, aparat kampung justru sering mondar mandir ke Waisai. Pak kepala kampung dan sekretarisnya benar-benar urus, tapi kenapa yang lain banyak yang ikut, itu bikin banyak masyarakat tidak paham".* Keluh Bamuskam.

Selain menguntungkan para elit kampung, pembangunan dan pertumbuhan ekonomi menguntungkan mereka yang datang dari luar. Alokasi Dana Desa mayoritas digunakan untuk bangunan perumahan. Banjirnya bantuan dana desa dan otonomi khusus telah menarik datangnya berbagai tenaga kerja membangun rumah. Mereka yang mengerjakan rumah bantuan dari dana desa bukan dari orang asli Papua melainkan dari Jawa, Maluku dan Sulawesi Selatan. Di Pulau Ayau, ujung utara Kabupaten Raja Ampat, satu tenaga tukang dibayar 150 ribu rupiah. Upah ini 50 ribu lebih tinggi jika ia bekerja sebagai tukang di Pulau Jawa. Ketika saya tiba di Abidon, salah satu pulau di kawasan kepulauan Ayau, terdapat sekitar 13 pekerja yang datang dari Geser, Seram Timur, Maluku. Sedangkan di Pulau Reni, 20 pekerja didatangkan dari Jawa dan Makassar.

Dana kampung diberikan melalui perencanaan yang disebut RPJM (Rencana Pembangunan Jangka Menengah Kampung). Namun dana ini tidak digunakan untuk meningkatkan keahlian masyarakat, misalkan untuk membangun bahan bangunan. Para tukang juga memberikan keterangan bahwa dana-dana kampung tersebut, digunakan oleh para kepala kampung membangun rumah dengan memprioritaskan marga mereka terdahulu. Di ranah lokal, tidak ada pihak ketiga yang mengevaluasi program. Pembangunan rumah memang diperuntukkan kepada orang Papua, namun orang Papua tidak diberi keahlian untuk menjadi tukang dan tenaga kerja untuk membangun rumah yang akan mereka tempati. Di Ayau saya bertemu dengan seorang kontraktor Papua. Fakdawer, adalah kontraktor asli Papua. Dia mempunyai perusahaan kontraktor sendiri. Menurutnya jika lelang kontraktor masih di bawah 500 juta rupiah, maka harus orang Papua asli yang menanganinya. Namun jika kontrak sudah di atas 500 juta, maka kontraktor luar dari Jawa dan Sulawesi boleh ikut berkompetisi. Karena itu, tidak heran jika kontraktor luar yang menang, mampu mendatangkan puluhan karwayan dari daerah asal mereka sendiri.

3. Melihat dari Kacamata Pemerintah

Di kepulauan Ayau, pemerintah memberikan bantuan bukan dengan pendampingan berkelanjutan melainkan dengan sistem satu kali "drop". Bantuan ini persis narasi *cargo cult* yang dijatuhkan dari langit kepada orang Papua sepanjang abad 19 dan 20 (Lindstrom, 1993). Di pulau Abidon misalnya yang tidak memiliki sumber air. Pemerintah memberikan bantuan mesin desalinisasi air canggih, namun mesin tersebut mati dan tidak ada perbaikan sama sekali. Bantuan fisik yang tidak berkelanjutan menunjukkan pemerintah gagal memahami relasi mereka dengan orang Papua, karena selama ini relasi tersebut diwakili dengan bantuan-bantuan teknologi dan barang-barang yang diyakini disukai oleh orang Papua, seperti beras dan mi instan. Yang membuat pemerintah jengkel dan semakin tidak mengerti adalah, orang Papua diangga mempunyai "*mentalitas cargo cult*" yakni sekali diberi, maka ia akan terus harus diberi. Di

Kawasan Maybrat, daerah pertanian berpindah yang saya kunjungi mengalami permasalahan yang sama. Peladang meminta pemerintah tetap bertanggung jawab terhadap mesin-mesin penggiling padi yang telah diberikan oleh mereka. Ketika ada bagian suku cadang yang rusak, pemerintah dianggap bertanggung jawab untuk memperbaikinya.

Di Kabupaten Sorong dan Maybrat, saya berbincang dengan sebelas petugas lapangan di masing-masing kantor yang berbeda, yakni Dinas Pertanian dan Dinas Ketahanan Pangan di Kabupaten Sorong dan Kabupaten Maybrat. Saya melakukan wawancara dengan ketua dinas, wakil, hingga PPL (Petugas Penyuluhan Lapangan) pertanian yang paham permasalahan di lapangan pertanian, namun tidak berupaya memecahkan masalah. Pemerintah lokal lebih sibuk mengurus administrasi yang berkaitan dengan pelayanan ke atas daripada turun ke lapangan. Jikapun terdapat bantuan, petani atau wargalah yang datang ke kantor dan menerima uang ataupun bibit pertanian. Karena mereka tidak paham nilai lokal masyarakat, maka Mitos "Papua malas" demikian kuat tertanam dalam pandangan pemerintah.

Para petugas penyuluhan lapangan juga mempunyai jarak pengetahuan terhadap masyarakat lokal. Dalam pandangan mereka, orang Papua hanya mau bekerja jika telah diberikan contoh dari mereka yang telah sukses. Khususnya di bidang pertanian, petani transmigran menjadi contoh sukses, namun sangat sedikit petani Papua yang mau bekerja di ranah pertanian hortikultura. Sistem pertanian ini membutuhkan kedisiplinan dalam memupuk, mengenyahkan rumput liar, dan menyirami tanaman pagi sore. Tentu saja budaya yang berbeda dengan orang Papua yang berkebun yang membutuhkan jumlah jam kerja kurang dari sistem pertanian sawah dan hortikultura. Salah seorang petinggi dinas pertanian, Bapak Jonda, berpendapat bahwa pertanian yang sukses perlu melibatkan tentara. Kesuksesan tersebut terbukti di beberapa Kawasan baru dibuka untuk lahan pertanian. "*Perlu ada aparat yang kerja dengan warga dan aparat itu tinggal bersama dengan masyarakat,*" Ujar Bapa Jonda. Ia memandang bahwa petani perlu disiplin karena mereka hanya bekerja secara musiman dan hanya bekerja ketika PPL datang. "*Bantuan pertanian yang diberikan harus disertai dengan insentif pembayaran baru orang lokal mau bekerja*". Menurutnya, tradisi bantuan ini merupakan warisan buruk. Petani-petani transmigran generasi pertama di tahun 1978-1980 yang pertama kali memberi contoh kepada orang asli Papua. Mereka mendapatkan bantuan insentif uang kontan selain mendapatkan peralatan, pupuk dan benih. Sejak itu, petani Papua juga melihat bahwa jika ada bantuan dan mempekerjakan mereka, maka perlu ada "upah tenaga kerja". Bantuan benih yang diberikan juga tidak dirawat "baik-baik" dalam bentuk membuat bedeng secara rapi melainkan dihambur demikian saja. Bapa Jonda tentu saja membayangkan bahwa sistem pertanian yang ideal adalah menetap seperti yang dilakukan oleh para petani transmigran. Dan cara untuk melakukan itu adalah dengan pendisiplinan maskulin ala tentara.

Di mata para petugas kantor, petani yang sukses adalah mereka yang telah mengadopsi sistem pertanian hortikultura dan yang menjalankan sistem pertanian menetap. Alasannya, tentu saja ia bukan saja mampu meningkatkan produksi, namun tanaman ini "visible" untuk diukur produksinya (Scott, 2011). Petani lokal Papua yang telah mengikuti sistem transmigrasi dilihat sebagai yang sukses. Sebaliknya, mereka yang masih menerapkan pola berpindah adalah peladang terisolasi. Meskipun demikian, pandangan ini seluruhnya mitos. Para peladang Papua cukup terbuka dan responsif terhadap pasar. Mereka bukan masyarakat yang terisolir. Hal ini terlihat dari cara mereka meragamkan tanaman dari subsisten hingga hortikultura yang dianggap paling laku di pasaran. Cara yang dilakukan oleh petani Papua ini adalah dengan mencampurkan tanaman subsisten dengan tanaman komersial dalam satu ladang. Mereka menanam tanaman subsisten, buah-buahan liar seperti durian, rambutan, manggis, pisang. Pada saat yang lain, mereka juga menanam tanaman kacang tanah, tomat, terong, kacang tanah dan semangka. Petani telah mempunyai hubungan dagang yang berjalan lama dengan para penadah di kota dan para petani menetap, dan sebagai gantinya mereka mendapatkan pertukaran seperti uang kontan, garam, beras, tembakau, bahan-bahan perumahan, serta kain Timor untuk membayar biaya pernikahan bagi laki-laki.

Pandangan satu dimensi dari para petugas kantor pertanian seringkali merendahkan dan penuh dengan stereotipe terhadap peladang berpindah Papua. Nuansa ini terasa sekali jika berbincang dengan petugas di Kabupaten Sorong karena para pegawainya adalah orang lahir atau besar di Papua namun bukan orang Papua beras Melanesia. Berbeda halnya dengan petugas pertanian di Kabupaten Maybrat, ketika mereka mengatakan sistem pertanian yang tidak maju, mereka seperti melakukan perendahan terhadap diri sendiri (*self-depreciating*) karena selain sebagai petugas pertanian, pegawai-pegawai Papua asli beras Melanesia ini juga bekerja sebagai peladang selain sebagai pegawai negara. Posisi orang Asli Papua sebagai administrator pemerintahan ini berada dalam apa yang disebut Visser (2013) sebagai *insiders out* atau *outsiders in*. Mereka berposisi sebagai agen yang melakukan intervensi pembangunan, namun juga mempunyai pengetahuan intim sekaligus mempraktikkan sistem pertanian tradisional, memiliki lahan adat, mempraktikkan pernikahan tradisional, jurisdiksi dan kekerabatan.

Salah seorang petugas PPL, Bapak Wondo yang sudah bekerja dua belas tahun mengeluhkan ketika tanaman hortikultura diperkenalkan kepada petani lokal Papua. Mereka mengatakan “*perawatannya mirip bayi*”. Tanaman hortikultura tidak bisa ditinggal dalam hitungan lebih dari dua hari, jika tidak ia mati. Sedangkan petani seringkali berurusan dengan urusan-urusan sosial seperti pembayaran denda, upacara adat perkawinan hingga kematian yang memerlukan urusan lebih dari satu hari. Bapak Wondo sampai berkesimpulan bahwa permasalahan pembangunan di Papua bukanlah soal teknis, melainkan mentalitas. Petugas pertanian seringkali menyebut permasalahan pembangunan ada pada mental orang Papua, misalnya seperti “*kurangnya disiplin, kurangnya motivasi, dan sulitnya mengubah pola pikir, dari pada persoalan teknis, seperti akses kredit, akses pupuk dan benih dan pengelolaan lahan*”. Para petugas lapangan ini tidak bekerja kemarin sore. Mereka adalah orang yang besar di Papua, meski bukan orang Papua Asli, dan bekerja di dinas pertanian sudah lebih dari sepuluh tahun. Namun demikian, pandangan mereka tetap melihat bahwa para petani asli Papua yang dianggap “sukses dan baik” adalah mereka yang menyerupai petani transmigran, yakni menetap, menggunakan pupuk dan herbisida, disiplin dengan memutar uang dalam koperasi. Namun demikian contoh tersebut hanya ada sedikit dan dapat dihitung dengan jari.

Dalam kacamata petugas administratif di kantor, kepentingan pembangunan adalah mengurus administrasi publik dengan dokumen, anggaran, surat menyurat administratif, dibanding turun ke lapangan melihat kondisi pertanian dan nelayan yang sesungguhnya. Kesimpulan ini saya dapatkan setelah melakukan wawancara di empat kantor berbeda, yakni dua kantor di Kabupaten Raja Ampat, satu kantor di Kabupaten Sorong dan satu kantor di Kabupaten Maybrat. Petugas birokrasi lebih mementingkan mengisi kisi-kisi modeling yang telah dibuatkan dari pusat daripada melihat realitas di bawah. Misalnya, persoalan kemiskinan, yang dilihat adalah model dan definisi yang telah ditetapkan daripada melihat realitas masyarakat yang lebih rumit dari itu. Masyarakat Papua dianggap miskin karena mereka tidak memproduksi komoditas lebih dari yang mereka inginkan dengan skala besar, baik itu pertanian maupun nelayan. Namun itu tidak berarti mereka tidak mempunyai sekuritas sosial dalam bentuk solidaritas organik dan lahan perladangan yang melimpah untuk berpindah-pindah. Solidaritas organik ini menjadi salah satu sekuritas sosial. Meski orang Papua dikategorikan masyarakat miskin menurut pandangan BPS (Badan Pusat Statistik), namun dalam perkawinan mereka mampu menghabiskan hingga 200-300 juta rupiah. Hal ini tentu saja tidak dipahami oleh pemerintah. Lantas apa yang meleset dari definisi Papua “miskin” ini?

4. Abai Memaknai Nilai

“Nilai” adalah makna paling abstrak jika ditanyakan pada aparatus pemerintah. Secara definitif, nilai adalah hal yang dihasratinya manusia, dan dapat mewujud dalam tiga hal. Pertama material dan barang. Kedua, imaterial seperti kebahagiaan, rasa hormat, martabat, harga diri, dan relasi sosial yang harmonis (Graeber, 2001). Jika ditranslasikan pada hal lain, maka nilai terbagi antara distribusi ekonomi dan penjagaan terhadap martabat manusia. Nilai adalah suatu yang sulit diukur sedangkan yang pembangunan pemerintah adalah harus mempunyai ukuran dan

hasil yang jelas. Bagian ini menjelaskan bahwa frustasi atau ketidakpahaman pemerintah terhadap masyarakat lokal Papua adalah karena selipnya pemerintah dalam memaknai nilai masyarakat. Pemerintah melakukan intervensi melalui sudut pandangnya namun bukan dari sudut pandang nilai masyarakat lokal yang hendak diubah. Akibatnya, cetakan pembangunan yang dihasilkan tentu berbeda. Pemerintah punya niat baik, namun seringkali dijalankan dengan buruk.

Ketika berbincang dengan masyarakat di arus bawah tentang dana otonomi khusus, DAK, DAU, dan dana kampung yang digelontorkan ke masyarakat Papua, saya mendapat bahwa hampir semua uang tersebut menguap dengan cepat karena alokasi dana digunakan sekali pakai, namun terlihat, seperti rumah, jalan, jembatan, sekolah dan membangun rumah adat. Pemerintah pusat bertujuan, salah satu tujuan akhir dana kampung misalnya adalah menciptakan Bumdes, Badan Usaha Milik Desa. Inipun nyaris nihil. Permasalahan terpenting jarak perbedaan pandangan antara pemerintah dan warga Papua adalah pada nilai (*value*). Upaya pembangunan Bumdes kandas mengingat masyarakat mementingkan keutamaan kebutuhan marga, agama, dan kebutuhan komunal tatkala uang telah di tangan kepala kampung. Dibanding memutarnya sebagai modal kegiatan, alokasi uang digunakan untuk membayar denda, membeli peralatan uang masuk dalam pernikahan (*bridewealth*), dan terakhir pendidikan anak.

Bantuan aset produksi mempunyai tujuan mengubah mentalitas masyarakat untuk tidak saja bekerja secara subsisten, namun juga lebih terintegrasi ke pertukaran-pertukaran komersial. Bantuan pada dasarnya berupa lampu jalan, lampu rumah, mesin perahu, keramba, jaring ikan. Namun ketika pemerintah mengharapkan bantuan dapat diputar dalam organisasi berbentuk koperasi, ia mulai tidak jalan dengan baik. Pemerintah berharap bahwa dengan bantuan, para nelayan di Ayau dapat menghidupkan koperasi. Namun koperasi tidak berjalan dengan baik. Nelayan tidak mau menjual ikan mereka ke koperasi melainkan ke penadah dari Buton atau disetor ke pedagang Cina Papua, Ahong yang datang seminggu sekali menyisir Ayau. Kegagalan pemerintah dalam bantuannya adalah pada hasil akhir. Setiap orang Papua, pada akhirnya harus menjadi wirausahawan. Mereka harus disiplin dalam mengelola keuangan, dan harus tahu mana alokasi uang untuk diri dan keluarganya, dan mana uang yang patut dialokasikan ke bank, bayar hutang atau diputar di koperasi. Tentu saja harapan pemerintah tidak berjalan dengan baik. Nilai yang ditekankan oleh orang Papua adalah pada solidaritas personal yang itu difasilitasi dengan baik oleh agama dan adat.

Setiap bulan Desember, daerah pesisir Papua menyiapkan dan merayakan natal selama satu bulan. Di saat yang sama, dana kampung termin ketiga turun di bulan Desember. Kepala kampung kebingungan mengalokasikan dana yang seharusnya digunakan untuk alokasi infrastruktur dengan dana keagamaan. Karena jatuh tepat pada bulan Desember, dana termin ketiga digunakan untuk acara marga tertentu dalam menjadi host/tuan rumah persiapan kebaktian yang diadakan seminggu sekali dan tambahan acara lainnya meliputi kebaktian Persatuan anak Remaja (PAR), Persatuan Pemuda (PM), Persatuan Wanita (PW) dan Persatuan Kaum Bapak (PKB). Sebagai Lembaga agama, gereja mempunyai peranan sentral dalam mengurusi aktivitas keagamaan dan sosial ekonomi masyarakat. Dalam praktik ekonomi, masyarakat mencampurkan aktivitas agama dan ekonomi dalam rantai proses yang tak terpisah. Nelayan di Kepulauan Ayau memberikan derma kepada gereja untuk mengumumkan kelapa masyarakat yang hendak dipanen. Sedangkan di Kabupaten Maybrat, masyarakat memberikan uang masuk ke gereja untuk mengumumkan hasil panen khususnya kacang tanah yang akan dipanen. Tujuan dari gereja adalah mengumpulkan dan mengajak jemaat membantu petani yang sedang panen tersebut. Gereja dalam hal ini berfungsi sebagai penggerak tenaga kerja. Sistem perekutan kerja tentu berbeda dengan petani transmigrasi yang langsung merekrut tenaga kerja secara langsung dan tidak melibatkan gereja. Dalam pandangan pemerintah, praktik ekonomi yang dilakukan masyarakat lokal Papua tentu tidak efektif. Praktik ekonomi harus terpisah dari Lembaga agama dan kepentingan sosial kekerabatan.

Penutup

Tujuan akhir pembangunan adalah mengubah solidaritas organis masyarakat Papua menjadi solidaritas mekanik. Solidaritas ini tampak pada koperasi dan Bumdes (Badan Usaha Milik Desa) misalnya. Harapan dari pemerintah, alokasi keuntungan dari bantuan yang digunakan dalam bertani dan nelayan bukan diputar untuk membiayai ongkos sosial melainkan untuk organisasi koperasi atau modal produktif lainnya, seperti membeli alat dan menambah jumlah karyawan. Dengan demikian, harapannya adalah melahirkan insan wirausaha atau entrepreneur. Dalam tradisi bisnis, wirausaha mengisyaratkan persaingan antar individu. Semangat ini tentu berlawanan dengan kondisi masyarakat Papua yang menempatkan solidaritas organik tinggi sebagai nilai tertinggi. Bendahara koperasi adalah posisi yang paling sering menjadi ancaman dari saudara. Uang di kas koperasi tani seringkali panas dan tidak bertahan lama karena alokasinya berbelok untuk kepentingan keluarga. Meski nantinya dikembalikan, alokasi sosial tersebut menghambat kelancaran modal koperasi.

Revisi pembangunan yang berkelanjutan pada akhirnya menyadarkan aparatus pemerintah. Mereka pada awalnya melihat pembangunan di Papua adalah persoalan teknis. Aparatus pemerintah menemukan menyadari bahwa soalnya ada di mentalitas. Namun ketika persoalan mentalitas ini diungkap, semakin terbuka pula bahwa petugas mempunyai pandangan penuh dengan stereotipe dan mendudukkan dirinya sebagai patronase terhadap orang asli Papua. Terdapat keberjarakkan yang kuat antara petugas pemerintah dengan petani asli Papua. Stereotipe dan pandangan rendah ini nampak ditujukan kepada peladang berpindah, tidak menetap dan tidak meningkatkan produksi melalui pupuk dan pestisida. Keberjakan ini yang menimbulkan semacam tebak-tebakan atau *child guess* dari aparatus pertanian yang menempatkan dirinya sebagai patron atau orang tua terhadap orang lokal Papua yang dipandang anak kecil yang sulit diprediksi maunya dan susah diperintah.

Di mata pemerintah dan para elit kampung yang telah diuntungkan dari aliran dana desa mereka melihat orang Papua telah “dimerdekakan” dengan dana Otsus dan dana lainnya. Pemerintah ingin menempatkan dirinya sebagai patron terhadap orang Papua. Gejala ini saya sebut sebagai *“Messianistic Symptom”* yakni gejala ingin menyelamatkan orang Papua yang jika tidak ditolong maka mereka akan berada di ambang kehancuran. Padahal, justru karena pertolongan pemerintah, orang Papua seringkali berada dalam kehancuran. Misalnya, efek dari dana kampung justru menguntungkan orang luar karena terbukti pekerja dari luar yang berkeahlian berdatangan. Implikasi lainnya adalah munculnya ketimpangan di kampung di mana aliran dana berputar pada keluarga kepala kampung. Tidak heran jika kemudian, beberapa aktivis Papua yang saya temui di kota Sorong melihat otonomi khusus atau pembangunan adalah kelanjutan kontrak yang diteruskan setelah Pepera tahun 1963.

Daftar Pustaka

- Escobar, Arturo. 2012. *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ferguson, James. 1994. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Univ Of Minnesota Press.
- Freeman, J. Derek. 1955. *Iban Agriculture. A Report on the Shifting Cultivation of Hill Rice by the Iban Sarawak*. London. HMSO.
- Graeber, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: the False Coin of Our Own Dreams*. Palgrave. Macmillan.
- Leach, E.R. 1970. *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Structure*. London. Ahtlone Press.
- Li, Tania. 2007. *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Duke Backfile. Durham: Duke University Press.

- Lindstrom, Lamont.1993. *Cargo Cult: Strange Stories of desire from Melanesia and beyond.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Scott, James C. 2011. *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven, Conn: Yale University Press.
- Visser, Leontine. 2013. *Governing New Guinea: an Oral History of Papuan Administrators, 1950-1990.* Leiden: BRILL

Di antara Timur-Barat:
Refleksi Antropologi Ulang-alik dari Kei ke Sumba
PM Laksono



Pendahuluan

Hanya setahun setelah Indonesia memproklamirkan kemerdekaannya, Henricus Geurtjens¹ (1875-1957), seorang misionaris dan etnografer yang 30an tahun tinggal di Kepulauan Kei, Fordata dan Papua bagian Selatan, menerbitkan buku berjudul *Oost is Oost en West is West: Psychologische en Andere Tegenstellingen Toegelicht met Voorbeelden uit Eigen Ervaring* (1946). Dengan contoh-contoh dari pengalaman hidupnya, ia menuturkan perbedaan psikologis dan perbedaan lain antara Timur (Indonesia) dan Barat (Eropa) itu meskipun nyata, tetapi saja cukup banyak persamaan yang memungkinkan mereka saling mendekat dan saling memahami (1946: 13).² Ia juga menunjukkan anggapan bahwa atribut mentalitas Timur itu klenik dan Barat itu rasional bisa saja tertukar, ada kesamaan insani yang mendalam di antara keduanya.³ Misalnya terkait dengan soal kerekatan orang Timur pada tradisi masyarakatnya, ia mendapati bahwa orang timur itu bukanlah seseorang tanpa "kepribadian" yang memungkinkannya tumbuh mandiri. Mereka seakan-akan saja taat mati pada narasi mistik aturan-aturan tradisi leluhurnya, membangun rumah dan perahu, berburu dan menangkap ikan turun temurun seperti nenek moyangnya. Namun ternyata, karena tekanan dari luar, perjumpaan dengan orang asing dan karena perubahan lingkungan hidupnya, mereka juga dapat bergerak rasional menyimpang dari tradisinya (1946: 37-38).

Pembacaan atas persilangan atribut pembeda dan proses-proses transformasi sosial itu menjadi tema utama studi PM Laksono (2002), yaitu bagaimana orang-orang di Kepulauan Kei memelihara batas-batas sosial hingga berproses menemukan landasan (solidaritas) sosial bersama. Salah satu temuannya menyatakan ada hubungan antara pertumbuhan negara modern dan parokialisme yang menajam.⁴ Ia mengambil posisi secara reflektif melihat dirinya sendiri, sebagai antropolog dari Jawa, ada di dalam praktek (pertukaran pemberian) hidup sehari-hari antar segmen-semen sosial di Kei. Diri (peneliti) dan lian (orang Kei) tidak terpisah abadi tetapi dapat berpengalaman saling tukar posisi menjadi Indonesia dan menjadi manusia biasa. Ini kira-kira mirip pengalaman Geurtjens hidup di persilangan mental Timur dan Barat di atas. Ini juga sedikit mirip dengan advokasi Valerio Valeri (2013: 262 dan 283) dari pandangan humanistik dari karya-karya Marcel Mauss yang mengatakan:

"'other' civilizations are other men that are living here and now on this earth, with us: they are not 'primitive societies,' they do not belong to our past, but to our present, and to the

¹ Henricus Geurtjens, seorang anak koster penjaga gereja yang kemudian menjadi imam misionari Hati Kudus. Ia tugas di Kei 1903-1916; di Fordata 1916-1920; dan di Papua 1921-1932; dan kembali ke Tilbug, Belanda tahun 1932 menjadi konservator pada museum antropologi misi. Karya publikasinya banyak, termasuk tentang adat istiadat, cerita rakyat, pelajaran bahasa dan kamus Kei, Marind dan Tanimbar.

[https://deurnewiki.nl/wiki/index.php?title=Henricus_Geurtjens_\(1875-1957\)](https://deurnewiki.nl/wiki/index.php?title=Henricus_Geurtjens_(1875-1957))

² Sambil mengingatkan bahwa Belanda dan negeri Hindia Belanda Timur itu sangat jauh, Geurtjens (1946: idem.) juga mengacu pada bait pembuka balada karya Rudyard Kipling: *Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet, Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat; But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, When two strong men stand face to face, tho' they come from the ends of the earth!* (Timur adalah Timur, dan Barat adalah Barat, dan keduanya tidak akan pernah bertemu, hingga Bumi dan Langit hadir di hadapan Kursi Pengadilan Ilahi; Tetapi di sana tidak ada lagi Timur maupun Barat, Batas, tidak juga Keturunan, tidak juga Kelahiran, Ketika dua orang kuat berhadap-hadapan, meskipun mereka datang dari ujung-ujung dunia!)

³ *Oost is Oost en West is West* by H. GEURTJENS Review by: G. H. Aequatoria, 10e Anne, No. 3 (1947), pp. 119-120 Published by: Honor VinckStable URL: <http://www.jstor.org/stable/25837853> Accessed: 14/06/2014 08:52Your use of the JSTOR

⁴ Proses ini belum berakhiran, disertasi Todd Ryan Hooe (2012) memastikan artikulasi-artikulasi adat oleh elit justru berkontribusi bagi rigidisasi atau penajaman hierarchy di kepulaauan Kei, jadi juga penajaman batas sosial antar segmen.

common future of humanity that is on the road of rediscovering itself in all its parts."

Dengan posisi yang reflektif seperti itu, masalah pembangunan atau transformasi sosial terencana di Indonesia Timur akan kita bahas dan rasakan bersama, bagaikan orang biasa mengatasi dikotomi Timur dan Barat. Dari posisi ini, kita akan bersama-sama membaca gerak dan menaksir arah pembangunan Indonesia timur mulai dari pembacaan ulang strukturalisme tema-tema antropologi penelitian dan advokasi pembangunan yang pernah saya jalani.

Antropologi di Maluku dan Nusa Tenggara Timur

Tulisan-tulisan Geurtjens tentang kepulauan Kei dan P. Drabbe tentang adat istiadat perkawinan, kematian, penguburan dan roh di Tanimbar menjadi rujukan utama disertasi FAE van Wouden untuk merekonstruksikan tipe-tipe struktur sosial kuna (asli) di Indonesia Timur Raya. Ia membayangkan bahwa aktivitas klen sebagai kelompok sosial dan alam semesta itu diorganisasi secara sama. Peristiwa kosmik dan peristiwa manusiawi berkaitan dan serupa sifatnya. Keduanya bersumbu pada adat perkawinan antar klen atau konubium, yang melalui perantaraan mitos dan ritus menjadi saling bertautan dalam struktur sosial membentuk kebudayaan (Van Wouden, 1935: 2). Ia memodelkan, bahwa dengan perjodohan ekslusif seorang ego dengan anak perempuan saudara laki-laki ibu (MBD), maka pola konubium akan terulang kembali pada generasi sebanyak klen (N) yang ada ditambah satu (idem.:88). Secara komparatif, Van Wouden merangkum kawasan luas di belahan Timur Indonesia itu dalam satu lapangan studi antropologi.

Metodologi ini sesuai kerangka strukturalisme dalam antropologi versi Belanda yang dimotori JPB de Josseline de Jong. Informasi sekunder dari Sumba di ujung Barat NTT, Buru dan Seram di Utara, hingga kepulauan Kei di Timur diramu dalam satu tarikan analisis struktural. Kebinekaan masyarakat di kawasan itu dipandang berkorespondensi karena memiliki kesamaan pengalaman historis kontak dengan kuasa kolonial Eropa, memiliki praktek-praktek sistem konubium⁵ asimetrik dalam mengatur hubungan antar klen agar tidak timbal balik, dan memiliki perbedaan-perbedaan internal antara etnik yang layak diperbandingkan. Oleh karena itu untuk kepentingan pencapaian maksimal tingkat objektivitas universal teoretik, korespondensi antar etnografi dari masing-masing etnik harus menjadi syarat sentral.

Apa boleh buat, informasi etnografi detil dan sebanding dari kelompok-kelompok etnik dari kawasan Timur saat itu masih langka. Kalau pun ada, bentuknya adalah laporan-laporan pamong praja dan misionaris serta para penjelajah, yang masih seperti serpihan-serpihan sketsa eksotik, berisi permukaan kurang detil dan kurang koherensi. Sejak itu diskusi-diskusi strukturalisme dalam seminar-seminar dan kelas-kelas antropologi memuncak hingga tahun 1970an. Bagaimana pun harus diakui, bahwa tradisi akademik strukturalisme rintisan Van Wouden itu provokatif hingga banyak antropolog generasi selanjutnya menaruh perhatian ke Indonesia Timur.

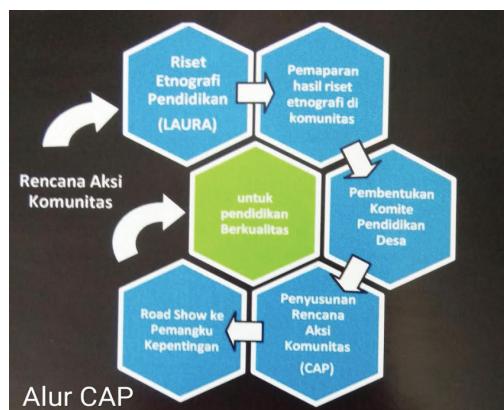
Kita beruntung ada Patricia Horvatich (1993) yang membuat bibliografi dari teks-teks berbahasa Inggris mengenai sejarah, masyarakat dan kebudayaan Maluku. Memang belum semua informasi mengenai Maluku ada di sana, tetapi dari judul-judulnya saja, kita akan dapat menemukan begitu banyak perubahan dan variasi, dari tema maupun pendekatan para antropolog terhadap masyarakat dan budaya hampir di seluruh Kepulauan Maluku. Studi Maluku telah menjadi sangat subur, tentu saja telah mengubah sudut pandang para antropolog. Banyak sekali isu sudah diamati para antropolog, mulai dari ekologi, gender, politik, kekerabatan, ritus dan ritual, agama, model-model kognitif, bahkan soal ketahanan pangan pun sudah dilihat. Horvatich bahkan diminta membuka kelas khusus tentang Maluku di Universitas Hawaii (idem.: i). Apakah kemudian Maluku selesai tuntas terbaus? Tentu saja tidak. Penelitian Sandra Pannell

⁵ Menurut Merriam-Webster dictionary, pengertian *conubium* dalam hukum Romawi adalah 1. Lawful marriage dan 2. The right to intermerry.

(1990) di pulau Damer, Maluku Tenggara Barat, misalnya menggambarkan perubahan radikal sistem kekerabatan setempat yang semula mengikuti garis ibu (matrilineal) menjadi patrilineal. Ini terjadi setelah mereka memeluk agama Kristen dan berdoa Bapa Kami. Ia menjuduli artikelnya: "Now We Follow our Father..." Masyarakat yang diteliti pun terus bergerak dan berubah merespon pengaruh dari luar, bahkan dari dasar struktur organisasi sosialnya.

1. (Berkaca) dari Sumba

Sejak tiga atau empat tahun terakhir ini pikiran saya terbentur pada proses akulturasi yang hebat menerpa orang-orang Sumba. Mula-mula saya terlibat dalam penelitian mengenai putus sekolah di Alor dan Sumba Timur bersama Laboratorium LAURA (Antropologi untuk Riset Aksi, FIB-UGM). Dalam riset itu kami menerapkan etnografi secara partisipatoris untuk mengembangkan Rencana Aksi Komunitas atau *Community Action Plan* (CAP). Hasil observasi tidak hanya dilaporkan secara tekstual tetapi juga secara visual dalam bentuk komik agar mudah diapresiasi dalam FGD bersama warga masyarakat di kampung. Dengan demikian etnografi didorong menjadi bahan peningkatan literasi warga atas persoalan yang dialaminya sendiri, sehingga adat menjadi lebih peduli pada pendidikan (sekolah) anak-anak adatnya. Anak adat yang cerdas dan cemerlang akan memajukan adat, jadi itu juga kepentingan adat. Bagaimana pun adat itu perlu dipahami sebagai gerakan para warga komunitas tempatan bermusyawarah secara damai untuk berbagai **krisis akulturasi, keadaan serba kurang dalam sikap** (disposisi) warga, ketika menyongsong keniscayaan modernisasi yang dinamik dan penuh ketidakpastian.



Sumber: LAURA (2015:2)

Adat adalah sebuah proses budaya yang dijalani warga untuk mengantisipasi perubahan secara cerdas, arif dan terorganisir. Oleh karena itu LAURA terpanggil untuk menetapkan perspektif baru dalam berilmu, yaitu maju bergerak bersama warga secara adat menyesuaikan diri dengan perubahan jaman. Untuk itu Antropologi disarankan agar bekerja lebih terlibat, penuh empati, memfasilitasi perubahan sosial budaya, daripada sekedar mencari keaslian/keunikan ataupun keabadian adat demi karier kelimuannya saja. Dengan demikian etnografi atau hasil karya para antropolog itu akan dapat berdaya guna. **Etnografi menjadi sumber refleksi warga komunitas** untuk memperkaya sikap kritisnya hingga siap dan mampu menghadapi jaman. Antropolog maju bersama warga berayun-ayun dalam akulturasi sambil **terus memperbarui diri** (UGM 2014).



Sumber: LAURA 2015:2

Dengan pengalaman dan perspektif seperti itu, LAURA membantu Pemerintah Daerah Sumba Barat melakukkan riset penyiapan naskah akademik, syarat pengajuan peraturan daerah, untuk mengatasi hidup boros di Sumba Barat. Di sana kami menemukan betapa moralitas ekonomi pertukaran yang terinspirasi oleh kepercayaan kepada Marapu bertahan. Dari 37 orang yang kami jumpai 94% di antaranya setuju, bahwa (pesta) adat, seperti untuk perkawinan dan kematian, itu harus lestari turun menurun menjadi sikap tradisional. Hampir setengah dari mereka setuju untuk ikut *kedde*, artinya mereka mentaati prosesi pertukaran hewan pesta (kerbau/babi/kuda) secara naluriah dan meriah. Kami sempat menyaksikan betapa antaran hewan *kedde* dihiasi rangkaian janur kuning, diangkut dengan truk, dituntun atau ditandu ramai-ramai, diiringi massa pengiring dan tetabuhan gong untuk diserahkan kepada si penerima. Orang pun siap puasa berjam-jam bahkan sehari menunggu puncak pesta tiba, yaitu saat hewan disembelih, daging dimasak dan dibagikan. Tiap antaran hewan dibalas oleh pihak penerimanya dengan pemberian kain tenun dan parang. Bahkan ada potongan-potongan daging yang dibawa pulang. Melalui ritual adat inilah sehari-hari orang-orang Sumba mengkonsumsi daging. Katanya orang Sumba khawatir beli daging di pasar, karena dapat jadi buah bibir sebagai orang tidak punya sanak saudara. Dengan demikian orang Sumba mengkonsumsi daging lebih sebagai fakta (antropologi) sosial-budaya daripada sebagai kenikmatan perseorangan saja.

Untuk kami orang asing, perhitungan pertukaran hewan pesta itu terasa rumit sekali. Bagaimana bisa kerbau bertanduk hampir semeter hanya ditukar dengan beberapa lembar kain tenun dan parang? Tapi bagi orang-orang Sumba, norma pertukaran hewan/daging itu jelas karena sudah tercanangkan dalam kesepakatan-kesepakatan dari banyak preseden pertukaran sejak nenek moyang yang dapat mereka lacak. Mereka tahu bahwa dalam setiap pertukaran pemberian selalu ada yang tertunda, yaitu balasan setimpal. Penundaan dapat makan waktu tidak menentu hingga ajal menjemput bahkan berlanjut hingga ahli waris. Pencederaan terhadapnya adalah pelanggaran serius. Penerima hantaran *kedde* yang keberatan dengan kualitas hewan, dapat langsung cabut parang sambil menari-nari memekikkan tuntutan penyelesaian adat. Penundaan balasan setimpal itu bagaimana pun adalah hutang moral sosial yang disepakati bersama, berkepanjangan dan terekspresikan dalam jaringan sistem perkawinan dan keturunan (kekerabatan) antar *kabihu* atau *klen*. Itulah moralitas (*gentleman agreement*) yang mereka juga. "Tim LAURA mendekati persoalan itu secara etnografi (holistik) yang bersifat reflektif dan kritis. Hubungan antara alam, tanaman, ternak dengan transaksi (pertukaran) budaya yang terkenang dalam jaringan tafsir kekerabatan antar *uma/kabisu* dan perorangan didengar, dicatat dan ditafsirkan ulang. Penelitian juga melibatkan proses diskusi terpumpun (FGD) berseri dengan tetua adat, kepala desa, para tokoh perempuan, pemuda dan pelajar secara lintas gender dilakukan untuk memastikan ketepatan pemahaman mengenai persamaan dan perbedaan tafsiran atas isu-isu yang teramat secara lintas kelompok kepentingan para pihak yang terkait."

(LAURA tt.: 1).

Dalam antropologi klasik, tradisi pertukaran pemberian atau *kedde* seperti itu biasa diperbincangkan sebagai bagian dari tema besar tentang sistem organisasi sosial, yaitu tentang bagaimana melalui berbagai ritual adat manusia saling mentautkan diri dalam kehidupan berkomunitas dan bermasyarakat. Di dalam tema itu, para antropolog antara lain akan membahas sistem klasifikasi sosial yang membentuk narasi tentang hubungan kekerabatan seseorang karena darah keturunan maupun karena aliansi perkawinan (konubium). Dengan siapa seseorang itu sebaiknya berjodoh diatur, bahkan sejak orang itu lahir. Perkawinan bukanlah urusan percintaan perorangan, tetapi menjadi urusan reproduksi tali pertautan antar klen sepanjang sejarah yang masih dapat didengarkan dan diingat warganya. Untuk itu, ada perjodohan yang lebih diinginkan demi tautan-tautan sosial antar klen daripada demi cinta perseorangan. Misalnya, perkawinan seorang ego laki-laki dengan perempuan anak saudara laki-laki ibu (MBD) dipandang lebih ideal daripada dengan anak gadis dari saudara perempuan ayah (FZD), apalagi dengan anak gadis saudara laki-laki ayah (FBD) yang masih satu klen. Dalam hal ini indogami klen dihindari demi integrasi sosial lintas klen yang meluas. Perkawinan ego dengan MBD, eksogami klen, dipandang akan menjamin pelestarian dan perluasan jaringan hubungan sambung menyambung antar klen-klen patrilineal dalam suatu suku.⁶

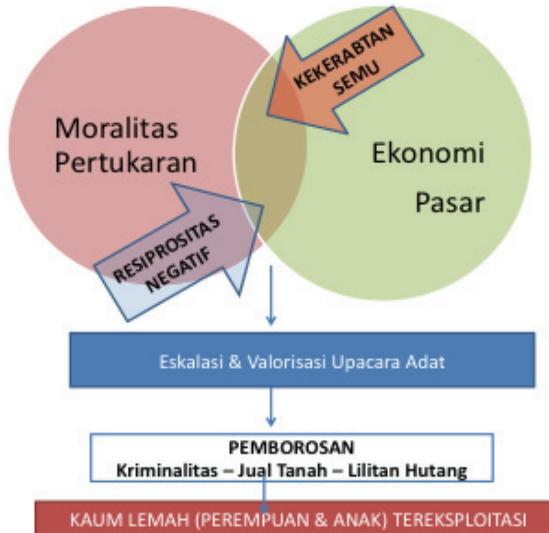
Tim LAURA (2017) menemukan fakta-fakta sebagai berikut. Pertama, orang Sumba Barat sehari-hari masih membangun kontrak-kontrak sosialnya lewat pesta-pesta adat dengan mempertukarkan hewan (kerbau, kuda dan babi), golok dan kain tenun. Mereka juga mengacukan kontrak-kontraknya pada **etiket Marapu** (Hoskins 1987: 139 dan 1993: 278), padahal 80% ($N=+700$ ribu jiwa) penduduknya sudah beragama samawi (Kusumahadi dan Kamil 2016: 8). Kedua, Sumba sudah terbuka luas dengan dunia luar, bandara ada di Waingapu dan Tambolaka. Wisatawan internasional dan domestik terus berdatangan, mereka dapat tinggal di resort termahal di dunia. Ketiga, menurut statistik tahun 2015 hampir 31% penduduknya hidup di bawah garis kemiskinan (Kabupaten Sumba Barat dalam Angka 2016: 106). Bila dibandingkan penduduk miskin nasional (10,86%), persentase penduduk miskin di Sumba tiga kali lipatnya (Berita Resmi Statistik 2016:1). Keempat, karena tidak tersedia di pasar, orang Sumba Barat justru mengandalkan pesta adat agar dapat mengkonsumsi daging. Kelima, pertautan antara moda ekonomi berdasar adat pertukaran pemberian (*kedde*) dengan moda ekonomi pasar aneh: orang tahu dan sadar bahwa upacara adat itu boros, tetapi tetap siap *kedde* menyumbang hewan potong, bahkan sengaja “mengadat-adatkan suatu kepentingan” biar ada pesta. Hasilnya terjadi resiprositas negatif ketika frekuensi upacara adat mengalami eskalasi dan pelebihan valuasi yang melilit kaum lemah pada lingkar hutang.

Temuan-temuan itu dirangkai dalam risalah kebijakan dan dipaparkan dalam seminar besar (± 200 peserta) di auditorium Pemda Sumba Barat. Bupati, ketua Bappeda, wakil dari DPRD, para pegawai Pemda, para narasumber penelitian termasuk siswi-siswi SMA, dan banyak undangan lain hadir. Saat mendengar testimoni peserta siswi-siswi SMA banyak orang meneteskan air mata tidak mampu menahan haru atas ironi yang dikisahkan para siswi itu. Katanya hewan yang mereka besarkan bersama ibunya telah dibawa *kedde* bapaknya tanpa permisi padahal hutang beli anakannya belum lunas dan uang sekolah juga belum ada. Saya yakin semua orang yang hadir di sana termasuk bupati dan wakil rakyat tersentuh hatinya dan paham atas implikasi dari ironi yang mereka jalani. Setahun kemudian Pemda berkampanye, antara lain dengan baliho besar untuk melawan hidup boros itu dan mengajukan rancangan peraturan daerah untuk mendukung gerakannya. Hingga hari ini saya hanya mendengar rancangan itu akhirnya ditolak oleh DPRD.

Ketika berada di tengah kampung Tarung (sebelum terbakar 2017) di atas bukit tengah

⁶ Untuk keperluan formal dan mendalam silakan ikuti perdebatan yang intens dalam antropologi Struktural baik ala Perancis (Claude Levi-Strauss), Inggeris (Radcliffe Brown), Belanda (van Wouden, PE de Josselin de Jong) dll.

kota Waikabubak, kami dapat merasakan betapa aura Sumba seabad lalu masih terasa hadir hari ini. Kubur-kubur moyang berbatu megalitik, pusat upacara *wula podu*, lingkaran rumah-rumah pusaka para kabihu suku Loli dan para perempuan penenun serta anak-anak adalah saksi kehadiran atau transendensi “roh” atau semangat Sumba masa lalu hingga hari ini. Tepat pada pertemuan antara transendensi “roh” Sumba dari masa lalu dan tuntutan aktualisasinya pada zaman sekarang, antara moralitas ekonomi pertukaran dan sistem ekonomi pasar, itulah Tim LAURA UGM (2017: 1) menemukan ada kejanggalan yang berfungsi, yaitu memboroskan hidup orang Sumba hari ini seperti yang tergambar dalam diagram 1. Dalam hal ini keborosan hidup adalah fungsi dari kejanggalan hubungan karena pertautan antara ekonomi pertukaran pemberian (exchange of gifts) tradisional dengan ekonomi pasar (modern). Mungkinkah ini sebab terdalam dari penolakan DPRD Sumba Barat atas rancangan Perda melawan hidup boros itu?



Diagam 1. Persilangan Moralitas Pertukaran dan Ekonomi Pasar. Sumber: LAURA (2017:3)

2. Bergerak ke Kei

Pada tahun 2016 saya bersama Pusat Studi Asia Pasifik Universitas Gadjah Mada diundang kerjasama dengan Pemerintah Daerah Kabupaten Maluku Tenggara atau kepulauan Kei. Tugas kami untuk mempelajari, sistem nilai budaya apa saja yang menghambat kegagalan prakarsa perubahan sosial atau pembangunan pemerintah? Kami sepakat, riset akan dilakukan secara partisipatif melibatkan baik aparat maupun warga setempat. Ada titik berangkat yang sangat positif, yaitu **pengakuan (retorik) dari aparat pemerintah bahwa mereka telah gagal** memberdayakan warga masyarakat, meskipun sudah banyak upaya mereka lakukan. Tentu saja pernyataan ini jujur. Namun demikian, ketika mereka diminta menjelaskan akar kegagalannya, persoalan jadi rumit. Mereka membidik etika kerja masyarakat setempat sebagai faktor penyebab mengapa warga masyarakat tidak kolaboratif dengan inisiatif pemerintah. **Seakan** pemerintah ada di sini, warga ada di seberang sana (minus inisiatif) dan **celah di antara keduanya tidak dapat tersambung kecuali oleh prakarsa pemerintah**. Padahal pemerintah sedang mengaku (frustasi) bertepuk sebelah tangan.

Faktanya, begitu **banyak perubahan telah terjadi** di sana sejak saya pertama kali kenal pada tahun 1986. Tual dan Langgur dulu hanyalah kampung besar, sekarang sudah jadi kota. Jalan beraspal hingga empat jalur sudah tergelar. Pompa bensin, satu di Tual dan satu lagi Tual, sudah beroperasi. Listrik sudah menerangi seluruh desa 24 jam. Sementara persediaan air minum juga lumayan merata. Saya kenal banyak orang di Evu, Debut dan Revav kesejahteraannya

membuat karena secara mandiri membudidayakan rumput laut andalan daerah yang dieksport ke pasar internasional sejak 2008 (Laksono 2016: 138). Selanjutnya kami sepakat untuk **belajar bersama memahami kearifan-kearifan adat** dan kreativitas-kreativitas warga setempat yang mampu secara mandiri menanggapi prakarsa pembangunan.

Dengan motivasi belajar bersama itu, kami berusaha melacak momen-momen kreatif ketika orang-orang Kei menggeliat (*nggiwar*) di dasar struktur formal agar dapat mengambil kesempatan memodernisasi diri. Data etnografi yang diperoleh dari studi itu mengungkapkan momen-momen yang rumit (Laksono 2016: 137-147). Di Revav misalnya, saya diyakinkan bagaimana warga desa berhasil mempercantik desanya. Mereka ubah gubug-gubuk reyot mereka menjadi rumah-rumah permanen yang indah. Ini terjadi karena mereka mengikuti inisiatif seorang pastor asal Flores yang terjun langsung tidak kenal lelah mendampingi umatnya membudidayakan rumput laut. Ada beberapa pembudi daya rumput laut yang sukses itu membeli peralatan dari para penerima bantuan pemerintah yang gagal. Jadi mereka sukses sebagai komunitas (umat) gereja di luar struktur formal pemerintah desa (Laksono 2016: 144). **Kesuksesan** ini mereka raih secara bertahap. Pertama mereka memperkaya identitas diri tradisionalnya dengan nilai-nilai baru yang ditawarkan gereja, dalam hal ini menjadi pengikut pastor dari Flores yang berinisiatif menanam rumput laut. Kedua, barulah sebagai umat gereja (sebagai diri baru), mereka secara “mandiri” **mampu menemukan dan memanfaatkan peluang yang terbuka** akibat kegagalan penetrasi langsung pemerintah dan pasar untuk mengubah identitas para penerima bantuan.

Semakin dalam kita menyimak gerak perubahan sosial di Kei, kita akan semakin yakin bahwa penerimaan inisiatif perubahan, sekalipun bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan, itu bersyarat. Kasus di Kepulauan Kei yang barus saja saya ceritakan itu menyatakan, bahwa syarat penerimaan inisiatif pembangunan adalah perubahan identitas orang-orang Kei itu sendiri. Bagi mereka ternyata jalan menjadi warga negara, “langsung” menjadi serupa dengan inisiatif pemerintah, lebih sulit dibandingkan menjadi umat yang sebenarnya juga tidak serta merta terjadi. Pergulatan identitas orang Kei dengan agama serta negara kolonial Hindia Belanda sudah mendahului proses mereka menjadi Indonesia. Untuk menjadi (warga negara) Indonesia, kata James T Siegel (1997:93), siapa pun harus merasakan relung komunikasi dengan dunia yang hanya dimungkinkan oleh bahasa Indonesia.

Orang-orang Kei, yang masih hidup dan berbicara menyalurkan identitasnya dalam logat dan bahasa ibu (bisa bahasa Kei bisa Melayu Ambon), akan merasakan hubungan diri dengan identitasnya melemah, ketika harus berpartisipasi dalam topik wacana pembangunan berbahasa kedua. Mereka harus menerjemahkan apa saja yang ingin mereka katakan ke dalam bahasa (kedua) Indonesia agar bisa terhubung dengan dunia. Bukan hanya kekayaan pengetahuan kebudayaan mereka, yang sulit dilantunkan secara sempurna dalam bahasa kedua, tetapi juga identitas diri mereka (Siegel idem.). Sisa identitas yang tertinggal dan sulit tergantikan itu misalnya mengendap laten, tertekan siap meletup karena tidak tersalur sebagai cita rasa hidup primordial “tradisional” di dalam *ohoi*, atau kampung lama yang sarat hubungan kekerabatan dan hierarki sosial.

Di dalam *ohoi*, klen-klen itu dapat memainkan peran sebagai *mangohoi* atau laki-laki penghuni kampung yang berperan sebagai pemberi perempuan kepada klen lain (tamu) baik itu dari dalam maupun luar *ohoi*, yang disebut *yanur*. Ketika kawin, perempuan akan meninggalkan *ohoi* dan di tempat barunya ia disebut *marwutun*. Sementara itu *fam* yang menerimanya sebagai menantu, sekalipun sudah melunasi mas kawin yang disepakati, akan selalu berposisi lebih rendah yaitu sebagai *yanur* di hadapan *fam* asal perempuan itu. Pertukaran-pertukaran pemberian dalam bentuk *yelim* setiap ada ritus sepanjang hidup menjamin kelestarian posisi-posisi itu. Dengan demikian *ohoi* merupakan simpul laten dari suka-cita hubungan dan hierarki yang sangat kompleks dari para kerabat dan tidak dapat diterjemahkan ke dalam sistem administrasi desa.

Persaingan antara para *hilaai* (orang besar) bersama penumpangan struktur pemerintahan kolonial membentuk imajinasi hierarki administratif. *Ohoi* kecil dipimpin seorang kepala *soa*, gabungan beberapa *soa* dipimpin *orangkaya* dan beberapa satuan *orangkaya* membentuk *lor* yang dipimpin oleh seorang *rat* (raja) dan kawasannya dalam bahasa Belanda disebut *rat-schaap*. Di kepulauan Kei masa kolonial terdapat 12 *ratschaap*. Hubungan antar *ohoi*, *orangkayaschaap* dan *ratschaap* lebih bersifat mental personal yang unik daripada teritorial (Laksono 2016: 139-140). Semua tergantung narasi historis dan terkadang mistis penuh sentimen. Penerjemahan identitas dalam peta mental relasi personal ke dalam peta teritorial tidak pernah tuntas, selalu ada identitas yang tersisa dan tertekan. Selalu saja ada friksi, obyek gerakan kreatif dari identitas tertekan yang selalu mencari jalan ke luar, di antara relasi yang pernah dan ingin dialami warga sepanjang sejarah dan sistem terjemahannya.

Ketika Orde Baru memperkenalkan subsidi desa sesuai UU Desa 1979, serta merta camat melipatkan jumlah desa agar lebih banyak anggaran mengalir ke bawah melalui kantornya. Hierarki lama terkoyak. Raja, orangkaya dan kepala *soa* menerima uang yang sama sejauh kampungnya didaftar sebagai desa. Sekarang nyaris setiap satuan pemukiman diperlakukan sebagai desa dan dinamai dengan sebutan tua *ohoi*, biar beridentitas seakan asli. Kabupaten Maluku Tenggara dibagi menjadi 11 kecamatan setara *lor* atau *ratschaap* di masa lalu yang meliputi 191 *ohoi* (desa). Masing-masing desa menerima Dana Desa dan sibuk membangun balai desa (nyaris seragam bentuk). Posisi kepala desa sebagian besar diduduki oleh para pejabat yang berasal dari para pegawai dinas di kabupaten. Beberapa bulan lalu, bupati yang baru terpilih mengatakan hanya 30% dari kepala desa itu berstatus definitif, sah bersurat keputusan pengangkatan. Data yang saya peroleh tahun 2014, bahkan hanya 15 orang atau kurang dari 10% kepala desa itu definitif. Kondisi sebagian besar lainnya menggantung tanpa keputusan karena tata desa baru tidak mampu memuat dan menyalurkan pengalaman historis *ohoi* yang sarat sejarah itu.

Dari perspektif orang Kei, sebenarnya mereka sedang mengalami krisis akulturasi. Identitas mereka, apa yang secara historis mereka sandang sebagai, atau anggap sama dengan, cita rasa dirinya, tidak dapat tersalur tuntas dalam tawaran modernisasi atau pembangunan dari negara. Dengan pemahaman ini, TAHUN 2016 kami bersama team Pusat Studi Asia Pasifik kemudian mencoba memahami kaitan krisis ini dengan perkara kedaulatan pangan yang juga sarat dengan urusan identitas. Sejak abad 17 orang-orang Kei mengenal tanaman singkong pahit (*sao pedro petro*) yang dalam bahasa Kei disebut *embal*. Sangat mungkin orang-orang Spanyol atau pun Portugis telah membawa tanaman dan cara pengolahannya ke Nusantara dari Kepulauan Antilles, yang terletak di antara Laut Karibia, teluk Meksiko dan samudera Atlantik. Sudah sejak lama orang-orang Kei mengadopsi *embal* sebagai sumber karbohidrat utama mereka. Kebetulan cocok dibudidayakan di tanah Kei yang kering dan berbatu karang. Pendek kata *embal* telah lama menyatu dengan identitas mereka.

Orde Baru, revolusi hijau dan berasisasi seluruh negeri seperti tidak dapat dipisahkan. Semua pegawai negeri dapat jatah beras, artinya nasi itu makanan elit. Pelan tetapi pasti lidah orang-orang Kei meniru para elitnya belajar mengurangi makan *embal* dan lebih banyak dengan nasi. Seingat saya tahun 1986, ketika pertama kali saya menginjakkan kaki di sana, di rumah orang-orang biasa setiap hari orang makan *embal*. Hanya para pendatang dan pegawai sehari-hari makan nasi. Hari ini keadaan terbalik *embal* menjadi lebih eksklusif dan lebih mahal daripada beras. Bahkan di Desa Wain, sentra produksi *embal*, ada gejala orang lebih suka menjual *embal* mereka dan membeli makan mie instan. Kami mencemaskan kedaulatan pangan mereka, seperti kami mencemaskannya untuk seluruh negeri.

Di kepulauan itu tidak ada tradisi tanam padi dan tanahnya kering tidak cocok untuk budidaya padi. Singkong *embal* dan ubi-ubian lain secara ekologis cocok sebagai sumber pangan andalan di sana. Secara sosial budaya orang Kei selama beberapa abad pernah mengapresiasi, bahkan menjadikannya sebagai curahan identitas. Rasanya mustahil kalau mereka akan

melupakannya, tetapi itulah yang mulai terjadi. Sepanjang riset penjajagan kami mengenai kedaulatan pangan di Kei, sering kami mendengar ada orang yang tega mengabaikan kebun-kebun *embal* mereka dan pindah menjadi petani rumput laut. Mereka ambil resiko menggantungkan sumber makan mereka pada beras dan makanan lain dari pasar. Transformasi sosial itu tidak terjadi dalam ruang hampa, bahkan menukik dalam, hingga mengorek dan mengaduk ruang pembentukan identitas yang termasuk sulit berubah, yaitu makanan pokok. Kecemasan kami belum reda. Selanjutnya tim PSAP merumuskan pertanyaan riset berikut: "Kira-kira model kedaulatan pangan seperti apa cocok dengan situasi dan kondisi di pulau-pulau kecil (Indonesia Timur) seperti kepulauan Kei?"

3. Balik ke Sumba.

Berbekal pertanyaan itu kami tahun berikutnya dan karena alasan pendanaan, setelah dari Kei kami balik ke Sumba mencari daerah dengan kondisi mirip dengan Pulau Kei Kecil. Secara lebih spesifik, kami ingin secara partisipatoris, bersama aparat pemerintah daerah dan warga masyarakat biasa, mencari tahu kira-kira model kegiatan ekonomi seperti apa mampu menjamin kedaulatan pangan? Kami melanjutkan langkah-langkah kecil riset aksi partisipatoris LAURA di Sumba Barat dan Pusat Studi Asia Pasifik di Kepulauan Kei.⁷ Kali ini kami bergerak dari ibukota kabupaten menukik ke Desa Perobatang serta Kampung Toda,⁸ sebelum kemudian kami bawa hasilnya kembali ke pusat pembuat kebijakan di kabupaten. Desa-desa di pantai barat daya Sumba itu secara ekologis agak mirip dengan desa-desa di tepi pantai Kei. Kalau di Kei setiap tahun pada saat pasang tertinggi antara Maret dan April, orang ramai-ramai menerangi laut memanen *laur*,⁹ sejenis cacing laut, maka di Toda orang menyelenggarakan Festival *Pasola* menyambut datangnya *nyale* atau *laur*. Ketika itu ratusan anggota klen besar *kabihu* ramai-ramai pulang kampung memenuhi rumah-rumah adat (besar) mereka yang nyaris sepanjang tahun kosong, masing-masing bawa bekal untuk pesta beberapa hari. Sementara di tepi pantai para "prajurit" gagah berperang-perangan lempar buluh tumpul menunggang kuda. Itulah *Pasola*, salah satu sumbu ritual penghadir persatuan kosmik antara langit, bumi dan alam bawah laut.

Sekilas kami melihat kondisi ekonomi orang Kodi lebih memprihatinkan daripada orang Kei, padahal Kodi merupakan penghasil beras enak yang terkenal di Sumba. Di jalanan dan di tempat-tempat parkir di Pasar Kodi Utara dengan mudah kita dapat menyaksikan sepeda motor bodong dan bobrok ditumpangi tiga hingga empat orang remaja. Tetapi penampilan kampung, rumah adat (*joglo*) yang menjulang, para penunggang kuda, tenu n dan kubur batu yang gigantik sungguh mempesona. Berasisasi, bahkan untuk mengatasi paceklik kronis, terjadi di hampir di seluruh Sumba. Orang Kodi merayakan makan nasi secara imajinatif pada saat pesta (ritual) adat dengan mengaitkan pertemuan langit dan bumi, serta asal muasal hidup yang terumuskan dalam sistem kepercayaan pada *Marapu*, pada ayah dan ibu pencipta dan perawat hidup (*Sama Mawolo Ina Marawi*). Orang Kodi secara kreatif melantunkan garis-garis kekerabatan baik dari sisi ayah (patrilineal) maupun dari sisi ibu (matrilineal) untuk urusan khusus: "Laki-laki menurunkan nama dan parang, perempuan "mendatangkan" kerbau, kuda dan kain tenun."¹⁰ Melalui proses ini moralitas pertukaran tegak dan ekonomi-*Uma* berputar.

Sementara itu pemerintah mengapresiasi beras lebih pada kestabilan harga dan pengadaannya di pasar (Laksono dkk, 2019). Setiap empat hingga enam bulan sekali setiap rumah tangga Kodi menerima pembagian beras sejahtera (Rastra). Beras dibagikan atau dijual dengan harga lebih murah daripada harga di pasar, yang tentu saja sangat bermanfaat terutama ketika orang menghadapi kelaparan rutin di musim paceklik. Implikasi kebijakan ini menandakan

⁷ Riset dilakukan dalam kerangka PTUP (Penelitian Terapan Unggulan Perguruan Tinggi) banyak tahun.

⁸ Lokasi riset kami di Desa Perobatang, Kecamatan Kodi Utara, Kabupaten Sumba Baratdaya.

⁹ Di pulau-pulau lain di Maluku datangnya laur sudah difestivalkan dengan sebutan Timba Laor. https://www.youtube.com/watch?v=_8dm5B-Sln0

¹⁰ <https://dokumen.tips/documents/mengerakkan-adat-melawan-laki-laki-menurunkan-nama-dan-parang-baik-jumlah.html>

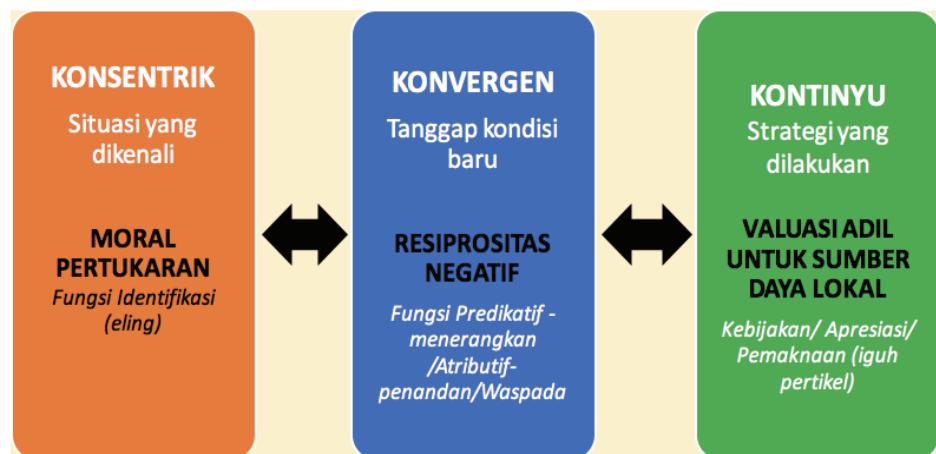
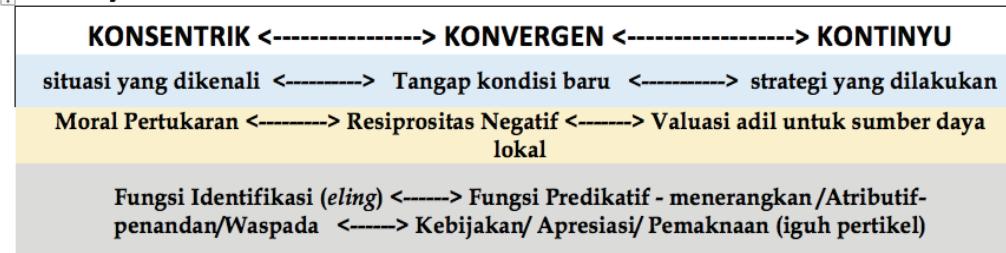
bahwa "makan nasi putih itu jadi kebutuhan dasar massal yang harus murah" (Laksono dkk., idem.). Disposisi kebijakan beras ini, pelan tapi pasti, mendepresiasi nilai beras dalam tradisi maupun dalam proses produksi para petani. Pertemuan antara ekonomi *uma*, berbasis pertukaran pemberian tradisional, dengan ekonomi pasar membuka friksi yang menganga.

Ketika Sumba masih relatif terisolir dari dunia luas, pada saat musim paceklik orang pergi *mandara*, mencari bantuan pangan kepada orang lain yang kebetulan kelebihan hasil panen. Mereka tukarkan ayam atau apa saja yang dapat mereka bawa dengan bahan pangan. Mereka mengandalkan pemecahan sosial atas peristiwa kelaparan kronis yang mereka alami. Sumba saat ini secara ekonomi menyatu dengan pasar dunia. Uang menjadi media penyelesaian untuk hampir semua krisis. Maka *mandara* pun mendapat atribut baru menjadi *mandara uang*, mengemis tanpa perikatan sosial tanpa martabat. Mereka geser *mandara* yang sarat relasi dan hierarki sosial itu dengan *mandara* tanpa sejarah. Ini krisis moral yang sedang bersama-sama kami cari jalan keluarnya (Laksono dkk. idem.).

Setelah ambil bagian dalam festival dan simposium besar Resiliensi Wajah Sumba dan Pusaran Zaman di FIB-UGM pada 23-31 Oktober 2018, yang melibatkan wakil pemerintah daerah seluruh pulau Sumba, para aktivis NGO di Sumba, para akademisi dari banyak disiplin, seniman dan mahasiswa Sumba di Yogyakarta, tim peneliti PSAP melanjutkan kembali program penelitiannya hingga hari ini. Kami berdiskusi intensif dengan para pemangku kepentingan di Sumba Barat Daya sambil mengadopsi strategi Trikon ala Ki Hadjar Dewantara menyerap pendidikan Barat guna mengembangkan pendidikan sebagai penguat bangsa. Hasilnya masih bersifat normatif yang untuk sementara tampak dalam model skematik berikut ini:

Draft Model (Insyaf) Kedaulatan Pangan di Sumba Barat

Daya



Kesimpulan

Membaca gerak dan menaksir arah pembangunan Indonesia Timur tidak mungkin hanya selintas saja. Antropologi punya kiprah sejarah yang pajang di Indonesia Timur. Dalam perjalanan panjangnya itu antropologi mengalami perubahan yang sangat banyak baik dari sisi paradigma metodologi, isu maupun wilayah yang digarapnya. Dari posisi reflektifnya tentu pembacaan antropologi atas fakta sejarah pembangunan di sana juga sangat bervarisiasi. Namun demikian berkat tradisi kerja lapangan dan holistiknya karya-karya antropologi atau etnografi kawasan timur Indonesia itu akan terus semakin kaya dan detail. Transformasi sosial budaya di kawasan itu mulai dapat kita refleksikan dengan produktif. Di dalam makalah ini disajikan pengalaman ulang-alik dari Sumba, ke Kei dan balik kembali ke Sumba, untuk dapat bersama orang biasa, mencari jalan keluar biasa atas situasi dan kondisi yang luar biasa menekan moralitas kemanusiaan kita untuk berdaulat. Objek formal dan material antropologi berkembang, penglihatan dan pembacaannya pun berubah. Tentu saja pembacaannya pada pembangunan Indonesia Timur perlu dituntut untuk semakin reflektif dan partisipatoris di antara (tengah) Timur dan Barat.

Daftar Pustaka

Geurtjens, Henricus

1946 *Oost is Oost en Wst is West: Psychologische en Andere Tegenstellingen Toegelicht met Voorbeelden uit Eigen Ervaring*. Utrecht Brussel: Uitgeverij Het Spectrum.

Hooue, Todd Ryan

2012 *"Little Kingdoms": Adat and Inequality in the Kei Islands, Eastern Indonesia*. Disertasi Ph.D., Pittsburgh: Department of Anthropology, Dietrich School of Arts and Sciences, University of Pittsburgh.

Horvatich, Patricia

1993 *Maluku: The History, Societies, And Cultures Of An Indonesian Province*, a Bibliography of Text in the English-Language Southeast Asia Paper No. 37 Center for Southeast Asian Studies School of Hawaiian, Asian and Pacific Studies University of Hawai'i at Manoa, <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/10125/19384/Maluku%20History%20Society%20Culture%20Bibliography%20Horvatich.pdf>

Hoskins, Janet.

1987 "Entering the bitter house: spirit worship and conversion in West Sumba" dalam Rita Smith Kipp dan Susan Roger (eds) *Indonesian, Religion in transition*. Tucson: The University of Arizona.

1993 *The Play of Time: Kodi perspective on Callendars, History and Exchange*. Berkeley: University of California Press.

Kusumahadi, Methodius dan Kamil, Insan

2016 *Laporan Evaluasi Program Keadilan dan Inklusi Sosial bagi Kelompok-kelompok Marginal (Penghayat Kepercayaan Marapu) di Kabupaten Sumba Tlmur, Sumba Barat. dan Sumba Barat Daya-NTT*, Kerjasama Yasalti dan Donders dengan Satunama. Tidak Diterbitkan.

Laksono, PM

2002 *The Common Ground in the Kei Islands: Eggs from One Fish and One Bird*. Yogyakarta: Galang Press.

2016 "The Adat Contributions for the Villages to Develop Independently: Cases from the Kei Islands, Southeast Maluku Regency," *Humaniora*, volume 28, no. 3.

Laksono, PM, dkk

2019 "Reproduksi Moda (Pertukaran) Pangan: Menyemai Daulat Hidup di Sumba Barat(daya), dalam penerbitan.

UGM, Tim LAURA

2014 *Su Pusibail!* (Sudah..Putus Sekolah Sudah Biasa!), "Pengembangan Model Penguanan Partisipasi dan Dukungan Komunitas Untuk Meningkatkan Akses Anak pada Pendidikan yang Berkualitas." Laporan Penelitian, Yogyakarta: Kerjasama LAURA dan UNICEF. Tidak diterbitkan.

2015 "CAP Meningkatkan Partisipasi Komunitas dalam Pendidikan di Kabupaten Alor Provinsi Nusa Tenggara Timur," Policy Brief, Yogyakarta: LAURA-UNICEF

2017 *Naskah Akademik Peraturan Daerah Kabupaten Sumba Barat Tentang Budaya Hidup Hemat: Menggerakan Adat, Melawan Boros.* Yogyakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Kabupaten Sumba Barat bekerja sama dengan Laboratorium Antropologi Untuk Riset Aksi.

2017 "Menggerakkan Adat Melawan Boros," Policy Brief, Yogyakarta: LAURA-Pemda Kabupaten Sumba Barat

Panell, Sandra

1990 "Now We Follow Our Father": Christianity, Colonialism, and Cultural Transformation on the Island of Damer, Maluku Tenggara. *Cakalele: Maluku Research Journal* 1(1/2): 27-46.

Valeri, Valerio

2013 "Marcel Mauss and the New Anthropology," translation, *HAU: Journal o Ethnographic Theory*, 3 (1): 262–86, <http://www.journals.uchicago.edu/t-and-c>

Van Wouden, F.A.E

1935 *Klen, Mitos dan Kekuasaan (Sociale Structuurtypen in de Groote Oost).* Terjemahan. Jakarta: PT Grafiti Pers.

Vel, Jacqueline.

1994 *The Uma-economy: Indigenous Economics and Development Work in Lawonda, Sumba (Eastern-Indonesia).* Wageningen: Landbouwuniversiteit.

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH

PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

**Manusia, Kebudayaan,
dan Keanekaragaman Identitas**

Politik Tubuh dalam Hentakan Tarian Cakalele

Thiovilia Siahaya & Manggala Ismanto

Tarian dapat menjadi pintu masuk dalam melihat permasalahan atau fakta sosial yang sedang terjadi dalam masyarakat. Tarian Cakalele, merupakan tarian tradisional asal Maluku yang merepresentasikan semangat peperangan para leluhur untuk kesejahteraan masyarakat Maluku. Tari Cakalele selalu ditampilkan dalam upacara adat di suatu daerah di Maluku, salah satunya dalam pembakaran Obor Pattimura di Tuahua. Dalam penelitian tari Cakalele di Tuahua tidak hanya sebagai sebuah kesenian, melainkan merupakan bagian dari identitas, media komunikasi dengan leluhur dan Tuhan, serta bentuk penghormatan terhadap perjuangan leluhur mereka. Tarian ini dihadapkan pada kekuatan otoritas negara dan keagamaan dalam mengatur tubuh, bahkan kognisi pelaku tarinya. Hal itu tampak pada pelarangan benda tajam yang dilakukan oleh pemerintah pada tahun 2013. Di samping itu, gereja merasa harus menjaga para penari dari kesesatan agama dengan melarang berkomunikasi kepada nenek moyang. Dengan melihat persoalan tersebut penelitian ini ingin menggambarkan realitas tari cakalele dilihat melalui konteks politik dan agama. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik observasi dan partisipasi, wawancara mendalam, dokumentasi dan studi literatur.

1. Pendahuluan

Cakalele adalah tarian perang asal Maluku, Hassan dalam Pakpahan (2013) menjelaskan Cakalele dalam bahasa Ternate terdiri dari dua suku kata, yaitu *caka* yang berarti setan atau roh dan *lele* yang berarti mengamuk, sehingga didefinisikan menjadi "roh yang sedang mengamuk". Menurut Pakpahan (2013:142), Cakalele terbentuk dari masyarakat Maluku Utara yang kemudian di bawah Kerajaan Ternate disebar ke seluruh penjuru Maluku dan menjadi sebuah tradisi. Namun menurut sejarahnya merupakan tarian yang terbentuk berdasarkan realitas peperangan di Maluku, sehingga Cakalele seringkali disebut dengan tarian perang. Kebiasaan perang ini bermula antara kelompok Patasiwa dan Patalima kemudian menginspirasi masyarakat Maluku untuk melanjutkan semangat peperangan dalam bentuk tarian. Persebaran antara kelompok ini kemudian membawa kebudayaan mereka juga.

Dalam tarian Cakalele penari akan menggesekan parang ke tubuhnya tanpa mengeluarkan darah ataupun menimbulkan luka, hal ini dikarenakan adanya kekebalan tubuh penari. Kekebalan tubuh yang didapatkan oleh penari merupakan bentuk kerasukan roh *tete nene moyang* Maluku. Di Tuahua, Maluku Tengah, untuk mendapatkan kekebalan tubuh penari diwajibkan untuk menjalani beberapa ritual berupa kewajiban dan larangan, seperti yang dijelaskan Morgan (dalam Turner, 1977:1) ritual berkaitan erat dengan religi, karena religi berkaitan dengan unsur-unsur pengetahuan yang tidak pasti dan masuk akal, sehingga dalam batasan tertentu sulit untuk dipahami.

Tarian Cakalele sendiri menjadi bentuk identitas budaya masyarakat Maluku, namun kenyataannya Cakalele tidak hanya menjadi bentuk kesenian daerah saja, melainkan menjadi identitas kepahlawanan masyarakat Maluku yang tertuang ketika antusiasme keikutsertaan masyarakat dalam Cakalele Obor Pattimura tanggal 15 Mei setiap tahunnya. Pada tahun 2007 Cakalele dipertunjukkan di hadapan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono, di Lapangan Merdeka, Ambon. Tarian Cakalele ini dibawakan oleh 40 orang penari perwakilan dari RMS (Republik Maluku Selatan) dengan sengaja sebagai bentuk perlawanan dan eksistensi gerakan yang sebelumnya telah dibekukan oleh pemerintahan Orde Baru. Sedangkan pada tahun 2013 pemerintah Maluku memberikan larangan terhadap penggunaan parang maupun tombak asli bagi penari yang ingin mengikuti Cakalele dalam acara Obor Pattimura, sebelum larangan ini diberlakukan dari pihak agama memunculkan pandangan Cakalele sebagai bentuk penyembahan

berhalan yang melanggar ajaran agama, sehingga berdampak pada melemahnya kekuatan adat di Maluku. Dilihat dari kejadian-kejadian tersebut terlihat bahwa Cakalele tidak hanya menjadi bentuk tarian tradisional saja, namun merupakan fenomena sosial budaya yang lebih kompleks.

Larangan pemerintah terhadap penggunaan parang dan tombak asli dalam tarian Cakalele pada tahun 2013 menarik perhatian penulis. Hal ini melatarbelakangi penulis untuk melakukan penelitian ini, karena penulis melihat adanya permainan kepentingan institusi agama dan pemerintah dalam mengatur masyarakat agar sesuai dengan kepengaturan yang telah ada. Oleh sebab itu penelitian ini menggunakan dua rumusan masalah, yaitu bagaimana masyarakat Tuaha memaknai dan memandang Cakalele sebagai sebuah tarian dan bagaimana kaitan antara Cakalele dengan identitas dan politik masyarakat Maluku. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan pandangan serta makna Cakalele bagi masyarakat Tuaha dan mendeskripsikan keterkaitan Cakalele dengan identitas dan politik di Maluku.

Menurut penulis, belum banyak penelitian yang mengkaji mengenai Cakalele secara utuh. Sehingga, penulis menggunakan beberapa kajian pustaka mengenai tarian yang berkaitan dengan ritual, gerakan sosial dan identitas dalam penelitian terdahulu. Penelitian mengenai Cakalele pernah dilakukan oleh Ria LT. Pakpahan (2013), pembahasan penelitian ini kemudian lebih terfokus kepada bagaimana nilai seni yang terkandung dalam Cakalele. Dalam penelitian ini Pakpahan menemukan bahwa Cakalele berasal dari Maluku Utara yang kemudian menyebar luas ke seluruh Maluku di bawah pengaruh kerajaan Ternate. Pakpahan melihat bahwa masyarakat Maluku percaya ketika Cakalele ditampilkan maka arwah dari leluhur akan datang dan hanya bisa dirasakan oleh penduduk asli Maluku. Pakpahan tidak melihat adanya pergeseran fungsi dan makna dalam Cakalele, padahal dalam penjelasannya ia telah menjelaskan pada awal kemunculannya Cakalele memiliki fungsi untuk berperang. Pergeseran fungsi ini kemudian diiringi dengan pergeseran makna pada masyarakat Maluku, sehingga peneliti dalam tulisan ini lebih fokus kepada pergeseran makna dan fungsi tarian Cakalele yang dahulunya menjadi ritual atau tradisi dalam berperang kemudian menjadi tarian adat untuk menyambut tamu kehormatan ataupun ditampilkan dalam acara adat lainnya.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang bersifat deskriptif, dengan metode observasi partisipasi dan wawancara mendalam diyakini dapat mendeskripsikan secara mendalam dan sesuai dengan kejadian yang terjadi di masyarakat. Desa Tuaha dan Ambon menjadi lokasi penelitian, namun penulis lebih banyak menghabiskan waktu di Desa Tuaha. Pemilihan lokasi ini berkaitan dengan tarian Cakalele yang ditampilkan dalam prosesi pembakaran Obor Pattimura yang dapat diikuti oleh seluruh masyarakat Maluku, sehingga dapat merepresentasikan Cakalele Maluku secara keseluruhan. Sementara untuk lokasi Ambon dipilih karena penulis mengetahui bagaimana respon masyarakat Ambon dalam penanggapi larangan pemerintah berkaitan dengan tari Cakalele pada tahun 2013, dan berhubungan dengan lokasi Balai Kajian Sejarah Maluku yang bertempat di sana. Melalui Balai Kajian Sejarah Maluku penulis kemudian mendapatkan data-data lisan maupun tulisan yang mendukung analisis penelitian ini.

Dalam memperoleh data, penulis melakukan penelitian selama satu bulan, terhitung dari bulan Januari 2019 sampai Februari 2019. Kurun waktu ini dirasa cukup untuk mengetahui bagaimana pandangan-pandangan masyarakat Tuaha yang dapat merepresentasikan pandangan masyarakat Maluku mengenai Cakalele, serta permasalahan-permasalahan yang terjadi di balik tarian Cakalele yang berkaitan dengan permasalahan sosial di Maluku yang dibutuhkan oleh penulis. Data yang digunakan adalah data primer dan sekunder, dalam data primer penulis memperolehnya dengan cara observasi partisipasi dan wawancara. Observasi dilakukan penulis dengan terlibat langsung dalam keseharian informan selama satu minggu di Ambon dan satu bulan di Tuaha dan ikut serta dalam rombongan adat Cakalele Tuaha dalam peringatan Obor Pattimura tahun 2018. Data sekunder diperoleh melalui studi kepustakaan

berupa pengumpulan data dari beberapa literatur seperti buku, jurnal, skripsi tesis ataupun kabar berita yang masih tersimpan yang berkaitan dengan penelitian ini.

3. Temuan Dan Pembahasan

3.1. Tari dan Konteks Sosial Masyarakat

Adrienne L. Kaeppler (2000) sebelumnya pernah membahas mengenai etnologi tarian dan antropologi tarian dalam ruang lingkup tarian barat. Menurut Kaeppler koreografi dan penonton dalam pertunjukan tarian menempatkan individu secara sosial dan sejarah berdasarkan pada konvensi sosio-kultural dan sistem estetika. Kaeppler melihat tarian berbentuk tidak transparan, artinya di dalamnya ada sebuah rahasia, namun peneliti harus melihat bahwa tarian sebagai bagian integral dari cara hidup masyarakat, adanya "bahasa universal" yang tidak terlihat oleh "outsider", mereka tidak akan mengerti mengenai gerakan tubuh dalam tarian tanpa mengetahui bahasa gerakan tubuh. Kaeppler menyamakan gerakan tubuh dalam tarian sama seperti bahasa yang memiliki struktur, gaya dan makna, sehingga untuk memahami tarian, peneliti juga harus memiliki pengetahuan akan konteks kultural dan filosofi masyarakat. Kaeppler juga melihat adanya keterkaitan tarian dengan beberapa topik identitas etnis, status gender, konsep tubuh, kepentingan diri dan kepribadian, sehingga dalam kajiannya terdapat relasi sosial dari penari yang biasanya dilatarbelakangi ketika tarian dan perubahannya dari waktu ke waktu ditampilkan.

Tulisan mengenai tarian dan religi sebelumnya pernah dikaji oleh Sam Gill (2012), Religi kemudian menjadi erat dengan tarian dikarenakan tarian tidak dapat dipisahkan dari vitalitas manusia, serta tarian tidak dapat dipisahkan juga dari kapasitas manusia akan transenden yang dihubungkan dengan realisasi diri dan teknik budaya tubuh yang mendefinisikan identitas budaya, serta bentuk kekuatan mekanisme keberlangsungan dan tradisi. Penulis kemudian melihat bahwa tarian telah diabaikan dalam tindakan keagamaan, seperti ritual, drama dan musik, padahal menari umum ditemukan dalam sebuah rial, drama dan selebrasi keagamaan, sehingga jelas adanya hubungan antara tarian dan agama. Tarian merupakan gerakan diri yang dipelajari oleh manusia dan menjadi ciri khas manusia, agama dapat dipahami sebagai gerakan diri dalam artian tindakan kognitif, agama menurut Gill menciptakan kesenjangan, jarak virtual, dan penggerak aksi gerakan. Gerakan inilah yang kemudian dikaitkan dengan energetik gerakan hidup yang didisesuaikan dengan agama, serta konsep yang lebih besar yaitu kosmik. Penulis percaya bahwa agama mengambil bentuk dan memainkan bentuk gestural dan postural yang membedakan mereka sebagai tarian dan dikembangkan dan diperaktikan melalui sejarah komunitas religius.

Penelitian mengenai tarian dan keterkaitannya dengan agama dan pemerintah pernah dikaji oleh Andrew N. Weintraub (2008), Weintraub mengangkat mengenai fenomena goyangan dangdut Inul Daratista yang menjadi sangat kontroversial pada tahun 2003. 'Goyang ngebor'¹ yang menjadi ciri khas tarian Inul dianggap mengandung unsur pornografi dan melanggar norma agama, sehingga dianggap haram menurut hukum Islam. Indonesia merupakan negara yang kuat dengan agama Islam, tarian yang dipertunjukkan oleh Inul dianggap menyenggung beberapa wacana yang menyangkut Islam, pornografi, hubungan antara negara dan rakyat, serta perubahan dalam tatanan media. Weintraub melihat perkembangan musik dangdut berkembang pesat setelah lengsernya Suharto sebagai presiden Indonesia, pada saat rezim Suharto media dikontrol sangat ketat dan bersifat memaksa, semua informasi yang melibatkan media dijaga dengan sangat ketat, termasuk persebaran musik dangdut dalam industri musik Indonesia. Inul menampatkan perhatian publik lewat tersebarnya video bajakan saat ia tampil dan akhirnya banyak produser televisi yang mulai menawarkannya untuk tampil di publik melalui siaran televisi, karena gerakannya dinilai terlalu sensual, Inul diminta untuk mengubah gerakannya, dengan permainan posisi kamera yang pas pada saat ia melakukan aksinya, hal ini berhasil menarik

¹ gerakan memutar-mutarkan pinggul dengan posisi tubuh menurun menyerupai tornado.

perhatian masyarakat. Dalam permasalahan ini adanya pembatasan tarian yang dilakukan oleh negara dan agama membuat Inul menjadi sosok yang melawan kelompok berbendera Islam yang menjunjung tinggi anti pornografi. RUU-Anti Pornografi dan Pornoaksi menjelaskan bahwa masyarakat dilarang dengan keras menyebarluaskan, mendengarkan pementasan atau membuat tulisan, suara atau rekaman suara, film, lagu, lirik, puisi, gambar, foto dan lukisan yang memanfaatkan daya tarik bagian tubuh atau tubuh orang menari atau bgerak dalam mode erotis.

Frost (2004) membahas mengenai nilai adat Maluku yang mengalami pergeseran, Frost berangkat dari konflik antar agama yang terjadi di Maluku pada tahun 1999 silam yang memunculkan adanya jaringan persaingan, ketidaksetaraan dan retrorika yang rumit. Frost melihat tradisi atau adat dalam masyarakat Maluku menjadi suatu hal yang kontroversial dalam konteks konflik ini, menurut Frost adat yang merupakan tradisi merupakan sebuah ranah yang telah disederhanakan yang di dalamnya terdapat kepentingan politis dan simbolis. Dengan munculnya pengesahan adat, hal ini menyebabkan tidak merakyatnya pengetahuan mengenai adat, karena pengetahuan ini kemudian hanya dimiliki oleh orang-orang yang menjadi ahli dalam komunitas, sehingga adat hanya menjadi tanggung jawab orang-orang yang mewakilkan masyarakat adat. Frost dalam penelitian ini mencoba membahas bagaimana persepsi-persepsi yang ada megenai adat di Maluku saat ini, kemudian Frost mengkaji mengenai implikasi keberagaman sudut pandang terhadap visi mengenai masyarakat Maluku yang terjadi setelah konflik.

Martin (1985) membahas mengenai bagaimana cara agar tarian dapat digunakan sebagai gerakan sosial. Menurutnya banyak dari bentuk tarian yang menggunakan gerakan sebagai bahasa untuk mewakili makna khusus ataupun merepresentasikan sebuah situasi, namun menurutnya tidak semua gerakan dalam tarian memiliki makna khusus ataupun merepresentasikan sebuah situasi (Martin, 1985:55). Dalam penelitian ini Martin lebih menjelaskan bagaimana proses pembentukan sebuah tarian hingga menjadi sebuah alat politik atau media penyalur sebuah makna, hal ini membuat fokus penelitiannya terkurung dalam tarian kontemporer, sehingga pembaca tidak dapat melihat apakah tarian tradisional dapat berguna sebagai alat politik atau tidak.

Tulisan mengenai penggunaan tarian menjadi alat politik untuk menuntut hak pernah dilakukan oleh Dana Mills. Berangkat dari penelitian Jonathan Lears dalam penduduk asli Amerika atau disebut dengan masyarakat Crow. Dalam penelitian Lears tarian memainkan peran penting berhubungan dengan keuntungan dan kerugian mereka dalam upaya mempertahankan kehidupan komunal di bawah tekanan masyarakat kulit putih (Mills, 2017:116). Tarian matahari merupakan pusat dari bentuk kehidupan masyarakat Crow dan berkaitan erat dengan budaya peperangan mereka. Lears melihat tarian matahari tidak dapat ditarik kembali setelah masyarakat Crow tidak lagi hidup secara tradisional, menurutnya tarian matahari bisa ditarik lagi, namun sistem makna yang ada di dalamnya telah hilang ataupun bergeser (Mills, 2017:117). Berkaitan dengan penelitian Lears, Mills melihat bahwa tarian dapat dijadikan sebagai salah satu jalan untuk menuntut kembali ruang yang sebelumnya tidak selalu diberikan, hal ini berkaitan dengan tarian matahari yang ditarik oleh masyarakat Crow sebagai bentuk negosiasi untuk menuntut hak mereka. Dari pandangan di atas dapat menyajikan fungsi dan pemaknaan keberadaan tari di tengah masyarakat, untuk memberikan konteks tarian Cakalele di masyarakat Ambon.

3.2. Melacak Sejarah Tari Cakalele

Secara geografis Tuha terletak pada Teluk Tuha, sebelah utara berbatasan dengan Negeri Mahu, sebelah selatan berbatasan dengan petuanan Negeri Sirisori Islam, sebelah timur berbatasan dengan Negeri Itawaka dan sebalah Barat berbatasan dengan Negeri Saparua. Akses menuju Negeri Tuha dari Ambon hanya bisa ditempuh melewati jalur laut, dengan kapal cepat dan meakan waktu perjalanan kurang lebih 1 jam 30 menit. Wilayah tersebut secara adat dipimpin

oleh ketua adat yang berasal dari keturunan Aipassa dengan gelar Kapitan Aipassa. Sedangkan secara pemerintahan Negeri Tuahaha dipimpin oleh seorang Kepala Desa dengan sebutan Raja, hal ini sesuai dengan Undang-Undang No.32 Tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah dan Peraturan pemerintah No. 72 tentang Desa yang menyebutkan “Desa atau yang disebut dengan nama lain, adalah kesatuan masyarakat hukum yang memiliki batas-batas wilayah, berwewenang untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat berdasarkan asal-usul dan adat istiadat setempat yang diakui dan dihormati dalam sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia”.

Secara keseluruhan jumlah total penduduk Negeri Tuahaha mencapai 2701 jiwa berdasarkan data Pemerintah Negeri Tuahaha tahun 2019, dengan 526 Kepala Keluarga (KK). Dengan pembagian sebanyak 1347 penduduk laki-laki dan 1354 penduduk perempuan. Negeri Tuahaha terbagi menjadi empat wilayah yang dibagi berdasarkan dusun. Dusun 1 meliputi Amahoni dan Soa Gununug, Dusun 2 meliputi Soa tengah dan Soa pante, Dusun 3 meliputi Kusukusu Sare dan Dusun 4 meliputi Kampung Baru. Sebagian besar penduduk Tuahaha bermata pencaharian sebagai petani yang mengolah lahan dengan berbagai jenis tanaman untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari maupun untuk diperjualbelikan, dari data pemerintahan Tuahaha sebanyak 371 dari penduduk Tuahaha merupakan petani, angka ini berbanding jauh dengan penduduk Tuahaha yang menggantungkan nasibnya sebagai nelayan. Lahan yang digunakan untuk penduduk Tuahaha yang bermata pencaharian sebagai petani ditanami dengan tanaman sagu, cengklik, mayang, coklat, hutan kayu putih, hutan jati, bakau dan gula aren.

Tahun 1998 tercatat setidaknya 188 orang dari masyarakat Tuahaha merupakan pemeluk agama Islam serta empat orang beragama Kristen Katolik, namun nampaknya saat ini seluruh penduduk Tuahaha merupakan pemeluk agama Kristen. Berdasarkan data Kantor Negeri Tuahaha pada tahun 2013 sebanyak 2267 jiwa dari penduduk Tuahaha merupakan pemeluk agama Kristen dan 13 orang beragama Katolik, sedangkan tidak ada lagi pemeluk agama Islam sampai saat ini.

Masyarakat Tuahaha mempercayai bahwa Cakalele merupakan peristiwa perang yang terjadi antara kelompok Patasiwa dan Patalima di Pulau Seram. Eirumkui (2015) menjelaskan peperangan antara dua kelompok ini dikarenakan oleh kematian putri Hainuwele, seorang perempuan cantik dan menawan. Ia terkenal dengan sebutan “Mulua” yang memiliki arti perempuan yang cantik dan menawan. Putri Hainuwele memiliki kemampuan khusus, ia dapat mengubah benda menjadi apapun yang diinginkannya. Kelebihan yang dimiliki oleh Putri Hainuwele menjadi daya tarik tersendiri bagi lawan jenis, bahkan tidak sedikit yang menjadi iri dengannya. Peperangan antara Patasiwa dan Patalima kemudian menyebabkan migrasi kedua kelompok ini keluar dari Pulau Seram, bersamaan dengan migrasi ini ikut tersebar juga kebiasaan yang mereka miliki, sehingga kebiasaan perang yang ada menginspirasi mereka untuk membuat tarian perang.

Manusia dan alam memiliki keterkaitan yang erat dengan lingkungannya, Fischer (1980) percaya bahwa interaksi antara manusia dengan lingkungan geografisnya dapat mempengaruhi kebudayaan manusia, hal ini tergambar dalam Cakalele Patasiwa dan Patalima. Kedua kelompok masyarakat ini masing-masing dibedakan melalui dua realitas alam yang berbeda, sehingga mempengaruhi kebudayaan yang dimiliki, walaupun kesenian yang dimiliki dalam bentuk yang sama.

Patalima merupakan kelompok masyarakat yang secara geografis menempati daerah pegunungan. Dari segi senjata dalam tarian Cakalele mereka menggunakan tombak dan salawaku, hal ini dikarenakan tombak akan mempermudah menyerang musuh dari dataran tinggi. Secara gerakan, penari Cakalele Patalima lebih cenderung melakukan gerakan *balumpa* atau melompat, karena kondisi alam bebatuan, sungai-sungai dan pohon-pohon tinggi mergharuskan mereka untuk melompat. Sementara dari segi atribut penari Cakalele Patalima akan menggunakan lima bulu ayam yang ditancapkan pada penutup kepala yang terbuat dari aluminium.

Patasiwa merupakan kelompok masyarakat yang mendiami daerah pesisir, sehingga dalam segi senjata mereka menggunakan parang dan *salawaku*, hal ini dikarenakan pada daerah pesisir tidak terdapat tumbuhan yang lebat, sehingga mempermudah pergerakan mereka ketika melakukan penyerangan. Dari segi gerakan, Cakalele Patasiwa cenderung melakukan gerakan *gici-gici* atau berjalan jinjit maju ke depan, dikarenakan daerah pesisir cenderung mendatar sehingga tidak dibutuhkan gerakan melompat untuk menghindari bebatuan. Sementara dari atribut, Cakalele Patasiwa menggunakan bulu ayam yang berjumlah sembilan pada penutup kepala yang terbuat dari alumunium. Jumlah ini sesuai dengan arti kata *siwa* dalam Patasiwa yang berarti sembilan. Jika dilihat dari segi gerakan dan senjata yang digunakan dalam tarian Cakalele, serta kondisi geografis Tuha, maka Cakalele Tuha termasuk ke dalam golongan Cakalele Patasiwa, yang membedakan hanyalah penari Cakalele Tuha tidak menggunakan penutup kepala dari alumunium yang ditancapkan bulu ayam.

3.3. Cakalele dalam Ritus Adat

Bagi masyarakat Tuha sendiri, Cakalele tidak hanya sekedar tarian tradisional saja, melainkan sebagai tari pengiring rombongan adat. setidaknya tiga acara adat yang mewajibkan Cakalele untuk dipertunjukan, yaitu dalam peringatan HUT Pattimura, acara Tutup Baileo dan Panas Pela. Cakalele dalam ketiga acara adat ini memiliki fungsi untuk mengiringi rombongan adat yang ada dalam setiap prosesi yang terdapat di dalamnya.

HUT Pattimura pertama kali diadakan pada tahun 1817 dan dilakukan rutin setiap tahunnya pada tanggal 15 Mei, di dalamnya terdapat prosesi pembakaran obor Pattimura yang mana Cakalele digunakan untuk mengiringi prosesi pembakaran obor sampai pada estafet obor yang akan dibawa mengelilingi kota Ambon. Cakalele berfungsi sebagai tarian yang melindungi obor, dalam acara ini Cakalele sebagai tarian perang akan menyimbolkan semangat peperangan sehingga memberikan keamanan bagi Obor Pattimura, selain itu dalam Cakalele para penari juga ikut menyalurkan semangat perjuangan mereka sebagai bentuk apresiasi Pattimura akan perjuangannya yang telah berjuang melawan penjajahan.

Cakalele digunakan sebagai tarian penyambutan dalam Upacara Panas Pela ini sebagai bentuk penghormatan terhadap perjuangan para leluhur Tuha dan Rohomoni yang gugur pada saat perang Alaka yang kemudian mendasari adanya Pela Tumpah Darah ini, selain itu ketukan irama musik dalam Cakalele yang cenderung cepat mampu menimbulkan rasa kebahagiaan serta semangat di antara kedua masyarakat ini.

Pengiringan rombongan adat dengan Cakalele turut dilakukan dalam acara adat Tutup Baileo, acara ini rutin diadakan oleh masyarakat Tuha sebagai salah satu ritual dalam memperbaiki Baileo. Tutup Baileo dilakukan untuk membenahi atap Baileo yang terbuat dari daun pohon sagu, serta melakukan pewarnaan ulang terhadap tiang-tiang penyangga Baileo yang terbuat dari kayu.

Ada beberapa hal yang perlu dilakukan oleh penari ketika ikut dalam tarian Cakalele yang ditampilkan dalam seluruh acara adat Tuha. Hal *pertama*, setiap penari yang berniat untuk terlibat dalam rombongan adat Cakalele diharuskan untuk membersihkan diri dari segala sesuatu yang bersifat buruk dengan cara menghindari perbuatan tersebut, seperti tidak mabuk-mabukan, tidak melakukan hubungan suami istri diluar nikah, berlaku juga bagi pasangan suami istri, tidak mencuri ataupun hal-hal lainnya yang menyebabkan dosa. Setelah menghindari perbuatan buruk, penari akan memperkuat diri dengan diri dengan cara berdoa kepada *Tete Manis* – sebutan masyarakat Maluku untuk Tuhan, yang dicitrakan dalam bentuk Yesus, dikarenakan karena gambarannya yang memiliki janggut dan berparas tampan – sebagai bentuk berserah di bawah kekuatan Tuhan.

Hal *kedua* ialah restu, ketika penari tidak mendapatkan restu maka kekebalan tidak akan

didapatkan oleh penari. Restu menjadi hal yang penting, karena mewakilkan rasa rela atau ikhlas dari orang terdekat, sehingga nantinya tidak akan hal buruk yang terjadi. Restu bagi penari dapat berupa restu dari orang tua bagi penari yang masih lajang dan restu dari istri maupun suami bagi penari yang sudah menikah.

Hal ketiga adalah pengendalian diri dalam berkata-kata, dalam Cakalele penari sangat dilarang untuk mengucapkan kata-kata kotor seperti makian. Ucapan kotor dan makian dapat merupakan hal yang mengundang dosa, sehingga bertolak belakang dengan Cakalele yang menjadi tarian yang dianggap suci oleh masyarakat Tuha, pengucapan kata-kata kotor dapat menghilangkan kekebalan penari. Hal terakhir yang dilarang untuk dilakukan ialah melewati pemimpin rombongan Cakalele. Dalam Cakalele Tuha rombongan adat dipimpin oleh Kapitan Pollatu yang menjadi panglima perang Tuha dibawah kepemimpinan Kapitan Aipassa, dalam Cakalele Tuha, penari dilarang keras untuk melewati Kapitan Pollatu, karena pemimpin rombongan menjadi penentu kekebalan rombongan adat.

Larangan dan kewajiban yang harus dilakukan oleh penari Cakalele Tuha tentunya merupakan bentuk kontrol terhadap tubuh penari Cakalele dari segi adat agar tetap mendapatkan kekebalan tubuh, selain itu juga menggambarkan bagaimana masyarakat Tuha melihat Cakalele tidak hanya sekedar tarian belaka saja. Penulis melihat bahwa ritual dalam Cakalele menjadi sebuah media komunikasi antara penari Cakalele dengan leluhur dan Sang Pencipta. Terlihat jelas dalam penjelasan penulis mengenai pembersihan diri sebelum ikut serta dalam rombongan Cakalele, dalam ritual ini penari berkomunikasi dengan Tuhan dengan cara berdoa, sementara komunikasi dengan leluhur terlihat dalam bagaimana semangat yang muncul dari penari ketika mereka mulai mempertunjukkan kekebalan diri mereka seperti seseorang yang tidak takut akan apapun, seperti halnya perjuangan para leluhur Tuha dalam peperangan.

3.4. Mengatur Tubuh Penari Cakalele

Pemerintah dan agama sebagai sebuah institusi yang memiliki kuasa kontrol atas masyarakat memiliki wewenang dan tanggung jawab untuk mengawasi warganya yang pada praktiknya seringkali menggunakan konsep politik tubuh untuk mendisiplinkan individu. Politik tubuh yang diterapkan oleh pemerintah dan agama digunakan sebagai legitimasi normaliasi kekuasaan terhadap tubuh individu (Kamahi, 2017). "Tubuh yang jinak" merupakan salah satu alasan bertahannya sebuah tatanan politik, tubuh ini kemudian dikendalikan oleh institusi-institusi dalam bentuk penanaman regulasi, seperti yang dijelaskan oleh Michel Foucault (Pylypa, 1998). Pascakemerdekaan, sekitar tahun 1950an tari ronggeng dilarang untuk dipertunjukkan di Indonesia, karena dianggap berkaitan dengan aktivitas PKI (Partai Komunis Indonesia). Pada tahun 2003 Goyang Ngebor Inul Daratista dicap melanggar hukum Islam karena mengandung unsur pornografi dan tidak sesuai dengan norma agama. Tarian yang dipertunjukkan oleh Inul dianggap menyirung beberapa wacana yang menyangkut Islam, pornografi, hubungan antara negara dan rakyat, serta perubahan dalam tatanan media (Weintraub, 2008). Fenomena di atas menunjukkan praktik pendisiplinan dari negara maupun agama terhadap individu menggunakan konsep politik tubuh, yang juga terjadi pada tarian Cakalele.

Cakalele dalam Obor Pattimura pada tahun 2013 lalu turut disensor oleh pemerintah. Bermula pada saat adanya penyerangan terhadap rombongan Cakalele dalam estafet Obor Pattimura ke-195 tahun 2012. Pada saat itu obor sedang dipegang oleh warga Batumera yang nantinya akan diserahkan kepada warga Mardika, namun rombongan Obor Pattimura mendapat serangan dadakan berupa lemparan batu dari warga yang tengah menonton estafet obor, kejadian ini kemudian membuat para penari Cakalele melemparkan obor ke arah penonton hingga berujung bentrok (Rendy, 2015).

Akibat dari kerusuhan ini, pada tahun 2013 panitia peringatan HUT Pattimura ke-196 mengeluarkan peraturan berupa larangan penggunaan parang dan tombak dalam tarian Cakalele

khusus untuk peringatan Obor Pattimura dan membatasi estafet obor hanya di Pulau Saparua tanpa menuju Ambon. Larangan yang dilakukan pemerintah terhadap atribut tarian Cakalele merupakan bentuk pengebiriran budaya, hal ini dikarenakan larangan pemerintah yang bertujuan untuk kelancaran acara serta keamanan daerah justru tidak mempertimbangkan bagaimana dampaknya terhadap kesakralan dalam Cakalele sendiri. Pengeberian tersebut tampak dari perkataan Tetua adat di Tuahaha yang menjelaskan bahwa meskipun dilarang mereka tetap membawa senjata tajam;

“Waktu dilarang pake parang asli tu katong pake parang kayu, tapi tetap sa bawa parang asli di balakang, waktu tifa su babunyi la katong kas kaluar parang asli jua, Cakalele lanjut, seng bisa kasih setop.” (Ketika kami dilarang menggunakan parang asli, kami menggunakan parang kayu, tetapi tetap saja kami membawa prang asli dan menaruhnya dibelakang, ketika tida sudah berbunyi, maka kami mengeluarkan parang asli, Cakalele tetap berlanjut dan tidak bisa dihentikan)

Masyarakat adat Tuahaha melakukan perlawanan demi mempertahankan nilai sakral dalam Cakalele dan merupakan bentuk apresiasi terhadap budaya leluhur, pasalnya Cakalele dalam masyarakat Tuahaha tidak hanya sekedar tarian yang dipertunjukkan. Jika pemerintah melarang penari Cakalele dengan alasan atribut yang digunakan dapat membahayakan penonton, justru sangat bertolak belakang dengan Cakalele Tuahaha. Dalam Cakalele penari tidak akan melakukan penyerangan fisik terhadap penonton ataupun penari ketika tidak ada perbuatan atau perkataan kotor yang dilakukan pada saat Cakalele dilaksanakan, hal ini diperkuat dengan penjelasan seorang informan yang merupakan ibu rumah tangga di Tuahaha;

“Mama seng pernah lia orang Cakalele dong serang katong yang ada nonton, selama katong seng bamaki, seng bilang-bilang yang kotor, dong seng akan serang katong”. (Saya tidak pernah melihat orang Cakalele menyerang kami sebagai penonton, selama kami tidak mengucapkan makian, tidak menucapkan perkataan kotor, mereka tidak akan menyerang kami)

Larangan yang dilakukan pemerintah memang tidak bersifat koersif dalam pengertian kasar secara fisik, namun larangan tersebut justru membuat penari tidak sadar akan masa depan Cakalele. Mereka tertutup dengan antusiasme dalam mengikuti Obor Pattimura saja. Seperti halnya yang dijelaskan oleh Foucault dalam Kamahi (2017) yang menyatakan bahwa kekuasaan atas tubuh tidak selamanya bersifat negatif, kasar dan menekan. Pemerintah berusaha untuk membentuk tingkahlaku penari Cakalele, hal ini kemudian menjadi representasi dari *disciplinary power* pemerintah untuk mengandalikan individu. Hal ini seperti yang dipaparkan salah satu informan;

“Jelas di Obor Pattimura kamareng (kemarin) itu pemerintah sama saja melakukan pengkebiriran terhadap katong (kami) punya budaya, adat dimanipulasi demi sebuah kepentingan penguasa, padahal maknanya tidak seperti itu, yang penting acara berjalan dengan lancar saja”

Tubuh dalam konteks budaya menjadi representasi arena pertaruhan ideologi dikarenakan ideologi berperan penting untuk pertaruhan politik tubuh, karena di dalam tubuh terdapat beragam makna dan nilai yang mengimplikasikan pemikiran megnenai hubungan sosial dan kekuasaan (Weintraub, 2008), dalam konteks ini agama termasuk di dalamnya. Cakalele bagi beberapa golongan agama masyarakat Tuahaha juga dianggap sebagai bentuk penyimpangan terhadap ajaran agama, pandangan ini kemudian mempengaruhi pergeseran nilai sakral yang ada di dalam Cakalele.

Institusi agama juga turut mengendalikan tubuh individu dalam kesenian agar sesuai dengan nilai-nilai yang ada di dalamnya. Pada tahun 2018 lalu tari Gandrung Banyuwangi sempat

mendapat larangan dari salah satu organisasi Islam konservatif di Indonesia. Tari Gandrung yang merupakan bentuk syukur masyarakat agraris atas kesuburan tanah dan hasil panen di Banyuwangi, dalam acara Gandrung Sewu pihak FPI (Front Pembela Islam) menolak penampilan tarian ini. Pihak FPI merasa bahwa tarian Gandrung telah melanggar nilai-nilai agama, karena dalam tarian ini penari dianggap mengumbar kemaksiatan yang dapat mengundang azab Allah dan justru membawa mala petaka bagi Banyuwangi nantinya.²

Cakalele bagi beberapa golongan agama masyarakat Tuhaha juga dianggap sebagai bentuk penyimpangan terhadap ajaran agama, pandangan ini kemudian mempengaruhi pergeseran nilai sakral yang ada di dalam Cakalele, hal ini selaras dengan penjelasan Bapak Stenly Tanallepy,

“Gereja memiliki andil dalam Cakalele, bukan hanya Cakalele namun semua aspek kehidupan. Karena dulu waktu belanda masuk orang berbahasa, guru-guru injil melihat bahwa Cakalele menjadi bentuk penyembahan berhala. Maka tidak jarang di Ambon Lease bahasa-bahasa itu hilang, namun sekarang baru gereja melihat kebudayaan sebagai suatu aspek yang menonjol, namun sudah terlambat, terputus di beberapa generasi jadi kalau ade bilang itu ada”.

Masuknya injil ke Maluku tidak luput dari kepentingan Belanda untuk menguasai masyarakat Maluku, dengan adanya injil yang diberitakan oleh guru-guru injil mempermudah Belanda untuk menguasai masyarakat. Dengan adanya bahasa adat akan mempersulit belanda untuk mengetahui informasi-informasi yang berkembang di masyarakat, sehingga bahasa adat mulai dihapuskan. Cakalele yang merupakan tarian perang dan di dalamnya setiap penari akan memperoleh kekebalan kemudian dianggap gereja sebagai praktik penyembahan berhala, sehingga ada larangan-larangan dari gereja yang melarang praktik Cakalele, karena dianggap melanggar ajaran agama.

Dengan adanya pandangan-pandangan terhadap Cakalele yang bersifat melenceng dari agama ini kemudian berdampak pada kesakralan Cakalele, akhirnya hanya ada sedikit orang yang mengerti secara betul mengenai nilai-nilai dan kesakralan yang terkandung dari Cakalele, sehingga tidak heran saat ini tidak semua penari Cakalele mengerti bagaimana makna sesungguhnya Cakalele, dilihat dari gerakan tarian Cakalele Tuhaha yang seharusnya berjinjit karena Cakalele Tuhaha merupakan turunan dari Cakalele Patasiwa. Saat ini sudah tidak ditemukan lagi pola berjinjit dalam menarikan Cakalele pada masyarakat Tuhaha, banyak diantara mereka yang melompat dan mengikuti kemauan diri mereka sendiri.

4. Kesimpulan

Dari data penelitian ini menunjukkan bahwa Cakalele bagi masyarakat Maluku tidak hanya menjadi identitas budaya berupa tari tradisional saja, bagi masyarakat Tuhaha sendiri bahkan menjadi tarian yang suci karena di dalam ritualnya masyarakat Tuhaha yang ingin mengikuti Cakalele harus berdoa dan memersihkan diri menjadi hal yang sangat penting. Sementara Cakalele secara umum bagi masyarakat Maluku berkaitan erat dengan identitas kepahlawanan.

Dari Cakalele penulis juga melihat adanya praktik politik tubuh yang tertuang jelas dalam larangan pemerintah mengenai penggunaan parang dan tombak asli bagi penari Cakalele saat Obor Pattimura tahun 2013. Serta pandangan-pandangan tarian Cakalele sebagai praktik penyembahan berhala sebagai bentuk politik tubuh oleh agama terhadap sebuah tarian. Kedua institusi ini secara tidak langsung melakukan pengebiriran terhadap sebuah kebudayaan demi kepentingan masing-masing, sementara tari Cakalele sebagai bentuk kreativitas masyarakat

² <https://www.cnnindonesia.com/hiburan/20181019202747-241-339966/makna-sakral-tari-gandrung-yang-ditolak-fpi-di-banyuwangi>

Maluku dalam perkembangannya tunduk di bawah kekuasaan institusi pemerintahan dan agama.

Daftar Pustaka

- Fischer, H.TH. 1980. *Pengantar Antropologi Kebudayaan Indonesia*. terj. Anas Makruf. Jakarta: Pustaka Sarjana P.T. Pembangunan.
- Frost, Nicola. 2004. Adat di Maluku: Nilai Baru atau Ekslusivisme Lama?. *Antropologi Indonesia*, Vol 1, No 74.
- Gill, Sam. 2012. *Dancing Cultural Religion*. United Kingdom: Lexington Books.
- Kamahi, Umar. 2017. *Teori Kkeuasaan Michel Foucault: Tantangan Bagi Sosiologi Politik*. Jurnal Al-Khitabah, Vol. III, No. 1 : 117 – 133.
- Martin, Randy. 1985. *Dance as a Social Movement*. *Social Text*, No. 12.
- Mills, Dana. 2017. *Dance and Politics: Moving Beyong Boundaries*. Manchester: Manchester University Press
- Pakpahan, Ria Luinne Tabita. 2013. Seni: Fungsi, Perubahan dan Makna. Medan: Bartong Jaya.
- Pylypa, Jen. 1998. Power and Bodily Practice: Applying the Work of Foucault to an Anthropology of the Body. *Arizona Anthropologist*, Vol. 13. https://journals.uair.arizona.edu/index.php/arizanthro/article/viewFile/18504/1_8155.
- Pylypa, Jen. 1998. Power and Bodily Practice: Applying the Work of Foucault to an Anthropology of the Body. *Arizona Anthropologist*, Vol. 13. https://journals.uair.arizona.edu/index.php/arizanthro/article/viewFile/18504/1_8155.
- Rendy, M. 2015. Pawai “Obor Pattimura” di Kota Ambon Berakhir Bentrok. <https://www.kompasiana.com/mreindy/55107e4d813311d334bc68ef/pawai-obor-pattimura-di-kota-ambon-berakhir-bentrok>. Akses pada 10 April 2019.
- Turner, Victor W. 1977. THE RITUAL PROCESS: Structure and Anti-Structure. New York: Cornell University Press.
- Weintraub, Andrew N. 2008. ‘*Dance Drills’ , Faith Spills: Islam, Body Politics and Popular Music in Post-Suharto Indonesia*. *Popular Music*, Vol. 27, No. 3, pp 367 – 392.

Risalah ini mendeskripsikan proses studi sosial terkait dengan ragam gender di masyarakat Bugis Sulawesi Selatan. Bahwa dalam fenomena ini perjalanan menjadi seorang Bissu sama kompleksnya dengan dinamika proses menjadi gender itu sendiri. Bissu, dalam pandangan masyarakat Bugis merupakan perantara komunikasi dengan Dewa dan penjaga tradisi lisan kuno. Lebih jauh, tulisan ini mengkaji kontekstual gender bissu dengan mencoba menelaah dinamika perjalanan seorang Bissu dalam konteks kekinian dari novel “Tiba Sebelum Berangkat” karya Faisal Oddang melalui perspektif sosiologi sastra dan konsep gender. Gender bukanlah sesuatu yang statis namun dinamis dengan sarat reproduksi tanda dilakukan terus menerus. Sampai pada akhirnya peran gender bissu menghadapi tantangan ketika berhadapan dengan konteks historis, agama, revitalisasi adat dan reformasi. Dengan masuknya hal-hal ini, pengalaman-pengalaman masa depan gender bissu pasti akan menjadi sangat dinamis.

1. Pendahuluan

Sastra adalah produk masyarakat sehingga memiliki hubungan yang tak terpisahkan dengan kehidupan masyarakat, latar belakang unsur sosial dan sejarah yang mempengaruhi pengarang. Hal ini tidak lepas dari kedudukan sastrawan yang merupakan bagian dari masyarakat (Jdanov dalam Eskarpit, 2008:8; Junus 1986b:2). Horatio (dalam Teeuw, 1988:51) menyebut tugas utama seorang sastrawan adalah *docere* dan *delectere* atau memberikan ajaran dan kenikmatan. Fungsi sastra tersebut tentu berkaitan dengan bagaimana seniman, sebagai anggota masyarakat, menyadarkan masyarakat tentang konsep hidup bermasyarakat. Selain secara eksternal di atas, fungsi sastra secara internal adalah media yang digunakan untuk mengungkapkan ekspresi seorang sastrawan. Ekspresi tersebut bisa berupa pendapat, imajinasi, atau ungkapan terhadap fenomena yang terjadi di lingkungan pengarang. Faisal Oddang merupakan salah satu pengarang yang mencoba mengangkat fenomena gender dalam novelnya “Tiba Sebelum Berangkat” (selanjutnya disebut dengan TSB). Novel tersebut berlatar etnografis gender masyarakat Bugis Makassar.

Konteks keberagaman gender masih menjadi isu yang hangat dan sensitive namun menarik untuk dikaji lebih dalam. Tulisan ini mencoba untuk mengaitkan bahwa konteks gender juga berkaitan dengan proses pengartian budaya melalui perbedaan seksual biologis, utamanya dengan menetapkan signifikansi mereka dalam peran sosial dan pola perilaku yang diharapkan. Penetapan signifikansi peran sosial tersebut nyatanya adalah sebuah proses yang dinamis. Terdapat nilai, persepsi, standar perilaku, pengalaman individu yang membentuk konteks budaya. Pun sama halnya dengan memandang gender. Lebih jauh risalah ini sebenarnya merupakan penelitian pendahuluan yang mencoba untuk melihat fenomena gender ketiga. Munculnya fenomena ini berkaitan dengan peran sosial dan pola perilaku yang lebih kompleks. Menurut McDonald (2017) yang mengkaji Hijra di India mengatakan bahwa gender ketiga menyoal terdapat integrasi feminitas dan *machismo* dalam satu tubuh.

Stein (2004:256) menyatakan bahwa penting untuk menyikapi tantangan tentang pemahaman biner mengenai seks dan gender terhadap cara-cara yang ditunjukkan dalam menghayati tubuh secara berbeda. Bahkan menurut Davies (2018) gender mengandung berbagai aspek kehidupan, karenanya apa yang direpresentasikan dalam gender menyiratkan berbagai isu yang berkaitan dengan status, etnisitas, pekerjaan, budaya, hasrat dan tubuh. Dalam konteks ini pengakuan keberagaman atau kompleksitas gender seperti yang diungkapkan

oleh Davies (2018) dan Epple (1998) bahwa dalam menerapkan kontekstualisasi budaya yang mendalam dan representasi nuansa perlu memahami konteks pengalaman dan posisi subyek yang digenderkan.

Salah satu daerah di Indonesia dengan keberagaman gender yang kompleks dapat ditemui di masyarakat suku Bugis, Makassar. Masyarakat suku Bugis Makassar terdapat kepercayaan mengenai sistem lima gender yaitu *Oroane* (laki-laki), *Makkunrai* (perempuan), *Calalai* (perempuan dengan peran dan fungsi lakilaki), *Calabai* (laki-laki dengan peran dan fungsi perempuan), dan *Bissu* (perpaduan dua gender yaitu perempuan dan laki-laki dalam satu tubuh) (Nurohim: 2018).

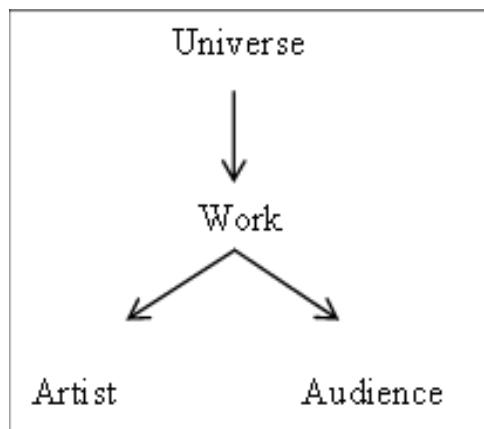
Di antara lima keberagaman gender yang terdapat dalam masyarakat Bugis, ada satu gender istimewa dan menduduki posisi suci yaitu *Bissu*. Dalam struktur budaya Bugis, *Bissu* merupakan perantara untuk berkomunikasi dengan Dewata. Mereka merupakan penjaga tradisi turur lisan sastra Bugis *Kuno sure'La Galigo*. *Bissu* juga berperan mengatur semua pelaksana upacara tradisional, seperti upacara kehamilan, kelahiran, perkawinan (*indo'botting*), kematian, pelepasan nazar, persembahan, tolak bala. Menjadi seorang *Bissu* bukanlah perkara mudah. Terdapat banyak tahapan ritual sebelum ditasbihkan atau *irebba* menjadi *Bissu*.

Perjalanan menjadi seorang *Bissu* sama kompleksnya dengan dinamika proses menjadi gender itu sendiri. Kami setuju dengan pendapat Butler (1990) bahwa gender bukanlah sesuatu yang statis namun dinamis dengan sarat reproduksi tanda dilakukan terus menerus. Menjadi menarik untuk mengkaji kontekstual gender *bissu* dengan mencoba menelaah dinamika perjalanan seorang *Bissu* dalam konteks kekinian dari novel *TBS* karya Faisal Oddang. Mengacu pada pemilihan term *posisi subyek* menurut Davies (2018) tulisan ini akan lebih menyoroti terkait dengan *(his)story*, pengalaman, perjalanan seseorang bahkan penolakan dalam kehidupan seorang *Bissu*.

2. Metodologi

Penelitian ini menggunakan perspektif sosiologi sastra dan konsep gender. Menurut Damono (2014:2) sosiologi sastra merupakan pendekatan terhadap karya sastra yang mempertimbangkan segi-segi kemasyarakatan. Abrams (dalam Teeuw, 1988:49) mengungkapkan bahwa penelitian sastra berperspektif sosiologi sastra dilakukan dengan menggunakan tiga perspektif yaitu pengarang, karya, dan pembaca. Perspektif pengarang disebut perspektif biologis yang terarah kepada pengarang. Perspektif teks sastra, menganalisis sastra sebagai refleksi kehidupan masyarakat dan sebaliknya. Sedangkan perspektif pembaca disebut perspektif reseptif dalamnya peneliti menganalisis penerimaan masyarakat terhadap teks sastra.

Pernyataan tentang hubungan antara pengarang dengan alam atau lingkungan sekitarnya tersebut sudah lama muncul. Istilah yang biasa digunakan untuk menggambarkan hubungan tersebut adalah mimetik. Mimetik berasal dari bahasa Yunani *mimesis* yang berarti tiruan. Istilah ini digunakan oleh Plato dan Aristoteles untuk menjelaskan hubungan antara karya seni dan realita (Teeuw, 1988:219; Luxemburg, 1989:15). Teori ini menyatakan bahwa sastra merupakan imitasi dari alam. Abrams (dalam Teeuw, 1989: 50) membuat sebuah *frame work* untuk menyederhanakan teori tersebut.



Bagan 1. Triangulasi Abrams

Mimetik dalam konsep Abrams adalah pendekatan sastra yang lebih menitik beratkan kepada semesta (*Universe*). Pendekatan yang menitik beratkan pada pencipta sastra (*artis*) disebut pendekatan ekspresif, pendekatan yang menitikberatkan pada pembaca (*audience*) adalah pendekatan reseptif. Hubungan antara alam dan karya sastra juga diungkapkan oleh Junus (1985:3) yang menyatakan bahwa sastra (*imajinasi*) tidak bisa dipisahkan dengan realitas (*peristiwa*). Junus (1985:4-5) menyatakan bahwa peristiwa yang menjadi dasar penciptaan suatu karya sastra tidak berarti peristiwa nyata dengan pelakunya yang kongkret. Namun bisa juga berhubungan dengan suatu peristiwa yang lebih umum karena banyak orang yang terlibat dalam sebuah peristiwa. Jadi, dalam konteks ini sosiologi sastra dimaksudkan untuk membedah studi proses sosial dan dinamika kultural Bugis dan gender *Bissu*.

Data-data dalam tulisan ini diperoleh secara kualitatif kemudian dianalisis berdasarkan teori dan argumen. Hasil analisis data kemudian dipaparkan secara deskriptif untuk menjawab rumusan masalah. Sebagai sebuah penelitian kepustakaan, maka penelitian ini difokuskan pada teks yang digunakan sebagai objek penelitian, yaitu novel *TSB* karya Faisal Oddang. Data primer dalam penelitian ini berupa kalimat-kalimat maupun kutipan-kutipan yang terdapat di dalam novel. Sedangkan data sekunder didapat dari literatur mengenai kebudayaan suku Bugis. Pengumpulan data dilakukan dengan tahap observasi, tahap pencatatan data primer, tahap pengumpulan data sekunder. Setelah data terkumpul kemudian dilakukan analisa data. Analisis data dilakukan dengan tahap klasifikasi data, analisis data, dan penyimpulan hasil analisis.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1. Sastra, Karakter Tokoh dan Studi Proses Sosial

TSB merupakan novel yang berlatar belakang kehidupan masyarakat di Sulawesi Selatan, sebagaimana dapat dilihat pada latar tempat yang digunakan serta budaya yang dideskripsikan Faisal Oddang. Semuanya berhubungan dengan tempat dan budaya Sulawesi Selatan. Peristiwa yang digambarkan dalam novel ini lebih mengedepankan peristiwa dalam latar sejarah dan fenomena sosial. Peristiwa tidak mengenacksong dialami tokoh utama yaitu Mapata. Mapata mengalami berbagai macam gejolak yang cukup kompleks dalam diri dan dari lingkungannya. Kompleksitas dirinya dimulai ketika mendapat perlakuan tidak mengenacksong dari ayah tirinya dan lambat laun membuat perubahan pada aspek psikologis, orientasi seksual sampai kepada fase menjadi *toboto*, *Bissu* dan mantan *Bissu*.

Dalam kebudayaan suku Bugis di Sulawesi Selatan keberadaan *bissu* merupakan bentuk variasi gender selain laki-laki atau perempuan. Variasi gender ini tergambaran di dalam novel *TSB*. Mapata dituliskan menjadi sosok *bissu*. Dimana *bissu* merupakan sosok yang dipercaya sebagai perantara masyarakat dengan Tuhan yang mereka sebut dengan istilah Dewata Sewwae. Hal tersebut dipercayai oleh sebagian masyarakat Sulawesi Selatan pada saat kisah itu diceritakan. *Bissu* itu sendiri merupakan gender di Sulawesi Selatan yang mengenal lima gender yaitu laki-laki, perempuan, *calalai*, *calabai* dan *bissu*.

Di dalam novel ini, juga dijelaskan bahwa *Bissu* adalah seorang *calabai* yang memiliki keistimewaan. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa semua *bissu* adalah *calabai*, tetapi tidak *calabai* adalah *bissu*. Bagi seorang *calabai*, menjadi *bissu* dianggap memiliki kedudukan lebih terhormat. Menjadi seorang *bissu* tidak sembarang orang, ia dipilih berdasarkan tanda-tanda alam yang mungkin tidak logis. Tanda-tanda itu antara lain seorang transgender, memiliki sifat kebatinan yang dapat membaca alam, dapat membaca lontar, dan beberapa tanda fisik. Lebih jauh, berdasarkan klasifikasinya, menurut kelompok *bissu*, ada tiga tingkatan *calabai*, yaitu (a) *calabai tungke'na lino* adalah *calabai* yang telah berhak menyandang dan menamakan dirinya *bissu*; (b) *paccalabai* adalah *calabai* yang dapat berhubungan dengan laki-laki dan perempuan; dan (c) *calabai kedokedonami* adalah *calabai* yang hanya bias meniru gayanya saja dan dianggap berbahaya karena mereka adalah laki-laki tulen (Lathief, 2004:39-40). *Bissu* mempunyai legitimasi tersendiri, seperti kutipan berikut dalam novel;

“Banci beda dengan *bissu*, kami utusan dewa” (Tiba Sebelum Berangkat, 2018:115).

Legitimasi adanya variasi gender—selain *calabai*—pada kebudayaan Bugis juga ditemukan pada penggambaran kelompok *bissu*. *Bissu* dianggap sebagai golongan yang dianggap bukan dari golongan lelaki maupun perempuan. *Bissu* adalah keberadaan tanpa jenis kelamin dan tidak terikat pada fisik semata, melainkan pada jiwa keseimbangan jiwa laki-laki dan perempuan. Oleh karena itulah, *bissu* merupakan kombinasi dari dua gender. Bagi masyarakat Bugis, *bissu* dianggap sebagai figur spiritual vital. *Bissu* akan adalah sosok yang menghubungkan manusia dengan dewa sehingga *bissu* memiliki sebuah tempat yang istimewa di masyarakat suku Bugis kuno. Seperti kutipan berikut ini;

“...beberapa hari ke depan akan berkumpul untuk mengadakan ritual *mappalili*—yang biasanya dilakukan empat puluh orang *bissu*, yang menjadi tanda bahwa bahwa masyarakat sudah boleh menggarap sawah begitu ritual selesai (Tiba Sebelum Berangkat, 2018:114).

Dari kutipan tersebut dapat dilihat bahwa beberapa posisi yang ditempati oleh para *Bissu* tidak dapat digantikan oleh orang lain. Dalam novel ini digambarkan bahwa ketidakterimaan masyarakat terhadap identitas gender lain selain laki-laki dan perempuan juga terlihat dengan ketidakterimaan terhadap keberadaan *bissu* (Rockhmansyah, 2018; Odang 2018), seperti kutipan dibawah ini:

“*Bissu* dianggap menyimpang dari agama mayoritas orang Sulawesi Selatan atau sebutlah menyimpang dari ajaran Islam yang sangat dijunjung tinggi itu, maka *bissu* seperti musuh atau dianggap kafir dan darahnya halal...” (Tiba Sebelum Berangkat, 2018:117).

Konteks historis dan sosiokultural Bugis disajikan Faisal Oddang untuk membangun alur yang lebih holistik. Dari mulai pemberontakan DI/TII dan perang gurilla yang mengaitkan kompleksitas antara politik dan kepercayaan. Gerakan penolakan adanya *bissu* sebagai gender terlarang melatarbelakangi perang *toba* (taubat). Penolakan tersebut berkaitan dengan stigma penampilan dan pertunjukan yang dilakukan *Bissu*.

Terkait dengan hal tersebut, Butler (1990) menjelaskan bahwa signifikansi gender muncul berasal dari pemahaman *performances* (performansi) dan *performativity* (performativitas) (dalam Davies, 2018). Lebih jauh Butler (1990) menekankan bahwa gender berasal dari reproduksi tanda yang dilakukan secara terus menerus dan berulang-ulang. Gender merupakan hasil dari kontruksi sosial budaya. Gender diinterpretasikan bahwa tubuh dihabitualisasi untuk menampilkan gender (*performing gender*). Tubuh itu hanya tampil, hanya bertahan, hanya hidup dalam batasan-batasan produktif dari skema regulasi tertentu yang digenderkan.

3.2. Kontekstualisasi Gender *Bissu*: (*his*)story dan tantangan reformasi

Menurut Suliyati (2018) *bissu* hadir bersamaan dengan kelahiran suku Bugis. Dalam kitab *La Galigo* disebutkan bahwa, keberadaan *bissu* berkaitan dengan cerita legenda tentang Batara Guru yang menjadi cikal bakal manusia Bugis turun dari “dunia atas” (*botinglangi*) ke bumi atau dunia bawah (*borii/luung*) untuk menemuiistrinya *We Nyili Timo*. Ketika Batara Guru turun ke bumi, ia disertai seorang *bissu* yang bernama Lae-lae. *Bissu* ini membantu Batara Guru untuk mengatur kehidupan di bumi. Berkat bantuan *bissu*, di bumi tercipta aturan, norma dan etika masyarakat. Selain itu juga tercipta bahasa dan karya-karya budaya dan tradisi sebagai hasil kegiatan masyarakat (Kern, 1993:34).

Novel TSB (2018) memunculkan kompleksitas permasalahan yang menarik. Kompleksitas tersebut mulai dari sisi historis masa kerajaan, pergolakan politik dan perubahan keberterimaan *bissu* di kalangan masyarakat Bugis. Sebagai sebuah awal kemunculan *bissu* di daerah Sengkang. Masa kejayaan *bissu* dikenal dengan masa sebelum kedatangan Islam. Masa ini ditandai dengan masih berjalannya sistem kerajaan, dan segala aturannya yang mengikat. Kala itu, kerajaan di tanah Bugis, menggunakan *bissu* sebagai penanggung jawab spiritualnya. Setelah masuknya Islam di Sulawesi Selatan, komunitas *Bissu* memulai pergolakan yang panjang. Namun walaupun kepercayaan terhadap mereka memudar, jasanya tetap digunakan sebagai perias pengantin atau akrab dikenal sebagai *indo' botting* (perias pengantin). Di lain kesempatan jasa mereka juga dipakai sebagai dukun/*sandro*. Atau bahkan istilah pendeta (*priest*) juga digunakan untuk menyebut *Bissu* (Davies, 2018:18).

Pada masa penyebaran Islam dan agama ini menjadi agama dominan, sekitar tahun 1950an kehidupan *bissu* mulai agak redup. Dalam novel ini, masa suram juga terjadi ketika muncul gerakan kelompok DI/TII di Sulawesi. Gerakan ini bertujuan pada pemurnian terhadap ajaran-ajaran Islam. Kelompok DI/TII menganggap aktivitas *bissu* sebagai hal yang menyalahi aturan agama Islam dan dikategorikan sebagai hal musyrik (Suliyati, 2018). Para anggota kelompok DI/TII berusaha melarang aktivitas mereka dan menghancurkan peralatan upacara milik para *bissu* dan bahkan membakar *arajang*—hal yang sangat penting dari *Bissu*. Bahkan banyak dari mereka yang dibunuh, karena dianggap menyalahi kodrat dan tidak mau bertobat. Masa ini merupakan masa yang kelam bagi kehidupan *bissu* (Lathief, 2004). Selain itu, mereka juga dianggap membangkitkan feodalisme, karena masih menggunakan sudut pandang kerajaan yang menjunjung tinggi kaum bangsawan. Kala itu juga Sulawesi Selatan mengalami kekacauan, gerakan DI/TII dengan oprasi *toba* menebar teror bagi beberapa aliran kepercayaan, era transisi ini menjadi saksi perkembangan pengaruh gerakan Islam garis keras Kahar Muzakkhar (Harvey, 1974; Triadi, 2019).

Merujuk pada tulisan Davies (2018), bahwa pada tahun 1957 istana Kerajaan Bugis ditutup. Akan tetapi sisi kegiatan yang lain masih berjalan secara informal. Setelah berakhirknya masa kerajaan dan masuknya ajaran Islam garis keras, penindasan terhadap mereka berlanjut pada tahun 1965. Dari sejarah nasional Indonesia sendiri, tahun 1965 *arajang* sebagai rumah adat diganyang oleh salah satu ormas pemuda karena dianggap anggota Partai Komunis Indonesia (PKI) (Lathief, 2004). Dengan selesainya masa orde lama yang ditandai dengan DI/TII dan orde baru yang juga ditandai dengan gerakan PKI, maka datanglah era reformasi. Era ini

ditandai dengan revitalisasi adat, terlibatnya mereka dalam industri pariwisata, menjadikan mereka semakin terpuruk. Pelaksanaan program revitalisasi yang berlangsung, tidak sesuai dengan nilai dan tradisi, akhirnya ritus yang dilakukan hanya sebatas aktivitas seni. Dengan masuknya hal-hal ini, pengalaman-pengalaman masa depan *bissu* pasti akan menjadi sangat dinamis.

4. Kesimpulan

Bissu, dalam pandangan masyarakat Bugis merupakan perantara komunikasi dengan Dewa dan penjaga tradisi lisan kuno. Kontekstualisasi gender *bissu* novel *Tiba Sebelum Berangkat* menyiratkan bahwa gender bukanlah sesuatu yang statis namun dinamis dengan sarat reproduksi tanda dilakukan terus menerus. Gender merupakan hasil dari konstruksi sosial budaya. Gender diinterpretasikan bahwa tubuh dihabitualisasi untuk menampilkan gender (*performing gender*). Tubuh itu hanya tampil, hanya bertahan, hanya hidup dalam batasan-batasan produktif dari skema regulasi tertentu yang digenderkan. Terkait dengan skema regulasi tertentu terkait dengan batas penerimaan dan penolakan. Penerimaan ketika peran bissu sangat dibutuhkan dalam konteks budaya masyarakat Bugis namun ada kompleksitas ketidakterimaan ketika diperhadapkan pada konteks agama, revitalisasi adat dan era reformasi. Dapat dipastikan bahwa dengan faktor pengaruh dari hal-hal internal maupun eksternal tersebut pengalaman-pengalaman masa depan gender *bissu* menjadi sangat dinamis sesuai dengan konstruksi sosial budaya.

Daftar Pustaka

- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge; 1990.
- Damono, S. D. *Sosiologi Sastra*. Jakarta: Editum; 2014
- Davies, Sharyn Graham. *Keberagaman Gender di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia; 2018
- Epple, C. Coming to Terms with Navajo Nadleeh: A Critique of Bardache, "Gay", "Alternate Gender," And Two Spirit". *American Ethnologist*, 25(2), 267-290; 1998.
- Eskarpit, Robert. 1958. *Sosiologi Sastra* (Terjemahan Ida Sundari Husen, 2008). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Harvey, Barbara. S. *Tradition, Islam, And Rebellion: South Sulawesi 1950-1965*. A Thesis Doctor of Philosophy: Cornell University; 1974.
- Junus, Umar. *Dari Peristiwa Ke Imajinasi*. Jakarta: PT. Gramedia; 1985.
- Junus, Umar. *Sosiologi Sastera Persoalan Teori dan Metode*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia; 1986.
- Kern, R.A. *I La Galigo*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press; 1993.
- Latif, H. *Bissu; Pergulatan dan Peranannya di Masyarakat Bugis*, Depok: Desantara Utama; 2004
- Luxemburg, Jan van, dkk. *Pengantar Ilmu Sastra* (Terjemahan Dick Hartoko). Jakarta: Gramedia Pustaka Utama; 1989.
- Mcdonald, Fiona. Hijra: 'Gender Ketiga' yang unik dari Asia Selatan dalam BBC Culture; 2017
- Mettam GR, Adams LB. How to prepare an electronic version of your article. In: Jones BS, Smith RZ, editors. *Introduction to the electronic age*. New York: E-Publishing Inc; 1999. p. 281-304.
- Oddang, Faisal. *Tiba Sebelum Berangkat* Jakarta: KPG; 2018.
- Rokhmansyah, Afian, dkk. *Calabai Dan Bissu Suku Bugis: Representasi Gender Dalam Novel Calabai Karya Pepi Al-Bayqunie dalam CaLLs, Volume 4 Nomor 2 Desember 2018*, hal 89-101

- Stein, A. L. From Gender to Sexuality and Back Again: Notes on the Politics of Sexual Knowledge. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 10(2), 254-257; 2004
- Strunk Jr W, White EB. *The elements of style*. 3rd ed. New York: Macmillan; 1979.
- Sulyati, Titiek. Bissu: *Keistimewaan Gender dalam Tradisi Bugis dalam Endogami*: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi, Vol. 2 No. 1 : Desember 2018; hal 52-61.
- Teeuw, A. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya; 1988.
- Triadi, Febi. *Bissu and Toboto Domain*; Lanskap, Islam, dan Negosiasi dalam Jurnal Etnografi Indonesia, Volume 4 Edisi 1, Juni 2019.
- Van der Geer J, Hanraads JAJ, Lupton RA. *The art of writing a scientific article*. *J Sci Commun* 2000;163:51-9.

Perempuan Bugis dalam Pusaran Pembangunan (Analisis Wacana Kritis terhadap Film Athirah)

Khairil Anwar & Dian Sari Unga Waru

Pembangunan kerap kali mengutamakan laju infrastruktur yang sifatnya materiil sedangkan yang bersifat nonmaterial, seperti pembangunan sumber daya manusia kerap kali bukan prioritas utama. Salah satu topik yang menarik dalam setiap pembangunan adalah peran perempuan. Pada beberapa kasus, perempuan kerap kali didudukkan sebagai objek ketimbang menjadi subjek dalam pembangunan. Hal ini kemudian mengkonstruksikan perempuan sebagai sosok yang pasif dibanding laki-laki. Ketimpangan gender ini kemudian menempatkan perempuan sebagai gender kedua atau cenderung diabaikan dalam setiap pengambilan sebuah kebijakan. Untuk melihat realitas tersebut, penelitian ini menggunakan salah satu produk budaya yaitu film sebagai objek materiil. Film yang dianalisis adalah sinema berjudul Athirah (2016) yang disutradarai Riri Riza. Penelitian ini akan menggunakan pendekatan analisis wacana kritis, multimodalitas Gunther Kress, dan Theo Van Leeuwen sebagai metode penelitian untuk menganalisis bagaimana representasi perempuan Bugis pada sosok Athirah. Dalam analisisnya, pendekatan ini akan menggunakan gambar dan dialog pada film sebagai model untuk bahan analisis. Hasil penelitian ini menemukan fakta bahwa perempuan Bugis yang direpresentasikan dalam film ini masih menempatkan peran perempuan tidak setara dengan laki-laki meskipun terdapat usaha untuk membuatnya setara. Kedudukan perempuan Bugis (Athirah) masih ‘terjebak’ dalam reproduksi wacana lama meskipun dalam kemasan yang berbeda. Perempuan digambarkan mampu melakukan upaya politik identitas, negosiasi bahkan resistensi menggugat tatanan patriarki yang menempatkan laki-laki sebagai tatanan simbolik. Perempuan dapat keluar ke wilayah publik namun masih dibebani tugas di wilayah domestik. Akhirnya perempuan mengemban peran ganda sebab urusan rumah tangga tidak dikerjakan berdua secara setara. Dalam pembangunan sumber daya manusia, perempuan Bugis masih kerap mengalami hal yang demikian.

1. Pendahuluan

Film merupakan sebuah media hiburan yang populer di khalayak umum. Tidak hanya sebagai media hiburan saja, film juga merupakan sebuah representasi akan kehidupan masyarakat sosial tertentu dan dalam kurun waktu tertentu pula. Media massa, termasuk film, cenderung akan mengartikulasikan cara pandang dominan tentang sebuah wacana di dalam masyarakat dan budaya di mana media tersebut diproduksi atau didistribusikan. Dengan kata lain, teks media atau film mempunyai interrelasi dengan konteks sosial di mana film tersebut diproduksi.

Film berjudul Athirah adalah film biopik yang diangkat dari novel biografi berjudul Athirah (Albertiene Endah) yang merupakan Ibu dari Jusuf Kalla (Wakil Presiden). Pada beberapa film biopik di Indonesia, umumnya mengisahkan cerita seorang tokoh, terutama laki-laki, Sang Pencerah (2010), Habibie Ainun (2012), Jenderal Soedirman (2015), Chrisye (2017). Meski tidak sebanyak film biopik yang pemeran utamanya laki-laki namun ada juga film yang menggambarkan perempuan, Merry Riana: Mimpi Sejuta Dolar (2013), Kartini (2017).

Berbeda dengan film biopik pada umumnya, Athirah bukanlah tokoh tersohor ataupun terkenal. Ia hanya perempuan dari kalangan masyarakat biasa dan dikenal sebagai ibu dari Jusuf Kalla, seorang pengusaha multinasional. Film yang disutradarai oleh Riri Riza ini merepresentasikan perjuangan seorang perempuan biasa yang mengenyam pendidikan formal

tetapi mampu membesarkan anak-anaknya. Athirah merupakan film pertama yang tidak saja menampilkan kebudayaan Bugis secara utuh tetapi juga mengangkat kehidupan perempuan di luar etnis yang ada di pulau Jawa.

Representasi bukanlah refleksi murni atas kenyataaan namun merupakan konstruksi kultural yang bisa jadi berbeda sama sekali dengan kenyataan yang ada. Chris Barker (2000:11) menyebutkan bahwa representasi sebagai sesuatu yang berhubungan dengan kekuasaan. Pada prosesnya terjadi ‘penyaringan’ yang mana pantas dan tidak pantas menurut kekuasaan. Pada konteks film terjadi proses produksi makna dalam citra dan narasi ceritanya. Produksi makna tersebut juga tidak bisa lepas dari ideologi yang bekerja. Hall (1997:28) mengatakan bahwa film adalah sebuah sistem representasi dimana praktik-praktik pemaknaan dilakukan. Makna-makna diproduksi oleh bahasa menggunakan kode atau tanda untuk mensimbolisasi objek atau peristiwa tertentu dan seolah-olah dianggap sebagai kenyataan yang sebenarnya.

Begitu pun identitas diri yang direpresentasikan di layar kaca merupakan hasil konstruksi wacana oleh pembuat film. Dari sini kita bisa melihat celah yang bisa menyebabkan bias kepada audien dalam meresepsi sebuah film yang dimaknai sebagai identitas diri yang final. Michael Foucault menyebutkan identitas diri tidak pernah stabil dan statis atau final karena selalu berada dalam proses. Identitas dibentuk atau diproduksi dalam wacana dan selalu mengalami reproduksi.

Menurut Douglas Kellner (1995:102) film adalah sebuah teks sosial yang memiliki interrelasi dengan konteks sosial budaya dimana teks itu diproduksi, didistribusi, dan dikonsumsi. Berdasarkan fungsinya sebagai sebuah kapital budaya, alat konstruksi identitas, dan kenikmatan penonton, film berbicara dengan bahasa yang sesuai konteks wacana yang tengah berkembang. Ariel Heryanto¹ (2017) menyebutkan bahwa sebuah film yang bertujuan untuk meraup keuntungan (nilai ekonomis) cenderung akan menampilkan wujud representasi atau penegasan norma yang dominan atau arus utama di masyarakat ruang media tersebut diproduksi atau didistribusikan. Bisa dikatakan teks media atau film mempunyai interrelasi dengan konteks sosial di mana film tersebut diproduksi.

Dalam bukunya, Christian Pelras (2006:186) mengatakan dalam masyarakat Bugis, laki-laki merupakan tulang punggung keluarga dan bertugas mencari nafkah (*sappa' laleng atuong*) sedangkan perempuan memiliki peran yang pada umumnya hanya sebatas wilayah domestik. Perempuan sebagai ibu (*indo'ana*) menjalankan kewajibannya menjaga anak, menumbuk padi, memasak, mencuci, menyediakan lauk pauk, dan berbelanja keperluan keluarga. Pekerjaan utamanya dalam rumah dan sekitarnya serta mengatur dan membelanjakan pendapatan suami selaku “pengurus yang bijaksana” (*pa'taro malampé' nawa-nawa-é*). Hal itu tidak menjadikan peranan seorang perempuan Bugis hanya berakhir pada tingkat domestik. Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini akan melihat sejauh mana film ini dikonstruksi, menawarkan hal yang baru atau mereproduksi wacana lama. Selain itu, akan dilihat pula interelasinya dengan konteks saat ini, bagaimana konstruksi perempuan Bugis pada pembangunan manusia dan kebudayaan.

2. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini menggunakan pendekatan analisis wacana kritis, multimodalitas Gunther Kress dan Theo van Leeuwen. Pendekatan ini digunakan dalam representasi perempuan Bugis dalam film Athirah. Pendekatan ini meyakini bahwa sebuah wacana tidak ada yang netral tetapi selalu memiliki kepentingan tertentu. Melalui pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengkaji transformasi realitas ke dalam wacana dan bagaimana wacana tersebut

¹ Dalam sebuah kuliah umum yang berjudul Historiografi Indonesia yang Rasis diunggah akun youtube Jakartanicus (menit 3:37–4:47) dapat diakses di <https://www.youtube.com/watch?v=ejVA29lls>

direalisasikan dengan berbagai macam moda semiotik dalam membangun makna (Kress dalam Noviani, 2018:121).

Kress dan van Leeuwen (2006:59) mengatakan melalui *representasional metafunction* peneliti akan melihat wacana yang dibentuk melalui kombinasi model-model semiotika seperti bahasa tulis, bahasa tutur, warna, citra, *layout*, dan lainnya yang dikontekstualisasikan. Selanjutnya, *interactive metafunction* berkaitan dengan bagaimana keterkaitan antara produsen, objek, dan penonton yang dapat dilihat dari pendekatan *gaze*, *social distance*, dan *angle*. Pada pendekatan *gaze* kita bisa melihat bagaimana produsen menawarkan cara pandang kepada penonton melalui hubungan yang imajiner. *Social distance* berkaitan dengan tipe pengambilan gambar seperti *close-up*, *medium shot*, dan *long shot* untuk mengetahui relasi sosial antara objek dan penonton. Kemudian, *angle* menunjukkan bagaimana objek digambarkan melalui sudut pandang tertentu untuk memperlihatkan adanya relasi kuasa yang mempengaruhi pembentukan makna dalam gambar tersebut.

3. Athirah sebagai Representasi Perempuan Bugis

Film Athirah diawali dengan adegan pernikahan adat Bugis Makassar. Pasangan suami istri, Athirah (Cut Mini) dan Hadji Kalla (Arman Dewatri), bersama warga lainnya berangkat dari Bone ke Makassar di atas bak mobil truk. Dalam perjalanan, mereka dihadang oleh pasukan gerombolan, untuk menunjukkan konteks waktu kejadian itu tersebut tepatnya pada masa pemberontakan DI/TII. Mereka kemudian membangun usaha dengan membuka toko untuk berjualan sembako di kota Makassar.

Perempuan Bugis merupakan pribadi yang memiliki wilayah aktivitas tersendiri. Christian Pelras (2006:186) dalam bukunya *Manusia Bugis* menuliskan bahwa menurut pepatah orang Bugis, wilayah perempuan adalah sekitar rumah sedangkan ruang gerak kaum pria “menjulang hingga ke langit”. Hal tersebut memberikan penjelasan bahwa dalam sebuah kehidupan rumah tangga masyarakat Bugis Makassar terdapat peranan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan.

Meskipun begitu, di awal film Athirah digambarkan turut membantu suaminya di toko sebagai kasir atau bendahara. Seperti perannya dalam rumah tangga, perempuan Bugis diharapkan mampu menjadi pengatur keuangan. Nurul Ilmi Idrus (2006) menyebut hal tersebut sebagai pekerjaan yang dianggap ‘bantu-bantu suami’ saja. Artinya bukan perempuan sebagai pencari nafkah utama, meskipun tidak jarang pendapatan finansial seorang istri melebihi suaminya.

Konflik film ini dimulai ketika Athirah mengandung anak ke-4. Ketika itu, Hadji Kalla diceritakan memiliki perempuan lain yang dicintainya. Namun jika kita membayangkan akan ada dialog panjang atau pertengkaran yang singit di antara suami istri ini, jelas hampir tidak ada. Pergulatan batin mereka lebih banyak digambarkan melalui ekspresi atau permainan simbol.

Athirah menemukan dua buah pomade (minyak rambut) yang terletak di meja kerja suaminya, di toko. Pada masa itu, pomade populer digunakan laki-laki dan diidentikkan dengan kelaki-lakian sehingga dalam film ini menjadi penanda poligami (lihat gambar 1). Posisi kamera yang melakukan *medium close up* dengan *framing* gambar tangan Athirah yang tengah memeriksa pomade di atas meja kerja suaminya untuk menciptakan kedekatan kepada penonton dalam memahami perasaan Athirah. Sebelum adegan tersebut, kamera mengambil gambar *medium shot* untuk memperlihatkan keadaan sekitar atau suasana tempat kerja suaminya.

Suaminya juga menjadi jarang menggunakan *songkok* (peci) saat berada di rumah dan ketika keluar rumah. Padahal sebelumnya *songkok* menjadi atribut yang tidak pernah lepas dari

dirinya. Pomade dan *songkok* dihadirkan dalam satu *frame* adalah permainan simbolik yang menarik. Adegan ini ingin menyampaikan bahwa yang kebiasaan lama (*songkok*) telah ditanggalkan karena adanya kebiasaan baru yaitu pomade (lihat gambar 1). Athirah pun mulai curiga dengan tingkah suaminya tetapi ia tidak (diperbolehkan) menanyakan perasaannya tersebut.



Gambar 1. Athirah yang menemukan dua buah pomade serta gambar songkok dan pomade dalam satu frame.

Dalam kehidupan kultural masyarakat Bugis, perempuan dididik untuk tidak ikut campur dalam urusan privat maupun publik seorang laki-laki. Perempuan Bugis yang ideal selalu digambarkan *malebbi'* yang santun, bersahaja, dan cenderung pasif. Perannya dibatasi hanya untuk urusan rumah tangga. Ikut campur dalam mempertanyakan tingkah laku suami dianggap sebagai bentuk resistensi atau pembangkangan terhadap otoritas yang dimiliki oleh laki-laki. Sebaliknya, laki-laki akan merasa terenggut kejantannya jika ia mendengar atau berbagi peran dalam urusan rumah tangga dengan istri (Idrus, 2006). Ketika seorang istri bertanya kepada suami, sebisa mungkin menghindari kata-kata yang bisa menunjukkan resistensi terhadap laki-laki. Hal ini bisa dilihat misalnya ketika Athirah mencoba mengkonfirmasi perihal kecurigaannya, dari potongan dialog berikut:

Athirah: Ada pesta yang diam-diam kita sembunyikan dari saya (sambil menghela napas melihat suaminya memakai pomade)

Hadjı Kalla: Ma, ada saudara ta dari Jawa, mau masukkan beras. Hah. Jokka lyolo (saya pergi dulu)

Athirah: Makan malam di rumah jeki?

Hadjı Kalla: Iye, insyaAllah.

Melalui dialog tersebut terlihat relasi kuasa yang terjalin antara suami dan perempuan dalam rumah tangga. Athirah hanya bisa sekadar mencurigai tingkah laku suaminya dan Hadji Kalla pun bisa berkila, Athirah tidak bisa berkata apa-apa lagi selain percaya pada suaminya.

Dialog selanjutnya, menunjukkan bagaimana Athirah direpresentasikan sebagai perempuan Bugis yang ideal. Ia bersama anaknya telah mempersiapkan segala hidangan makan malam di meja, namun tidak satupun dari mereka mencicipi makanan. Mereka hanya diam terpaku, menunggu Hadji Kalla pulang untuk makan bersama. Dalam keluarga Bugis, kepala rumah tangga adalah orang yang pertama kali harus menyentuh makanan dibandingkan anggota keluarga lainnya. Seorang istri juga bertanggungjawab menuangkan makanan ke piring suaminya dan menyediakan air minum untuknya.

Perempuan Bugis dituntut harus bisa memberikan pelayanan yang baik saat di meja makan dalam situasi apapun. Pada gambar 2 kita bisa melihat Athirah beserta anggota keluarga lainnya tengah menunggu suaminya untuk makan malam bersama namun tidak kunjung datang.

Posisi kamera diambil dengan *medium shoot* untuk melihat keadaan semua keluarga lalu di *zoom in* dan menjadi *medium close up* ke ekspresi Athirah agar penonton bisa melihatnya lebih dalam. Hal ini dilakukan agar penonton bisa merasakan penderitaan Athirah yang ditinggal suaminya. Perempuan yang tidak berdaya sebab satu-satunya kebanggan sebagai pemilik ‘wilayah domestik’ adalah singgasana dan kekuasaan di meja makan.



Gambar 2. Athirah yang tidak mendapat perhatian dari suaminya secara lahiriah dan batiniah.

Athirah juga ditunjukkan tidak lagi mendapat perhatian dari suaminya yang dapat dilihat pada adegan ketika tidur pada gambar 2. Posisi kamera yang *eye angle* dan *medium shot* untuk membuat penonton melihat dan merasakan apa yang di sekitar lebih dekat dan memahami posisi Athirah. Namun Athirah tetap melayani suaminya, menyiapkan makanan dan pakaian saat suaminya hendak keluar kota. Dalam keimbangan itu, ia tetap menempatkan dirinya sebagai seorang istri yang setia. Athirah hanya bisa mengkonfirmasi perihal kabar tersebut pada kerabatnya (Rusdi) yang juga bekerja di tempat suaminya. Setelah mengetahui kebenarannya, ia hanya bisa menahan amarah yang berkecamuk dan tidak bisa berbuat apa-apa lagi. Hak-hak perempuan untuk bersuara dalam istilah de Laurentis (2007) telah dihilangkan atau dinetralisir oleh kekuatan budaya yang maskulin. Perempuan sebagai *liyan* diatur oleh tatanan budaya patriarki yang menempatkan maskulinitas sebagai tatanan simbolis dan femininitas sebagai *liyan*. Keaktifan perempuan disebutnya sebagai kegilaan sehingga perempuan memilih tidak bicara agar tidak dianggap gila (2007:235).

Pada adegan berikutnya hal yang menarik adalah keberadaan ibu dari Athirah yang berlaku sebagai penyelamat keadaan kacau yang tengah di alami keluarga. Hal ini semakin mempertegas peran perempuan yaitu sebagai penjaga keutuhan rumah tangga. Dalam usahanya menenangkan anaknya, ia berdendang. Hal ini menjadi kebiasaan perempuan Bugis ketika akan menidurkan anaknya. Tetapi hal yang perlu digaris bawahi adalah lagu berjudul Ongkona Bone² yang dinyanyikan. Lagu ini sebagai bentuk perlawanannya lirik dari lagu yang dinyanyikan, berikut liriknya:

“O ... Mate Colli, Mate Collini Warue
Ritoto baja-baja alla Ritoto baja-baja
Alla nariala kembongeng
O ... Macilaka, Macilakani Kembongeng
Nappai ribala-bala alla nappai ribala-bala
Namate puangna”

² Badan Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan menuliskan bahwa lagu ini mengisahkan seorang istri yang melepas kepergian suaminya untuk berperang melawan kekuasaan Hindia Belanda. Ia tetap menunggu suaminya pulang meskipun telah gugur dalam medan pertempuran. Diakses melalui <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbsulse/makna-patriotisme-lagu-ongkona-bone/>, pada 23 Agustus 2019

Liriknya menceritakan mengenai pohon waru yang telah mati sebelum mekar karena tiap hari dipangkas. Tangainya dibuat menjadi penggulung rambut yang dibuat begitu banyak. Nyanyian ini dalam konteks film tersebut menggambarkan penantian Athirah yang tiap hari menunggu suaminya pulang bekerja namun rupanya telah ‘mati’ dan tidak pernah pulang lagi. Praktik poligami adalah hal lumrah di saat itu bahkan ibunya Athirah merupakan istri keempat dari suaminya.

4. Negosiasi dan Resistensi Perempuan

Pada proses hubungan relasi selalu terjadi proses negosiasi antara dominan dan *subversive*. Seperti dalam film ini, adegan ketika di tempat tidur, Hadji Kalla melakukan upaya negosiasi dengan mengatakan dirinya akan tetap di rumah, tidak akan banyak perubahan dan tetap makan malam di rumah (lihat gambar 3). Posisi laki-laki dalam bingkai kamera menunjukkan dominasinya dalam proses negosiasi yang lebih tinggi dibanding perempuan. Athirah bergemring, lalu ia bangkit dari pembaringannya, mengambilkan baju safari milik suaminya lalu memberikan kepadanya (lihat gambar 3). Pada adegan simbolik ini, perempuan ditunjukkan memiliki kuasa yang lebih dibanding laki-laki. Adegan berikutnya, Athirah yang tengah hamil tua membukakan pintu untuk suaminya. Ia menunjukkan bentuk resistensi terhadap si pemilik norma dalam keluarganya.



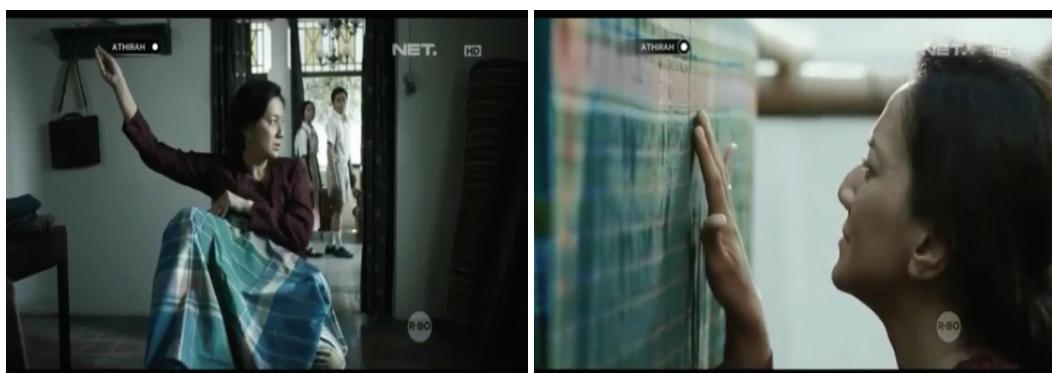
Gambar 3. Ketika Hadji Kalla bernegosiasi namun Athirah melakukan resistensi dengan mengusir suaminya.

Selain itu, permainan simbol juga ditunjukkan ketika Athirah menemukan ada bagian yang sobek dari *lipa' sabbe* (sarung) sebagai mahar pemberian suaminya. Ini adalah petanda kalau ada keretakan dalam rumah tangga mereka. Kamera kemudian bergerak ke scene berikutnya, menyorot bangku dan meja kosong di toko yang biasanya ditempati Athirah. Petanda kalau mereka tidak satu tempat lagi. Selain itu, ia juga mengambil peran suaminya dalam membangunkan anaknya salat subuh.

Hal yang menarik adalah ketika Athirah terlihat menjahit bagian yang sobek dari *lipa' sabbe* tersebut (lihat gambar 4). Athirah menjadi sosok perempuan Bugis yang menghidupi rumah. Dalam kehidupan berumah tangga orang Bugis, mereka menggunakan metafora tangga untuk menegaskan ruang lingkup kerja perempuan. Idrus (2006) mengatakan ‘nyawa’ sebuah rumah ada pada istri sehingga rumah diidentifikasi sebagai ruang perempuan. Rumah tradisional masyarakat Bugis Makassar merupakan rumah panggung yang memiliki tangga, sehingga menggunakan metafor tangga. Dalam film ini, *lipa' sabbe* yang merupakan mahar pernikahan adalah sebuah harta yang harus dijaga seorang perempuan Bugis sebagai representasi kehormatannya dan juga keluarganya. *Lipa' sabbe* sendiri sangat akrab dengan perempuan Bugis terutama di kabupaten Wajo sebagai sentra tenun sarung sutra (*lipa' sabbe*).

Sejak dahulu perempuan di sana telah diajarkan menenun sarung dan menjadi mata pencaharian tambahan bagi keluarganya. Perempuan yang pandai menjahit sarung dalam film ini disematkan pada sosok Athirah menjadi representasi perempuan Bugis yang ideal. Sebagai perempuan Bugis yang diidealikan, Athirah diharuskan selalu berusaha merajut kembali jalinan rumah tangga yang kusut lewat adegan menjahit bagian sobek dari *lipa' sabbe*. Pengambilan gambar dengan *medium shoot* untuk menunjukkan suasana rumah dan anak-anak Athirah yang pamit bersekolah ketika ia menenun sarung hadiah pernikahannya itu (lihat gambar 4). Namun sebelumnya, kamera mengambil gambar dengan cara *close up* pada jemarinya untuk menunjukkan keuletannya dalam menjahit. Setelah menjahit, sarungnya dibentangkan di tiang jemuran yang terbuat dari bambu. Kamera menggunakan *eye angle* untuk menciptakan kedekatan penonton pada sosok Athirah dan melakukan *close up* pada bagian wajahnya yang tampak tekun dan berhati-hati memeriksa bagian sarung (lihat gambar 4).

Kendati telah dikhianati oleh suaminya, saat di meja makan, ia tetap menunaikan tugas sebagai istri dengan melayani suaminya. Ini adalah bentuk perwujudan dari nilai-nilai



Gambar 4. Athirah menjahit bagian sobek dari lipa' sabbe dan memeriksanya kembali untuk memastikan tidak ada lagi yang sobek

kebudayaan Bugis yang mengkonstruksi Athirah sebagai representasi perempuan Bugis yang ideal sebab tetap memberikan pelayanan kepada suaminya (Errington dalam Handayani, 2017). Terdapat empat syarat perempuan ideal dalam pandangan masyarakat Bugis, yaitu lihai sebagai perempuan, piawai di dapur, mahir menabung, dan pandai bekerjasama dengan suami (Idrus, 2003:136-137).

Athirah yang tampak tegar menghadapi masalah tersebut rupanya kemudian dibuat tidak berdaya. Ia harus mencari bantuan orang lain, 'orang pintar' (laki-laki) untuk membuat suaminya kembali ke pelukannya. Perempuan pada posisi ini tidak bisa melakukan resistensi sendiri dan akhirnya meminta bantuan orang lain. Laura Mulvey (1992) menyebut bahwa gambar sinema untuk memuaskan mata laki-laki. Karakter perempuan dalam sinema merupakan hasil dari pandang laki-laki yang diabstraksikan dari wacana sosial. Pada film Athirah ini sistem patriarki merupakan wacana sosial yang diabstraksikan dalam membangun narasi film. Lebih lanjut Mulvey menyebutkan bahwa kekuatan perempuan selalu ditakuti oleh laki-laki sehingga dalam sinema selalu dibuat kehilangan atau diberikan tindakan 'sadis' untuk memuaskan hasrat laki-laki.

Athirah beranjak pergi meninggalkan rumahnya di Makassar lalu pulang ke Bone. Di sana ia sukses dalam berdagang sarung. Ia menunjukkan bentuk politik identitas dengan pencapaiannya meraih kapital sosial dan ekonomi yang cukup. Kapital ini digunakan untuk kembali melakukan negosiasi kepada suaminya. Ia mengenakan sarung pemberian suaminya. Lalu bersama kerabatnya, ia ke toko untuk membeli perhiasan emas berupa anting.

Ia mempersolek dirinya dengan perhiasan untuk menunjukkan dirinya bisa mandiri dan tidak terpuruk setelah dipoligami. Namun alih-alih seperti itu, perhiasan tersebut rupanya hanya dijadikan alat untuk ‘menggoda’ suaminya kembali ke pangkuannya. Jadi alih-alih melakukan politik identitas akan dirinya sebagai perempuan, ia sebenarnya berhias untuk memikat hati laki-laki bukan karena ia ingin memuaskan dirinya. Bentuk politik identitas yang coba dilakukan olehnya ternyata masih terjerat dalam wacana dominan, patriarki.

Meski begitu, Athirah berhasil menambah kapital lainnya untuk mengembalikan keutuhan keluarganya. Ia hamil dan menaruh harapan agar suaminya perhatian. Keinginannya untuk memperbaiki keadaan ditunjukkan ketika Athirah menjahit bagian sarung yang sobek. Hal ini bisa dilihat bahwa laki-laki sebagai tatanan simbolik bekerja dalam sinematografi. Seperti film lainnya, perempuan masih digambarkan selalu menghasrat laki-laki meskipun pada film ini tidak digambarkan secara gamblang. Athirah tetap masih tersubordinasi. Ketika ia mencoba mengajak suaminya untuk datang bersama ke acara pernikahan namun ditolak. Hal ini bisa dilihat dari dialog berikut:

Athirah: Sudahki baca undangannya Pak Mattulada?

Hadjji Kalla: Saya juga memang mau bicarakan itu. Tapi banyak sekali urusanku.

Athirah: Pak Mattulada membantu kita dari dulu. Dia mau kasi kawan anaknya. Cuma dapat alasan banyak urusan saja? Kita juga sudah lama tidak dilihat orang sama-sama.

Hadjji Kalla: (terdiam, melirik jam dinding sambil menggendong anak bayinya)

Pada dialog di atas menunjukkan bagaimana upaya politik identitas dalam tatanan masyarakat patriarki selalu mengalami hambatan. Usaha-usaha perempuan dalam meraih relasi yang setara dengan laki-laki selalu dibenturkan oleh kepentingan-kepentingan untuk memenuhi keinginan laki-laki. Misalnya ketika Athirah mulai mendapatkan kapital yang cukup dari usaha jualan *lipa' sabbe*, ia kembali digambarkan bahwa tujuan dari akumulasi kapital yang coba dilakukan adalah untuk mendapatkan perhatian dari laki-laki.

Athirah bersama Ucu' (sapaan Jusuf Kalla) mendatangi acara pernikahan anak Mattulada. Sebagai seorang istri ia meminta maaf kepada Mattulada karena suaminya tidak hadir. Namun rupanya Hadji Kalla datang ke acara itu bersama istri lainnya. Di adegan ini, kamera mengambil gambar *medium shoot* untuk memberikan gambaran bagaimana ekspresi dan gerak dari Athirah untuk melihat kejadian tersebut. Kemudian beralih ke *close up* untuk memberikan kedekatan pada penonton untuk menyampaikan rasa sedih yang dialaminya.

Athirah dan Ucu' kemudian bergegas pulang. Di kamar, Athirah menghempaskan *lipa' sabbe* hadiah pernikahannya ke lantai. Simbolisme perlawanan Athirah kemudian ditunjukkan ketika ia membawa sarung tersebut ke tempat tenun yang selama ini menjadi rekan kerjanya. Ia meminta untuk membuat sarung dengan model dan corak yang sama, padahal sebelumnya ia tidak ingin ada sarung lain yang seperti punyanya. Sarung sebagai petanda ikatan pernikahan mereka tidak lagi istimewa dan milik satu-satunya

5. Politik Identitas Perempuan Bugis

Ketika Athirah memutuskan pulang ke Bone bersama anak-anaknya dan memulai usaha berdagang sarung, di saat itu ia tengah menunjukkan bentuk politik identitas dari seorang perempuan Bugis. *Lipa' sabbe* menjadi penghubung antara kehidupan perempuan Bugis, sarung menjadi seserahan untuk melamar istri dan menjadi pusaka yang harus dijaga seperti ia menjaga hal yang penting dalam hidupnya.

Ahtirah pun akhirnya bisa beraktivitas di ruang publik yang selama ini sulit dilakukannya. Ia mendatangi perempuan-perempuan penenun kain sutera, memesan sarung lalu menjualnya

ke Makassar. Usahanya semakin berkembang hingga akhirnya ia membuat toko. Kendati melakukan aktivitas publik (berjualan sarung) yang kerap diidentikkan dengan peran laki-laki namun ia juga tidak meninggalkan tugasnya sebagai ibu rumah tangga. Ia tetap berbelanja ke pasar dan memasak untuk menggambarkan perempuan Bugis yang ideal. Namun hal ini juga bisa dilihat bahwa ia melakukan peran ganda, berada di ruang publik sekaligus ruang domestik.

Pelras mengatakan dalam masyarakat Bugis, laki-laki merupakan tulang punggung keluarga dan bertugas mencari nafkah (*sappa' laleng atuong*) sedangkan perempuan memiliki peran yang pada umumnya hanya sebatas wilayah domestik. Perempuan sebagai ibu (*indo'ana*) menjalankan kewajibannya menjaga anak, menumbuk padi, memasak, mencuci, menyediakan lauk pauk dan berbelanja keperluan keluarga. Pekerjaan utamanya dalam rumah dan sekitarnya serta mengatur dan membelanjakan pendapatan suami selaku "pengurus yang bijaksana" (*pa'taro malampé' nawa-nawa-é*). Hal itu tidak menjadikan peranan seorang perempuan Bugis hanya berakhiran pada tingkat domestik (Pelras, 2006:186).

Namun dalam situasi tertentu, perempuan Bugis juga bisa berperan sebagai pencari nafkah yang menghidupi keluarga. Konteksnya adalah ketika suami sedang melakukan pekerjaan yang jauh sehingga untuk keperluan sehari-hari menjadi tanggung jawab perempuan. Jadi pada dasarnya perempuan dapat tampil di muka umum tidak hanya sebagai rekan tetapi juga sebagai pribadi yang mandiri.

Athirah di sini digambarkan sebagai perempuan yang mandiri yang pandai dalam mengelola keuangannya sendiri. Keuntungan dari usahanya ditabung dalam bentuk perhiasan emas. Ketika krisis ekonomi nasional melanda, usahanya tetap bisa berjalan dengan baik sedangkan suaminya tidak. Di sepanjang film, dalam relasi kuasa yang tidak setara, pada adegan inilah Athirah sebagai perempuan Bugis berada di pihak superior. Bahkan ia ditunjukkan memiliki kuasa untuk memanggil suaminya datang ke rumah dan membantu menyelesaikan masalahnya. Pada cengkrama di meja makan, Athirah tidak lagi menyebut Hadji Kalla dengan sebutan Puang Ajji atau suaminya tetapi dengan kata 'tamu' untuk menunjukkan sosok Hadji Kalla. Hal ini menunjukkan adanya resistensi dan bentuk politik identitas. Athirah kemudian memberikan emas hasil tabungannya kepada suaminya agar digunakan untuk membayarkan gaji karyawannya. Ini menjadi penegasan bahwa perempuan Bugis bisa lebih baik dari laki-laki tapi juga bisa berarti apa pun yang dilakukan perempuan itu hanya untuk laki-laki. Pernyataan Idrus (2006) selaras bahwa pekerjaan perempuan hanyalah 'bantu-bantu' pekerjaan suami. Pada akhirnya usaha suami menjadi yang utama dan lebih maju dibanding usaha milik Athirah.

6. Kesimpulan

Latar belakang film ini terjadi pada masa 1950-an hingga 1970-an. Kendati begitu, wacana yang dihadirkan tetap kontekstual dengan keadaan masyarakat Bugis saat ini. Bukan tanpa alasan kenapa film ini direproduksi setelah sebelumnya dalam bentuk novel. Selain untuk kepentingan ekonomi, di dalamnya juga memuat kepentingan yang sifatnya politis seperti representasi perempuan Bugis yang ideal di dalam diri Athirah. Film ini berusaha menawarkan representasi perempuan alternatif dalam sosok Athirah sebagai perempuan Bugis. Ia ditunjukkan sebagai seseorang yang tangguh namun melawan dalam diam. Perempuan ditunjukkan mampu melintasi ruang domestik yang selama ini menjadi 'sangkar emas' dalam tatanan masyarakat patriarki. Perempuan juga digambarkan bisa bernegosiasi, melakukan resistensi bahkan menunjukkan politik identitasnya dalam relasi kuasa yang tidak setara dengan laki-laki. Meskipun ada usaha untuk membebaskan perempuan dari stereotip yang sudah ada tetapi konsep agama, budaya dan tradisi tetap menjadi rujukan dari representasi perempuan oleh para sineas film tanpa berusaha melawan wacana dominan.

Kedudukan perempuan Bugis yang direpresentasikan pada sosok Athirah dalam film ini masih mereproduksi wacana lama namun dalam kemasan yang berbeda. Perempuan Bugis

dalam tatanan masyarakat patriarki digambarkan mampu keluar dari ruang domestik dan merambah ke ruang publik secara mandiri bahkan bisa lebih sukses dibandingkan laki-laki. Ketika perempuan mampu berkarir di ruang publik, ia masih dihadapkan dengan tugas-tugas domestik yang membuatnya harus menjalani peran ganda di dua wilayah yang berbeda, domestik dan publik. Tidak sama dengan laki-laki (Hadji Kalla) yang hanya bertanggungjawab untuk urusan di wilayah publik sebagai pencari nafkah saja tanpa dituntut lebih untuk berbagi secara setara untuk urusan rumah tangga.

Selain itu, sisi dilematis juga ditunjukkan ketika Athirah berupaya menunjukkan politik identitasnya yang ternyata baru bisa didapatkan setelah memenuhi syarat yaitu terpuruk di bawah dominasi laki-laki. Artinya, perempuan hanya bisa menjadi maju ketika ia tersubordinasi oleh laki-laki. Selain itu, penggambaran sosok perempuan Bugis yang ideal dalam sosok Athirah selalu dihadapkan pada kenyataan-kenyataan bahwa dirinya tidak lepas dari kepentingan-kepentingan laki-laki. Segala proses yang ia lakukan sebagai bentuk resistensi dan politik identitas dengan akumulasi kapital yang dimilikinya bermuara kepada kebutuhan dirinya akan sosok laki-laki. Seakan rotasi perempuan tidak bisa lepas dari kebutuhan akan laki-laki, tujuan dari segala usahanya bermuara pada hal itu.

Dalam pembangunan manusia terutama perempuan yang seringkali sebatas objek atau *the second sex* mestinya lebih diberikan ruang untuk berekspresi terutama mendukung keterlibatannya di ruang publik. Begitu pun dengan urusan di ruang domestic. Saat ini laki-laki harus turut serta membantu urusan rumah tangga tidak sekadar berlaku sebagai pencari nafkah saja terutama bagi yang istrinya juga bekerja. Pembagian peran yang setara baik di ruang publik dan domestik akan memperbesar potensi pembangunan perempuan ke arah yang lebih baik. Perempuan sebenarnya memiliki potensi yang setara dengan laki-laki, hanya saja kesempatan yang diberikan tidak selalu sama. Oleh karena itu, dalam konteks masyarakat saat ini, kesempatan pada perempuan dan laki-laki Bugis harusnya seimbang sehingga memungkinkan pembangunan manusia yang setara.

Daftar Pustaka

- Barker, C. (2014). *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta: PT. Kanisius.
- Bpnbmakassar. (2014, Juni 3). *Makna Patriotisme Lagu Ongkona Bone*. Diakses dari kebudayaan.kemdikbud.go.id: <https://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbsulse/makna-patriotisme-lagu-ongkona-bone/> pada 23 Agustus 2019
- de Laurentis, T. (2007). *Figure of Resistance: Essay in Feminist Theory*. Chicago: Press Urbana.
- Durham, M. G., & Kellner, D. M. (2006). *Media and Cultural Studies Keyworks (revised edition)*. USA : Blackwell Publishing .
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practice*. London: Sage Publication.
- Handayani, R. (2018). Representasi Identitas Perempuan Bugis dalam Film Athirah. In S. Kholil, *Media Baru dan Budaya Populer* (pp. 19-35). Medan: Perdana Publishing.
- Idrus, N. I. (2003). *To Take Each Other: Bugis Practices of Gender, Sexuality and Marriage*. Canberra: The Australian National University.
- Idrus, N. I. (2006). Antropologi Feminis: Etnografi, Relasi Gender dan Relativisme Budaya di Indonesia. *Antropologi Indonesia Vol.30 No.3*, 272-296.
- Kress, G., & van Leeuwen, T. (2006). *Reading Images: The Grammar of Visual Design (second edition)*. London and New York: Routledge.
- Mulvey, L. (1992). *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. New York and London: Routledge.
- Noviani, R. (2018). Wacana Multimodal menurut Gunther Kress dan Theo van Leeuwen. In W. Udasmoro, *Hamparan Wacana: dari Praktik Ideologi, Media Hingga Kritik Poskolonial* (pp. 107-133). Yogyakarta: Penerbit Ombak.

Homogenitas sebagai Penghambat Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat Nelayan Suku Bajo

Sam'un Mukramin

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplor lebih dalam secara intern tentang homogenitas sebagai penghambat peningkatan kesejahteraan masyarakat nelayan Suku Bajo yang ada di Kabupaten Kolaka Utara, Sulawesi Tenggara dalam upaya mempertahankan kelangsungan hidup. Penelitian ini adalah deskriptif kualitatif, dengan menggunakan analisis induktif. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplor lebih dalam secara intern tentang masyarakat Nelayan Suku Bajo dalam upaya mempertahankan kelangsungan hidup. Adapun hasil penelitian masyarakat pesisir suku Bajo, pertama, masih mempertahankan hidup (survival) menggunakan tradisi mitologi nelayan secara turun temurun sebagai mata pencaharian yang mampu memberikan kehidupan walaupun dalam kondisi serba keterbatasan. Kedua yakni tentang kemandirian dalam sebuah masyarakat, menjadikan keterbatasan dan keterlambatan untuk menerima sebuah inovasi dan kolaborasi sebagai varian yang mengarahkan pada peningkatan daya saing untuk senantiasa mengalami perubahan ke arah yang lebih baik. Ketiga, akses hubungan dan mediasi terhadap pemerintah terbatas, baik pendidikan, ekonomi, budaya dan sosial, sebagai upaya inovasi sarana peningkatkan hasil nelayan.

1. Pendahuluan

Polarisasi masyarakat dalam keberlangsungan hidup, akan mengalami perubahan jika di dalamnya terdapat berbagai dinamika sosial yang menjadikan struktur dan proses sosial pada sebuah masyarakat tersebut sebagai kompetisi kehidupan untuk mewujudkan kebebasan inovasi dan kreasi. Hal itu akan terjadi, jika pada masyarakat tersebut di sebuah wilayah, memiliki berbagai dinamika peran dan fungsi untuk keberlangsungan sebagai upaya proses-proses sosial dalam mengatasi perubahan sosial dan nilai. Pada realitasnya, suku Bajo dengan berbagai keunikan sosio-budayanya, tidak terlepas dari peran serta pemerintah dalam hal ini, pemerintah daerah kabupaten yang akan membantu dan memberikan regulasi dan sosial kontrol agar tetap mempertahankan keberadaan suku Bajo. Melihat kondisi masyarakat suku Bajo di beberapa daerah yang ada di Sulawesi Tenggara telah mengalami banyak pergeseran dan perubahan sosial, akibat dari akulturasi dan asimilasi, khususnya pada persoalan mata pencaharian. Agar tetap dapat menjaga dan melestarikan ekosistem laut terutama pada masyarakat pesisir suku Bajo yang ada di Kabupaten Kolaka Utara, sosialisasi pemerintah daerah kabupaten merupakan hal yang sangat penting sehingga dapat menimbulkan kesadaran terhadap lingkungan sebagai sumber mata pencaharian.

Terdapat perbedaan dinamika yang ditunjukkan oleh masyarakat yang satu dengan masyarakat yang lainnya. Akibat dari perbedaan dinamika tersebut telah menempatkan masyarakat tradisional pada satu sisi dan masyarakat modern pada sisi yang lain. Maka peneliti melihat homogenitas sebagai penghambat peningkatan kesejahteraan masyarakat nelayan suku Bajo di Desa Sulaho, Kecamatan Lasusua Kabupaten Kolaka Utara.

2. Metode penelitian

Penelitian ini adalah deskriptif kualitatif, bertujuan untuk memperoleh gambaran secara mendalam tentang masyarakat nelayan suku Bajo di Kabupaten Kolaka Utara. Pada penelitian ini, fokusnya adalah tindakan individu, sehingga pilihan pendekatan yang diambil adalah *case study*. Peneliti melakukan *teknik purposive sampling* atau pengambilan sampel secara sengaja yang sesuai dengan persyaratan sampel yang diperlukan dengan pertimbangan tertentu dan sebagai salah satu teknik dalam penelitian yang bersifat kualitatif. Observasi yang digunakan

adalah observasi partisipasi yang tidak terkendali yaitu mengambil bagian dalam kehidupan kelompok masyarakat yang diamati. Selain menggunakan instrumen penelitian dalam mengumpulkan data primer dan sekunder penelitian ini bersifat kualitatif dan menggunakan teknik analisis data secara deskriptif.

3. Kehidupan dan Lingkungan Homogenitas (Suku, Mata Pencaharian dan Pola Pikir) Suku Bajo

Homogenitas adalah fenomena sosial dan gejala sebagai upaya perilaku mandiri dalam mempertahankan eksistensi keberadaaan suatu kelompok tanpa varian kehidupan, baik dalam mengatur dan mengelola sistem dan unsur kemasyarakatan maupun keyakinan. Hakikatnya homogenitas kelompok akan mengalami perlambatan perubahan dan perkembangan diakibatkan oleh informasi, perbedaan dan persaingan konflik menjadikan dinamisasi kemasyarakatan sangat sulit menerima hal yang baru. Sehingga tatanan kehidupan kemasyarakatan akan melahirkan sebuah kemiskinan struktural dan kultural pada beberapa aspek, khususnya pada aspek mata pencaharian yang akan berdampak pada kesejahteraan hidup masyarakat nelayan Suku Bajo.

Salah satu faktor yang mempengaruhi integrasi sosial dalam sebuah masyarakat, yaitu adanya homogenitas kelompok, kemiripan atau kesamaan dalam suatu kelompok masyarakat baik itu kepribadian, ciri atau adat istiadat. Pada masyarakat yang kental akan perilaku homogenitas dengan bingkai adat istiadat terkadang cenderung tertutup terhadap perubahan yang terjadi di sekitarnya. Sehingga mengalami ketertinggalan dalam polarisasi dan varian hidup yang akan berdampak terhadap kehidupan dan kesejahteraan masyarakat itu sendiri.

Pada dasarnya sebuah pernikahan merupakan jalan salah satu untuk membuka peluang dalam sebuah transaksional kebudayaan atau tradisi untuk saling berbaur antara kelompok masyarakat satu dengan yang lain. Akan tetapi, jika masyarakat tidak terbuka dan sulit menerima kehadiran kelompok lain dalam masyarakatnya, maka akan dipastikan proses perubahan yang terjadi pada masyarakat tersebut akan lamban karena ketidakterbukaan terhadap situasi baru terhadap apa yang diluar dari kehidupan budaya masyarakatnya selemah ini. Demikianlah kedupan masyarakat pesisir suku Bajo, walapun ada beberapa diantara masyarakatnya yang melakukan pernikahan silang dengan masyarakat di luar dari sukunya, tetapi terkesan lamban dalam perkembangan pada semua aspek, disebabkan oleh cara berpikir dan mata pencaharian yang monoton.

Secara internal atau sosiogenik dari perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat pada segala aspek kehidupannya menunjukkan bahwa, pada pada setiap lapisan masyarakat pasti akan mengalami perbuhan dan perkembangan, akan tetapi pada kondisi sebuah struktur masyarakat yang homogen, akan sangat sulit untuk menjalani perubahan sosial itu sendiri, disebabkan oleh watak, sifat yang hampir sama antara satu sama lain. Hal tersebut berdampak pada pendapat atau saran dari pihak lain yang menunjukkan benar atau salah. Sehingga hidup secara homogen akan mengalami perlambatan perubahan dan perkembangan diakibatkannya oleh informasi, perbedaan dan persaingan konflik menjadikan dinamisasi kemasyarakatan sangat minim untuk berubah dan sulitnya menerima hal yang baru. Sebagaimana L. Coser (Goodman, 2011) menyebutkan fungsi positif dari konflik itu sendiri di dalam kelompok itu ada kemungkinan berkurangnya toleransi akan pepecahan atau pengotakan, dan semakin tingginya tekanan pada kesepakatan dan kompromi.

Secara inheren ada beberapa hal sebagai penghambat dalam pembangunan dan peningkatan kesejahteraan pada masyarakat suku Bajo yang ada di Desa Sulaho, Kecamatan Lasusua, Kabupaten Kolaka Utara. Di antaranya adalah:

a. Keterbatasan Wilayah Akses (Alienasi)

Keterisolasi wilayah, berdampak pada keterbatasan pada segala aspek akses peningkatan perekonomian dan kesejahteraan masyarakat, terlebih lagi kurangnya perhatian dan pendekatan pengabdian oleh pemerintah setempat. Padahal, jika melihat kondisi yang begitu tidak terlalu jauh dari pusat kota pemerintahan, seharusnya menjadi skala prioritas dalam pemberian bantuan atau sarana peningkatan hasil mata pencarian. Minimal akses jalan diperbaiki untuk mempermudah roda perekonomian para nelayan dalam menjual hasil tangkapan ikan yang diperoleh. Lebih memprihatinkan, setelah terjadi penambangan di area tersebut, terjadi sosio-ekologi berupa banjir dan pencemaran air.

Suku Bajo di Indonesia khususnya di Kabupaten Kolaka Utara dalam dasawarsa terakhir ini peningkatan jumlah dan penyebarannya yang merata dihampir semua kabupaten yang ada di Sulawesi Tenggara. Komunikasi yang instan dan mendunia memberi substansi dari gagasan Marshal McLuhan yang pertama kali diutarakan pada tahun 1980an bahwa dunia akan menjadi sebuah kampung global (*global village*) (Supardan, 2011:146). Bagi Martono (2011:105), ini disebutnya sebagai “imprealisme media” yang semakin lama semakin mengubah dunia menjadi dusun global, di mana lingkup pengalaman kultural dan produknya pada dasarnya adalah sama. Sehingga wajarlah bila Hanners (Martono, 2011:105) mengemukakan bahwa “budaya Barat akan mendominasi di seluruh dunia. Seluruh dunia akan menjadi jiplakan gaya hidup, pola konsumsi, nilai dan norma serta gagasan dan keyakinan masyarakat Barat”.

Dalam perspektif pendekatan budaya global, melihat globalisasi didorong oleh penyeragaman budaya yang didasarkan oleh media massa sehingga mengancam budaya dan identitas nasional. Inilah yang mendasari istilah kampung global-nya McLuhan dengan gagasan dasarnya adalah bahwa “persebaran media massa, terutama televisi dan sekarang internet, bertujuan bahwa setiap orang di dunia dapat diekspos, nyaris seketika, kepada citra yang sama” (Scott, 2003:119).

Asumsi dasar dari teori pertukaran sosial adalah *do ut des* (saya memberi maka engkau memberi). Dari asumsi dasar teori di atas, Bernard Raho (2007:171), menjelaskan bahwa “para pendukung teori ini mengemukakan bahwa ada begitu banyak pertukaran atau tingkah laku yang dipertukarkan dalam kehidupan sosial. Dengan demikian pendukung teori ini berpendapat bahwa tingkah laku manusia didasarkan pada pertimbangan untung dan rugi”.

Penyebaran masyarakat nelayan suku Bajo yang hampir semua merata di setiap wilayah, tidak terlepas dari keadaan demografis yang senantiasa bersentuhan dengan laut sebagai mata pencarian pokok, sehingga hal tersebut menyebabkan sebagian besar tempat tinggal mereka sangat terbatas oleh wilayah lain dan transportasi umum sehingga teralineasi dan sulit terjangkau. Tentu hal tersebut, akan berdampak pada ketertinggalan pada semua aspek baik politik, sosial dan budaya. Termasuk pada lembaga pendidikan yang ada di dalamnya sebagai lembaga *agen of changes*.

Keterbatasan akses wilayah sebagai kelemahan dan merupakan bagian dari kompleksitas permasalahan yang ada pada masyarakat nelayan suku Bajo. Dengan keterbelakangan cara pandang hidup yang dinamis.

b. Kemiskinan dan Pengangguran

Masalah kemiskinan dan pengangguran ini bisa dialami oleh seseorang maupun oleh sekelompok orang dalam suatu wilayah tertentu. Biasanya masalah kemiskinan muncul karena tidak terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan hidup yang paling mendasar atau kebutuhan primer, yaitu sandang, pangan, dan papan. Masalah ini biasanya timbul pada orang atau masyarakat yang masih sederhana, orang yang tidak memiliki pekerjaan tetap sehingga penghasilannya masih jauh di bawah standar. Sedangkan pengangguran adalah orang yang tidak bekerja atau

tidak mempunyai pekerjaan saat mereka termasuk dalam usia produktif. Hal ini bisa terjadi karena mereka malas bekerja atau karena baru saja diberhentikan dari pekerjaannya. Penyebab terjadinya masalah pengangguran ini sangatlah kompleks, dan terkait antara masalah yang satu dengan masalah yang lain. Pengangguran akan meningkatkan kemiskinan dan kriminalitas.

Kemiskinan dan pengangguran dua hal yang sulit terpisahkan pada satu keadaan, hal ini pula yang terjadi pada masyarakat nelayan suku Bajo yang ada di Kabupaten Kolaka Utara dengan kondisi homogenitas yang secara rata-rata dari pola pikir yang hampir sama dan tidak jauh beda akibat dari pengaruh mitologi mata pencaharian menjadikan produktifitas dan kreatifitas terbatas, di samping penunjang sarana terbatas untuk mengalami sebuah perubahan dan peningkatan kesadaran. Kasus kemiskinan dan pengangguran masyarakat nelayan suku bajo, pada taraf ekonomis dan pendidikan rata-rata menengah ke bawah dan hampir semua tidak berpendidikan. Hal ini merupakan bagian dari permasalahan yang sudah berlangsung lama dan turun temurun.

Bertahannya masyarakat pesisir Suku Bajo dengan mata pencaharian yang stagnan menunjukkan dinamika yang begitu lambat dalam menjawab tantangan dan perubahan sosial dari berbagai aspek kehidupan. Masyarakat tersebut bukan hanya mengalami kemunduran berpikir, melainkan juga disintegrasi terhadap inovasi dan modernisasi untuk mewujudkan pekerjaan atau pendapatan yang lebih baik lagi sehingga berakibat pada kemiskinan dan pengangguran. Istilah yang tepat untuk menggambarkan perkembangan masyarakat pesisir Suku Bajo terhadap segala perubahan sosial yang terjadi disekitarnya, sebagaimana dalam perspektif *cultural lag* oleh William Ogburn (1886), bahwa serapan masyarakat dalam pengetahuan dan peradaban tidak sama, yaitu suatu kondisi di mana terjadi perbedaan taraf kemajuan antara berbagai bagian dalam suatu kebudayaan karena ada yang tumbuh cepat dan ada yang tumbuhnya lambat (Yuliyantho, 2010). Mukramin dan Suardi (2017), menjelaskan sebagai konsekuensi logis dari kebutuhan terhadap orang lain tersebut manusia membentuk kelompok-kelompok yang mana masing-masing anggota dalam kelompok tersebut terlibat hubungan saling ketergantungan secara terus menerus. Kelompok-kelompok manusia itulah yang merupakan benih bagi munculnya kehidupan bermasyarakat.

c. Kurangnya Perhatian Pemerintah (realisasi pengembangan desa)

Pembangunan dan perkembangan sebuah wilayah, tidak terlepas dari peran serta pemerintah untuk melakukan langkah-langkah taktis dalam penyelesaian masalah-masalah sosial. Sebagai dasar dan amanah kontitusi, pemerintah sebagai lembaga besar berkewajiban untuk mengupayakan pembangunan di berbagai daerah, terkhusus pada daerah terpencil atau terbelakang. Sebagai lembaga sosial, di samping memiliki kewenangan dan kewajiban untuk pembangunan, juga melalui kontrol sosial dan rekayasa sosial. Pound (1996) menyatakan bahwa kontrol sosial diperlukan untuk menguatkan peradaban masyarakat manusia karena mengendalikan perilaku antisosial yang bertentangan dengan kaidah-kaidah ketertiban sosial. Pound pun mengakui bahwa fungsi lain dari hukum adalah sebagai sarana untuk melakukan rekayasa sosial (*social engineering*). Keadilan bukanlah hubungan sosial yang ideal atau beberapa bentuk kebaikan. Ia merupakan suatu hal dari penyesuaian-penesuaian hubungan tadi dan penataan perilaku sehingga tercipta kebaikan, alat yang memuaskan keinginan manusia untuk memiliki dan mengerjakan sesuatu, melampaui berbagai kemungkinan terjadinya ketegangan.

Jika memperhatikan visi-misi pemerintah pusat saat ini untuk pemertaan pembangunan khususnya infrastruktur, dan pemberdayaan desa dengan anggaran yang tidak kecil, maka sebaliknya dengan kondisi desa masyarakat pesisir suku Bajo yang ada di Desa Sulaho, walaupun letak geografis yang tidak begitu jauh dengan Kota Kabupaten tapi tidak mampu merasakan perubahan cepat. Padahal sesungguhnya Kabupaten Kolaka Utara adalah, kabupaten yang terbilang pertumbuhan dan perkembangannya pesat dibandingkan kabupaten lain yang mengalami pemekaran kurang lebih sepuluh tahun terakhir, bahkan mampu mengalihkan pertumbuhan

infrastruktur kabupaten yang terbilang tua, seperti Kolaka lama. Perhatian pemerintah, dalam hal ini Pemerintah Kabupaten, masih minim dalam perealisasian pengembangan pembangunan dan peningkatan kesejahteraan masyarakat Suku Bajo. Ini terlihat dari keberadaan infrastruktur, pendidikan, kesejahteraan dan peningkatan kualitas alat tangkapan nelayan sebagai sumber kehidupan untuk kesejahteraan hidup. Padahal sebaiknya pemerintah memberikan perlakuan khusus pada masyarakat karena minimnya pendidikan dan tingginya angka pengangguran disebakan oleh keterbatasan akses dan pola pikir yang rendah, sehingga mitos terhadap kehidupan khususnya pada mata pencaharian, menjadikan masyarakat suku Bajo homogenitas dan hidup dalam teralienasi dan serba keterbatasan dalam segala hal. Sangat berbanding terbalik, jika diperhatikan pada potensi besar yang dimiliki baik secara ekologi maupun secara sumber daya manusia.

Strategi bertahan dan kelangsungan hidup pada sebuah masyarakat, merupakan upaya sadar yang dilakukan seseorang dalam memenuhi kebutuhan hidup, dengan demikian akan terproses secara naturalisasi untuk tetap bertahan pada kondisi yang dinamis secara turun temurun. penghidupan menurut Chambers, R. (2006) yaitu aset penghidupan (modal alam, fisik, manusia, finansial, dan sosial) yang dimiliki atau diakses dan dikombinasikan rumah tangga kedalam berbagai aktivitas ekonomi penghidupan untuk menjamin keberlanjutan hidupnya.

4. Adaptasi Kebertahanan Hidup dan Kesenjangan Sosial

Masyarakat nelayan merupakan salah satu bagian masyarakat yang hidup dengan mengelola potensi sumber daya perikanan, sebagai masyarakat yang tinggal di kawasan pesisir, masyarakat nelayan mempunyai karakteristik sosial tersendiri yang berbeda dengan masyarakat yang tinggal di wilayah daratan. Terutama wilayah pesisir yang ada di Desa Sulaho yang menjadi lokasi penelitian.

Sulaho merupakan sebuah Desa/Kelurahan terkecil dengan jumlah penduduk 590 Jiwa dari jumlah 133 Desa/Kelurahan dan jumlah 15 Kecamatan/Distrik dengan persebaran sekitar 2,4% dari total jumlah penduduk, Kecamatan Lasusua, Kabupaten Kolaka Utara (Data BPS, 2017). Kondisi geografis wilayah yang tidak mendukung dan sangat sulit diakses, hingga Desa Sulaho terkesan terisolasi di banding desa-desa lainnya di Kabupaten Kolaka Utara. Desa Sulaho memiliki empat dusun yang tiga diantaranya terpisah dan hanya memiliki satu akses dan sulit ditempuh karena medan yang tidak mendukung. Agar lebih mudah, warga di sana sebagian besar memanfaatkan perahu katinting untuk keluar dusun.

Menurut Ahimsa (Uniawati, 2007:23) "Suku Bajo adalah orang-orang tanpa rumah yang tinggal di atas perahu". Kelompok atau komunitas suku Bajo dalam kehidupannya tidak dapat dipisahkan dengan laut dan perahu. Mereka terkadang berpindah-pindah dari satu pantai ke pantai yang lain di Kepulauan Indonesia.

Masyarakat suku Bajo dengan struktur dan sistem sosial masyarakat pada umumnya hampir tidak ada yang berbeda. Akan tetapi, jika ditelusuri maka kita akan menemukan pembagian kerja menurut jenis kelamin sangat terlihat jelas dalam kehidupan sehari-hari. Realitas itu, terjadi bukan tanpa sengaja, melainkan bagian dari strategi pembagian kerja untuk keberlangsungan hidup. Dalam kehidupan tersebut, menjadikan masyarakat Suku Bajo terlihat sebagai masyarakat pekerja, yang tidak berbanding lurus dengan pendapatan sehingga peningkatan taraf hidup pada sektor ekonomi terbilang lambat dan belum mampu mencukupi kebutuhan sehari-hari secara merata. Ketidakseimbang antara pekerjaan dan pendapatan menjadikan masyarakat Suku Bajo terlihat hidup jauh dari kesejahteraan. Secara sadar, mereka memiliki gagasan tentang hidup berkecukupan yang berorientasi pada pilihan hidup layak, namun tidak mampu diwujudkan. Hal ini karena banyak permasalahan psikososial di antaranya adalah sifat-sifat yang homogen (suku, mata pencaharian dan pola pikir). Pekerjaan sebagai nelayan, penghasilannya tergantung dari penangkapan banyak dan tidanyaknya penghasilan tergantung dari penangkapan ikanya. Bagi masyarakat nelayan sendiri sudah bersyukur dengan

hasil seperti itu, hasil tangkapan ikannya selain bisa dijual di TPI (Tempat Penampungan Ikan) juga bisa di bawa pulang untuk dimakan bersama keluarga. Dengan demikian, bisa menghidupi keluarga dari hasil tangkapan dan menjual ikan meskipun tidak banyak. Bekerja sebagai nelayan banyak resikonya juga karena di saat cuaca buruk, gelombang yang besar dan angin kencang bagi nelayan tidak bisa menangkap ikan lagi selama cuaca buruk, karena bekerja sebagai nelayan bergantung pada cuaca.

Menurut salah satu informan nelayan yang pendapatannya hanya bisa memenuhi kebutuhan keluarga, untuk menunjang aktivitas keseharian nelayan dalam penangkapan ikan, maka dibentuk kelompok-kelompok nelayan. Dengan adanya kelompok tersebut berharap, nelayan merasa terbantu karena adanya program-program khusus dalam menggunakan perlengkapan nelayan ketika melaut sehingga pendapatannya lebih meningkat, adanya kelompok nelayan membuat mereka sering bersama, berdiskusi, tukar pikiran dan pengalaman dalam mengatasi berbagai masalah di bidang perikanan dan kelautan. Masyarakat nelayan di Desa Sulaho khususnya yang tergabung dalam kelompok nelayan bisa lebih mandiri demi meningkatkan kesejahteraan masyarakat dengan kondisi serba keterbatasan.

Dari beberapa keterangan informan di atas menunjukkan bahwa penangkapan ikan dibutuhkan proses yang panjang sampai bisa mendapatkan hasil yang banyak dan bisa di jual. Dalam proses ini juga melibatkan banyak orang mulai dari kerjasama antara pemilik modal dan buruh nelayan maupun antara sesama nelayan.

Masyarakat nelayan desa Sulaho secara sosiologis merupakan nelayan yang memiliki karakteristik hidup secara mengedepankan solidaritas dan integritas. Hal ini dapat dilihat dari nilai-nilai yang dianut dalam masyarakat nelayan desa Sulaho itu sendiri. Masyarakat desa Sulaho merupakan masyarakat yang berinteraksi tidak hanya berdasarkan kepentingan materil namun juga berinteraksi berdasarkan nilai moril. Dengan masih lestariya sistem nilai berdasarkan adat istiadat membuat masyarakat nelayan ini cenderung berinteraksi dengan menjaga nilai tersebut. Salah satu bentuk realisasinya adalah ketika adanya masalah, masyarakat nelayan desa Sulaho selalu menyelesaikan masalah tersebut secara kekeluargaan, jika masalah tersebut tidak mampu diselesaikan secara kekeluargan maka selanjutnya masalah tersebut akan di bawah oleh masyarakat nelayan desa Sulaho ke pemangku adat atau kepala desa untuk diselesaikan secara adat. Pola hidup seperti inilah yang menjadikan masyarakat nelayan suku Bajo desa Sulaho selama bertahun-tahun mampu menyelesaikan masalah diantara mereka secara adil dan berakhir pada keharmonisan hubungan kemasyarakatan mereka.

Suku Bajo merupakan masyarakat nelayan yang dalam aktivitas melaut terbagi menjadi dua bagian. Pertama, ada yang melaut dengan sendiri-sendiri (mandiri), ini biasanya menggunakan peralatan nelayan seadanya dan hasil tangkapannya lebih kepada untuk memenuhi kebutuhan keluarga, jika tangkapannya lebih maka baru dipasarkan atau di jual ke Penadah nelayan. Kedua ada yang membentuk kelompok-kelompok, aktivitas melautnya dilakukan secara bersama-sama, peralatan nelayanpun sedikit modern dibandingkan nelayan mandiri. Hasil dari aktivitas melaut tersebut selanjutnya dipasarkan di TPI kemudian hasil dari pemasaran tersebut dibagi dengan jatah 50% pemilik kapal dan 50% lainnya akan dibagi secara adil ke Anak Buah Kapal (ABK) nelayan. Kebiasaan melaut ini telah dijalani oleh masyarakat nelayan suku Bajo desa Sulaho secara turun temurun.

Seiring perkembangan zaman yang didukung oleh semakin kompleksnya kebutuhan hidup maka sering muncul antar masyarakat desa Sulaho. Sebagaimana yang telah diuraikan di atas bahwa kesenjangan yang terjadi di masyarakat nelayan tersebut, salah satu penyebabnya adalah adanya tuntutan pemenuhan kebutuhan hidup maka kesenjangan yang timbul antara masyarakat nelayan desa Sulaho merupakan sesuatu yang tidak bisa terhindarkan. Menurut Badruzaman (2009), kesenjangan sosial adalah suatu keadaan yang tidak seimbang sosial yang ada di masyarakat yang menjadikan suatu perbedaan yang sangat mencolok. Dalam hal

kesenjangan sosial sangatlah mencolok dari berbagai aspek misalnya dalam aspek keadilan pun bisa terjadi.

Selanjutnya kesenjangan yang terjadi pada masyarakat nelayan suku Bajo tentu akan berpotensi menimbulkan konflik atau pertentangan. Konflik yang dapat dilihat pada kondisi kesenjangan yang ada adalah konflik kelas dan kepentingan. Konflik antar kelas yang terjadi di antara nelayan suku Bajo adalah konflik yang terjadi akibat perebutan wilayah penangkapan antara kelas sosial masyarakat yang melibatkan masyarakat nelayan besar dan nelayan kecil. Dalam perkembangannya konflik kelas ini dibiarkan sehingga konflik tersebut menjadi langgeng dan cederung megalami kebuntuan untuk diselesaikan oleh masyarakat suku Bajo itu senidiri.

5. Penutup

Masyarakat pesisir Suku Bajo yang berada di Desa Sulaho, Kecamatan Lasusua, Kabupaten Kolaka Utara secara kompleksitas permasalahan sebagai masyarakat nelayan. Maka homogenitas merupakan penghambat dalam peningkatan kesejahteraan masyarakat nelayan suku Bajo. Homogenitas sebagai penghambat disebabkan oleh beberapa hal di antaranya:

- a) Masyarakat pesisir suku Bajo masih mempertahankan (survival) tradisi mitologi nelayan secara turun temurun sebagai mata pencaharian yang mampu memberikan kehidupan walaupun dalam kondisi serba keterbatasan.
- b) Kemandirian dalam sebuah masyarakat, menjadikan keterbatasan dan keterlambatan untuk menerima sebuah inovasi dan kolaborasi sebagai varian yang mengarahkan pada peningkatan daya saing untuk senantiasa mengalami perubahan ke arah yang lebih baik.
- c) Akses hubungan dan mediasi terhadap pemerintah terbatas, baik pendidikan, ekonomi, budaya dan sosial, sebagai upaya inovasi sarana peningkatkan hasil nelayan.

Daftar Pustaka

- Abustam H.M. Idrus dan Irwansyah Idham. 2010. Komunitas Pedesaan, Budaya Kemiskinan dan Pendidikan Orang Dewasa. Makassar: Badan Penerbit UNM.
- Arwin. 2015. Modernisasi Alat Tangkap dan Kemiskinan Nelayan Pekerja (studi kasus pada komunitas Bajo di Selat Muna Sulawesi Tenggara). Disertasi, Program Studi Sosiologi Universitas Negeri Makassar.
- Badruzaman, Abad. 2009. Dari Teologi Menuju Aksi (Membela yang Lemah, Menggempur Kesenjangan). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bakhri, Syamsul. 2010. Adaptasi Sosial Komunitas Bajo (Proses Belajar kolektif dan Inklusifitas Sosial dalam Interaksi dengan Masyarakat Bugis di Bone Sulawesi Selatan). Disertasi, Program Studi Sosiologi Universitas Negeri Makassar.
- BPS. 2017. (Online). Tersedia: <https://kolutkb.bps.go.id/substat-penduduk.html>
- Bungin, Burhan. 2011. Penelitian Kualitatif. Edisi Ke-2. Jakarta: PT. Prenada Media Group.
- Cresswell, John W. 2015. Penelitian Kualitatif dan Desain Riset. Edisi Ke-3. Pustaka Pelajar: Yogyakarta.
- Ellen Suryanegara dkk. 2015. Perubahan Sosial Pada Kehidupan Suku Bajo: Studi Kasus di Kepulauan Wakatobi, Sulawesi Tenggara. Volume 17 No. 1Juni 2015: 067-078. Jakarta-Bogor: Majalah Globe.
- Martono, N. 2011. Sosiologi Perubahan Sosial (Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Poskolonial). Jakarta: Rajawali Pers.
- Moleong, L. J. 2001. Metode Penelitian Kualitatif. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Pound, Roscoe. 1996. Pengantar Filsafat Hukum. Jakarta: Bhratara Niaga Media.
- Ritzer, George & Goodman, Douglas J. 2007. Teori Sosiologi Modern. (Edisi ke-6. Cetakan ke-4). Rawamangun-Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Soekanto, Soerjono. 2002. Mengenal Tujuh Tokoh Sosiologi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

- Scott, Jhon. 2013. Sosiologi (The Key Concepts). Terjemahan oleh Tim Penerjemah Labsos FISIP UNSOED. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Sanderson, Stephen K. 2003. Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial. (Edisi Kedua). Jakarta: Rajawali Press.
- Uniawati. (2007). Mantra Melaut Suku Bajo: Interpretasi Semiotik Riffaterre. (Online). Tersedia: <http://core.ac.uk/download/pdf/11717283.pdf>. Diakses 2 Oktober 2018.
- Veeger M. A. 1985. Realitas Sosial. Jakarta: Gramedia.

Jurnal

- Agus Susanto. 2017. FMIPA Universitas Terbuka Jurnal Matematika, Saint, dan Teknologi, Volume 18, Nomor 1, Maret 2017, 11-27. Dengan judul “Strategi peningkatan resiliensi masyarakat pesisir terhadap Tekanan sosio-ekologis (studi kasus pesisir kota Semarang)”.
- Candra Irawan. 2018. Universitas Negeri Surabaya. Vol. 5 Nomor. 5 Tahun 2018. Dengan judul “Strategi Bertahan Hidup Petani Cabai Desa Tegalagung Kecamatan Semanding Kabupaten Tuban”.
- Edy Hariyadi. 2012. Thaqāfiyyāt, Vol. 13, No. 2, Desember 2012. Dengan judul “Homogenitas versus Multikulturalisme: Perdebatan Penerimaan Pekerja Asing di Jepang”.
- Eva Dina Chairunisa. 2015. JPIS, Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial, Vol. 24, No. 2, Edisi Desember 2015. Dengan judul “Komparasi Estimasi Reliabilitas Pada Mata Pelajaran Sejarah Ditinjau Dari Homogenitas dan Heterogenitas Kelompok”.
- Sam'un Mukramin dan Suardi. 2017. Jurnal Equilibrium Pendidikan Sosiologi Vol. V Mei No. 1 2017, 66-76. Dengan Judul “Interelasi Tradisi-Modernisasi pada Masyarakat Towuti Kabupaten Luwu Timur”.

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH

PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

**Pembangunan Ekonomi, Infrastruktur,
dan Penataan Wilayah**

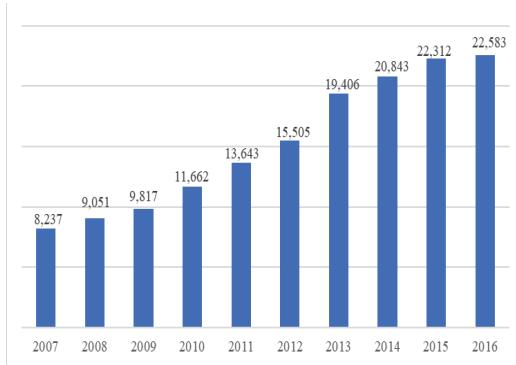
Industrialisasi Perikanan dan Dampaknya terhadap Proyeksi Penyerapan Tenaga Kerja Subsektor Perikanan di Provinsi Maluku

Yanti Astrelina Purba & Yulinda Nurul Aini

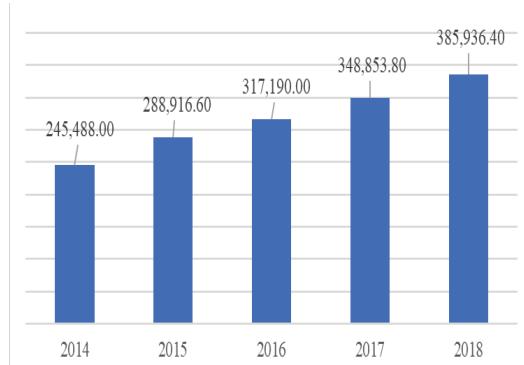
Maluku memiliki potensi perikanan dan kelautan dengan sumber daya perairan sebesar 658.294,69 km² (90% wilayah perairan). Namun, pemanfaatan potensi tersebut masih belum optimal. Hingga tahun 2016, masyarakat Maluku baru memanfaatkan potensi perikanannya tidak lebih dari 18.5%. Kondisi ini bertolak belakang dengan tekad pemerintah Indonesia yang ingin menjadikan sektor perikanan sebagai sektor utama untuk memajukan negara. Apalagi pemerintah telah menerbitkan UU No.7/2016 tentang Perlindungan dan Pemberdayaan Nelayan, Pembudidayaan Ikan dan Petambak Garam. Beberapa faktor penyebabnya ialah rendahnya produktivitas nelayan yang disebabkan oleh penggunaan teknologi penangkapan ikan yang masih tradisional, minimnya ketersediaan kapal tangkap, infrastruktur, serta minimnya investasi di subsektor ini. Pemerintah telah berupaya mengatasi permasalahan tersebut melalui penerapan pembangunan industrialisasi perikanan oleh Kementerian Kelautan dan Perikanan. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengkaji efektivitas penerapan industrialisasi perikanan tersebut dengan membentuk proyeksi penyerapan tenaga kerja perikanan Maluku tahun 2020-2024. Variabel yang digunakan adalah elastisitas penyerapan tenaga kerja dan industrialisasi yang diukur berdasarkan faktor perkembangan investasi dan pertumbuhan jumlah perusahaan perikanan. Hasil proyeksi menunjukkan bahwa di tahun 2020-2024 mendatang, elastisitas penyerapan tenaga kerja masuk dalam kategori elastis, dengan koefisien elastisitas 1.5-6.0. Artinya, subsektor perikanan akan mampu menyerap sekitar 4-15 ribu tenaga kerja dari setiap 1% pertumbuhan ekonomi. Maka dari itu, alternatif strategi dan kebijakan yang perlu dilakukan pemerintah adalah melalui pembangunan infrastruktur berupa sarana dan prasarana perikanan. Selain itu, janji presiden untuk membangun Indonesia dari kawasan pesisir dan pulau-pulau terluar dan terdepan di Indonesia perlu direalisasikan untuk mengoptimalkan pemanfaatan potensi subsektor perikanan di Kepulauan Maluku.

1. Pendahuluan

Indonesia dikenal dengan negara kepulauan yang terdiri dari 17.502 pulau yang memiliki potensi perikanan luar biasa. Berdasarkan BPS, jumlah produksi perikanan di Indonesia dalam 10 tahun terakhir mengalami kenaikan terus-menerus. Potensi perikanan yang besar memberikan sumbangsih bagi perekonomian Indonesia. Dalam lima tahun terakhir, sektor perikanan mengalami naik secara terus menerus yang dapat dilihat pada grafik di bawah ini:



(a) Jumlah Produksi Perikanan Indonesia



(b) PDB Sektor Perikanan berdasarkan harga berlaku

Gambar 1

Namun, jika dilihat berdasarkan sumbangsih sektor perikanan dibandingkan dengan sektor yang lain yang memberi sumbangsih yang sangat besar bagi negara Indonesia, seperti sektor pertanian, sektor perdagangan, dan sektor manufaktur maka sektor perikanan hanya memberikan sumbangsih yang kecil dibandingkan tiga sektor tersebut. Perbandingan tersebut dapat dilihat pada tabel di bawah ini:



Gambar 1: Persentase Distribusi PDB Sektor Manufaktur, Perdagangan, Pertanian & Kehutanan, Perikanan

Grafik di atas menunjukkan bahwa pada tahun 2018, sektor perikanan hanya menyumbang sekitar 2.6% saja untuk PDB Indonesia jika dibandingkan dengan sektor industri manufaktur yang dapat menyumbang sebesar 19.86% PDB Indonesia. Begitu juga sektor perdagangan, dan pertanian, kehutanan yang memberikan sumbangsih sebesar 13.02% (sektor perdagangan) dan 12.81% (sektor pertanian dan kehutanan). Adanya potensi yang besar seharusnya dapat memberi sumbangan yang lebih besar pula pada PDB. Hal ini menunjukkan adanya kesenjangan antara potensi yang besar dengan kemampuan memanfaatkan potensi tersebut secara optimal. Padahal, jika melihat potensi yang besar dalam negeri ini, 75% wilayahnya berupa lautan yang dapat dimanfaatkan secara efektif dan optimal. Dengan kata lain, dapat meraup nilai ekonomi yang dapat mendongkrak PDB.

Salah satu provinsi di Indonesia yang memiliki potensi perikanan luar biasa yang disertai kekayaan laut adalah Provinsi Maluku. Provinsi ini dikenal sebagai kepulauan terbesar di nusantara dengan sumber daya perairan sebesar 658.294,69 km², sehingga provinsi ini telah ditetapkan sebagai Lumbung Ikan Nasional 2030 sejak digelarnya Sail Banda 2010. Maluku memiliki wilayah dengan potensi ikan yang cukup besar, di antaranya Kepulauan Banda, Kei, Aru, Maluku Tenggara Barat, dan Maluku Barat Daya. Namun jika dilihat dari Tenaga kerja, pada tahun 2017 jumlah Rumah Tangga Perikanan (RTP) sebesar 52.568. Jika dibandingkan dengan tenaga kerja di sektor perdagangan dan sektor jasa kemasayarakatan, sosial, dan perorangan, jumlahnya jauh lebih besar dibandingkan jumlah RTP perikanan. Sektor perdagangan menyerap tenaga kerja sebesar 152.709 jiwa atau sebesar 23.78% dari total tenaga kerja di Maluku, sedangkan sektor jasa kemasayarakatan, sosial dan perorangan menyerap tenaga kerja sebesar 98.884 jiwa atau sebesar 15.40%. Padahal dengan potensi Maluku yang sangat besar di sektor perikanan seharusnya jumlah tenaga kerja juga tinggi. Tidak hanya itu saja, jika dilihat dari pemanfaatan potensi sumber daya perikanannya. Saat ini pemanfaatan potensi sumber daya perikanan yang ada di Maluku belum optimal dilakukan. Hal ini terbukti bahwa hingga tahun 2016, Maluku baru memanfaatkan potensi tersebut tidak lebih dari 18,5% (Mongabay, 15 Februari 2018).

Sektor perikanan merupakan salah satu penyuplai ketahanan pangan. Dalam hal ini juga perlu diperhatikan kesejahteraan pelaku usaha di sektor perikanan. Oleh karena itu, pemerintah juga membuat kebijakan, yaitu kebijakan makropembangunan perikanan di mana di Indonesia dikenal dengan istilah industrialisasi kelautan dan perikanan. Industrialisasi kelautan dan perikanan ini sangat penting dalam menghadapi arus globalisasi sehingga mau tidak mau pertimbangan terkait masalah bisnis harus dipikirkan guna memajukan negara. Industrialisasi merupakan bentuk yang tepat untuk mengelola perikanan dalam bisnis. Kebijakan industrialisasi merupakan suatu upaya yang dilakukan pemerintah untuk mengalokasikan sumber daya ke sektor-sektor tertentu yang dipandang penting oleh pemerintah bagi pertumbuhan ekonomi di masa depan. Hal ini merupakan sebuah *integrase system* produksi hulu dan hilir untuk meningkatkan skala dan kualitas produksi, produktivitas, daya saing dan nilai tambah sumber daya kelautan, dan perikanan secara berkelanjutan (Huda et al, 2015).

Dalam penelitian Nasution & Yanti (2014) menunjukkan bahwa industrialisasi perikanan merupakan program pembangunan sektor perikanan dan bila dilihat lebih lanjut merupakan lanjutan pelaksanaan program minapolitan. Penerapan industrialisasi perikanan yang fokus pada minabisnis diharapkan dapat memberikan manfaat yang maksimal bagi pengembangan ekonomi dan meningkatkan pendapatan masyarakat setempat. Dengan melihat adanya penerapan industrialisasi perikanan, penelitian ini akan mengkaji efektivitas penerapan industrialisasi perikanan tersebut dengan membentuk proyeksi penyerapan tenaga kerja perikanan Maluku tahun 2020-2024. Proyeksi penyerapan tenaga kerja sangat diperlukan oleh pengambil kebijakan yang tujuannya, yaitu untuk memperkirakan penyerapan tenaga kerja beberapa tahun kedepan sehingga pemanfaatan potensi perikanan di Provinsi Maluku akan optimal dan hal ini secara tidak langsung akan dapat mendukung program-program pembangunan sektor perikanan.

2. Metode Penelitian

2.1. Data dan Sumber Data

Dampak industrialisasi perikanan terhadap proyeksi penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan di Provinsi Maluku dapat dilihat berdasarkan indikator karena masing-masing variabel tidak dapat diukur secara langsung.

Nama Variabel	Sumber	Keterangan
Tenaga Kerja Subsektor Perikanan Nasional Tahun 2000-2016	Dirjen Perikanan Tangkap dan Dirjen Perikanan Budidaya Kementerian Kelautan dan Perikanan (KKP)	Tenaga kerja yang dimaksud adalah tenaga kerja formal di subsubsektor perikanan, yang terdiri dari tenaga kerja di sub-subsektor perikanan tangkap dan perikanan budidaya
Produk Domestik Bruto (PDB) Tahun Subsektor Perikanan Nasional 2000-2016 (%)	Badan Pusat Statistik	PDB yang digunakan adalah atas harga konstan tahun 2000, karena telah menghilangkan pengaruh inflasi sehingga angka yang dihasilkan mencerminkan pertumbuhan rill
Perkembangan Investasi Subsektor Perikanan Nasional Tahun 2000-2016 (Juta Rupiah)	National Single Windows of Investment (NSWI) Badan Koordinasi Penanaman Modal (BKPM)	Akumulasi data investasi penanaman modal asing (PMA) dan penanaman modal dalam negeri (PMDN)
Jumlah Perusahaan Perikanan	Badan Pusat Statistik	Perusahaan perikanan meliputi perusahaan perikanan tangkap dan perikanan budidaya

Tabel 1. Data dan Sumber Data

2.2. Teknik Analisis Data

Proyeksi elastisitas penyerapan tenaga kerja pada penelitian ini menggunakan metode fungsi transfer. Fungsi transfer merupakan model yang didasarkan pada hubungan antara data deret waktu variabel respon (*output series*) dengan satu atau lebih variabel prediktor (*input series*). Dengan kata lain, fungsi transfer merupakan model yang menggambarkan nilai prediksi masa depan dari suatu variabel deret waktu berdasarkan nilai-nilai masa lalunya maupun berdasarkan pada satu atau lebih variabel deret waktu lain yang memiliki hubungan dengan deret waktu tersebut. Bentuk umum fungsi transfer untuk *input* tunggal (X_t) dan *output* tunggal (Y_t) adalah sebagai berikut (Wei, 2006). Berikut merupakan tahapan proyeksi menggunakan fungsi transfer (Makridakis, 1999):

Tahap 1: Identifikasi Bentuk Model

1. Stasioneritas Deret *Input* dan Output
2. Penentuan Model ARIMA dan Prewhitening Deret *Input*
3. *Prewhitening* Deret Output
4. Deteksi Hubungan X_t dan Y_t Menggunakan CCF (*Cross Correlation Function*)
5. Penetapan (b , r , s) yang Menghubungkan Deret *Input* dan Deret Output Penaksiran model fungsi transfer sementara berdasarkan nilai (b , r , s) yang ditetapkan sebelumnya.
6. Penaksiran awal deret noise (n_t)
7. Penetapan (p_n , q_n) untuk model ARIMA (p_n , 0 , q_n) dari deret noise (n_t).

Tahap 2: Penaksiran Parameter Model Fungsi Transfer

Model sementara untuk fungsi transfer adalah sebagai berikut (Makridakis, 1999).

$$y_t = \frac{\omega_s(B)}{\delta_r(B)} x_{t-b} + \frac{\theta(B)}{\phi(B)} a_t$$

Selanjutnya dilakukan estimasi parameter fungsi transfer, yaitu δ , ω , ϕ , dan θ menggunakan metode *Conditional Least Square*.

Tahap 3: Uji Diagnostik Model Fungsi Transfer

1. Pengujian *Cross Correlation* menggunakan CCF atau Uji *Ljung Box*
2. Pengujian autokorelasi menggunakan plot ACF dan PACF

2.3. Landasan Teori

2.3.1. Tenaga Kerja

Pengertian tenaga kerja menurut Sumitro Djojohadikusumo dalam Zenda, R.H & Suparno (2017) adalah semua orang yang bersedia dan sanggup di mana golongan ini meliputi mereka yang bekerja untuk diri sendiri, anggota keluarga yang tidak menerima bayaran, serta mereka yang bekerja untuk menerima bayaran/upah/gaji.

2.3.2. Penyerapan Tenaga Kerja

Pengertian penyerapan tenaga kerja menurut Kuncoro dalam Fadliilah & Atmanti (2012), yakni banyaknya lapangan kerja yang sudah terisi yang tercermin dari banyaknya jumlah penduduk bekerja dan penduduk yang bekerja terserab dan akan tersebar pada berbagai sektor perekonomian. Cara menghitung penyerapan jumlah tenaga kerja menurut Suseno dalam Kurniati (2015), yaitu dengan menghitung tenaga kerja subsektor perikanan terhadap tenaga kerja sektor ekonomi secara keseluruhan.

2.3.3. Investasi

Investasi menurut Sukirno dalam Kamar (2017), yaitu pengeluaran atau pengeluaran penanam-penanam modal atau perusahaan untuk membeli barang-barang modal dan perlengkapan-perlengkapan produksi untuk menambah kemampuan memproduksi barang-barang dan jasa-jasa di masa yang akan datang. Dalam hal ini juga bahwa investasi merupakan salah satu komponen pembentuk PDRB yang memiliki pengaruh yang nyata terhadap perekonomian suatu daerah. Semakin besar investasi maka akan semakin besar pula tingkat pertumbuhan ekonomi yang akan dicapai suatu daerah.

2.3.4. Rumah Tangga Perikanan

Rumah tangga perikanan adalah rumah tangga yang melakukan usaha penangkapan ikan dengan tujuan sebagian atau seluruh hasilnya untuk dijual. Dalam hal ini RTP dapat dibagi menjadi 2 yaitu RTP laut dan RTP Perairan Umum yang dibedakan berdasarkan tempat kegiatannya (Fachrussyah, 2017)

3. Hasil dan Pembahasan

3.1. Proyeksi Elastisitas Penyerapan Tenaga Kerja Subsektor Perikanan

Dalam identifikasi model untuk masing-masing deret *input* terdapat beberapa tahapan yang dilakukan, seperti uji white noise dan distribusi Norman hingga pemilihan model ARIMA terbaik. Berikut merupakan hasil pemilihan model ARIMA terbaik untuk masing-masing deret *input*.

Dalam deret *input* jumlah RTP, berdasarkan Uji Augmented Dickey Fuller diperoleh nilai p-value 0,6537 yang menunjukkan bahwa data tidak stasioner maka dilakukan *differencing* satu kali dan menghasilkan p-value 0,0003 sehingga d=1. Adapun berdasarkan plot ACF, *lag* yang signifikan pertama kali adalah 2 sehingga p=2, sedangkan di plot PACF *lag* yang signifikan pertama kali adalah 1 sehingga q=1. Jadi, orde model ARIMA yang terbentuk adalah p=2, d=1, q=1.

Model	p-value white noise	p-value normality test	AIC	SBC
ARIMA (2,1,1)	0,209	>0.150	20,015	20,156
ARIMA (2,1,0)	0,059	>0.150	20,763	20,857
ARIMA (1,1,1)	0,318	>0.150	19,914	20,011
ARIMA (1,1,0)	0,328	>0.150	20,638	20,686
ARIMA (0,1,1)	0,483	>0.150	23,022	23,071
ARIMA (1,1,2)	0,277	>0.150	20,848	20,945

Tabel 2 Data dan Sumber Data

Berdasarkan tabel 2, model ARIMA terbaik adalah ARIMA (1,1,1) karena memenuhi asumsi *white noise*, berdistribusi normal dan memiliki nilai AIC dan SBC terkecil sehingga modelnya adalah sebagai berikut:

$$X_t = 0.8949 X_{t-1} + 0.1051 X_{t-2} + \alpha_t - 0.4609 \alpha_{t-1}$$

Untuk deret *input* jumlah investasi, Uji Augmented Dickey Fuller dengan differencing satu kali menghasilkan p-value 0,0013 sehingga d=1. Adapun plot ACF signifikan pertama kali pada lag ke-1 sehingga p=1, sedangkan pada plot PACF lag signifikan pertama kali adalah lag ke-1 sehingga q=1. Orde model ARIMA yang terbentuk adalah p=1, d=1, q=1.

Model	p-value white noise	p-value normality test	AIC	SBC
ARIMA (1,1,1)	0,510	0,060	29,477	29,622
ARIMA (1,1,0)	0,611	0,044	29,439	29,536
ARIMA (0,1,1)	0,556	0,031	30,005	30,104

Tabel 3. Pemilihan Model Terbaik Deret *Input* Jumlah Perusahaan

Tabel 3 menunjukkan bahwa model ARIMA terbaik adalah ARIMA (1,1,0) karena memenuhi asumsi *white noise* dan berdistribusi normal serta memiliki nilai AIC dan SBC terkecil. Dengan demikian, model yang tersusun adalah sebagai berikut:

$$y_t = y_{t-1} + 1.285\alpha_t$$

Selanjutnya, persamaan masing-masing deret *input* tersebut digunakan untuk *prewhitening* deret output. Hasil *prewhitening* digunakan untuk membentuk persamaan fungsi transfer. Dari hasil korelasi silang antara variabel jumlah RTP dan elastisitas penyerapan tenaga kerja diperoleh orde fungsi transfer b=2, r=0, dan s=0 sehingga persamaan fungsi transfer yang terbentuk adalah sebagai berikut:

$$z_t = 0.08996x_{t-2} + 0.02023x_{t-3} + n_t$$

Adapun dari hasil korelasi silang antara variabel jumlah investasi dan elastisitas penyerapan tenaga kerja diperoleh orde fungsi transfer b=3, r=1, dan s=0 sehingga persamaan fungsi transfer yang terbentuk adalah sebagai berikut:

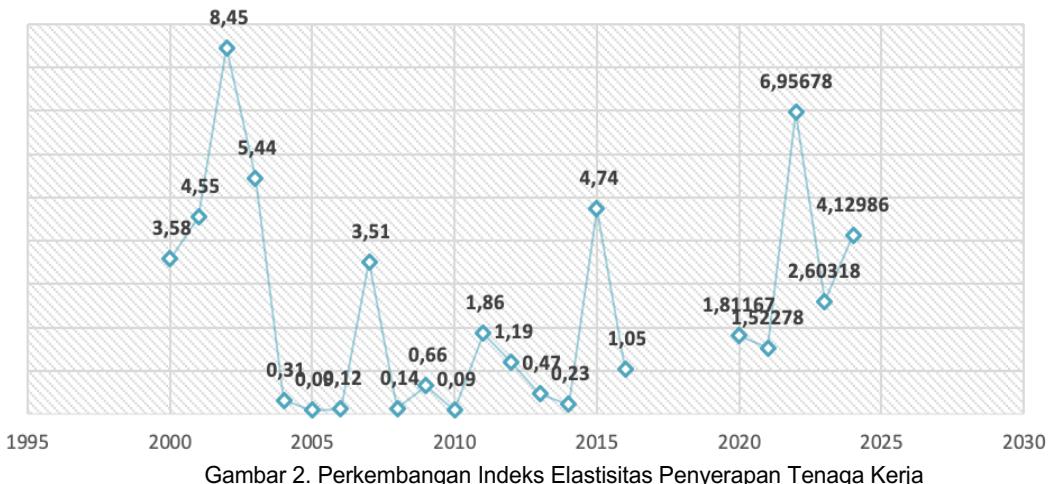
$$z_t = 0.0001530y_{t-3} + n_t$$

Dari dua persamaan tersebut, diperoleh model fungsi transfer sebagai berikut:

$$z_t = 0.08996x_{t-2} + 0.02023x_{t-3} + 0.0001530y_{t-3} + n_t$$

Berdasarkan persamaan tersebut, dapat diketahui bahwa elastisitas penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan pada tahun ke-*t* dipengaruhi oleh selisih perkembangan jumlah perusahaan pada dua tahun (koefisien 0.08996) dan tiga tahun (koefisien 0.02023) sebelum tahun *t* dengan asumsi nilai dari variabel lain tetap. Melalui persamaan tersebut, elastisitas penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan di tahun ke-*t* akan elastis jika jumlah RTP mengalami peningkatan minimal 10 RTP di tahun ke *t*-2 dan *t*-3. Selain itu, elastisitas penyerapan tenaga kerja pada tahun ke-*t* juga dipengaruhi perkembangan jumlah investasi tiga tahun sebelumnya dengan koefisien 0.0001530. Artinya elastisitas penyerapan tenaga kerja di tahun ke-*t* akan berkategori elastis jika perkembangan jumlah investasi di tahun ke *t*-3 mengalami peningkatan sebesar 10 miliar atau lebih dengan asumsi variabel lain tetap. Di luar dua variabel ini tentunya banyak faktor-faktor lain yang akan memengaruhi elastisitas penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan.

Setelah memperoleh model fungsi transfer, dilakukan penghitungan proyeksi elastisitas penyerapan tenaga kerja tahun 2020-2024 dengan hasil seperti pada gambar 3 berikut:



Gambar 2. Perkembangan Indeks Elastisitas Penyerapan Tenaga Kerja

Dari tahun 2000-2016, elastisitas penyerapan tenaga kerja mengalami fluktuasi dengan angka tertinggi 8,45 di tahun 2002. Adapun indeks elastisitas penyerapan tenaga kerja terendah terjadi di tahun 2005 dengan angka 0,09. Selanjutnya berdasarkan hasil forecast pada gambar di atas, terlihat bahwa selama periode 2020-2024 elastisitas penyerapan tenaga kerja masuk pada kategori elastis yang menunjukkan bahwa laju pertumbuhan PDB dan penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan akan mengalami peningkatan setiap tahunnya. Dengan begitu, pertumbuhan ekonomi di tahun 2020-2024 akan mendorong respon pertumbuhan penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan.

3.2. Peraturan Pemerintah Terkait Industrialisasi Perikanan

Salah satu cara pemerintah untuk meningkatkan produktivitas dan nilai tambah suatu produk dalam rangka peningkatan pendapatan tenaga kerja di sektor perikanan, yaitu dengan menetapkan arah kebijakan dan strategi pembangunan kelautan dan perikanan melalui adanya industrialisasi perikanan. Sejak tahun 2002, istilah industrialisasi perikanan ini sudah sangat populer dan menjadi fokus perhatian dari pemerintah. Berbagai peraturan dibuat oleh pemerintah dalam rangka mendukung pelaksanaan industrialisasi perikanan untuk memajukan negara dan penyerapan tenaga kerja. Industrialisasi perikanan memiliki kekuatan (*strengths*): (a) potensi sumber daya laut yang besar; (b) pasar domestik yang besar dengan konsumsi per kapita hasil perikanan dan produk turunannya; (c) dukungan pemerintah dan akademisi bagi pengembangan industri pengolahan hasil laut; (d) jumlah industri UKM perikanan yang melimpah; (e) adanya kebijakan daerah (Bappenas, 2016). Oleh karena itu, pemerintah membuat kebijakan percepatan industrialisasi kelautan dan perikanan yang dibuat oleh Kementerian Kelautan dan Perikanan yang tertuang pada Peraturan menteri Kelautan dan Perikanan Republik Indonesia Nomor PER.27/MEN/2012 tentang Pedoman Umum Industrialisasi Kelautan dan Perikanan. Peraturan ini menjelaskan terkait tujuan industrialisasi kelautan dan perikanan guna terwujudnya percepatan peningkatan pendapatan pembudidaya, nelayan, pengolah, dan pemasaran petambak garam. Melalui peraturan ini, industri perikanan diharapkan akan menjadi penghela percepatan produksi perikanan nasional yang akan memberikan manfaat bagi perekonomian rakyat dan memajukan negara.

Dalam rangka mendorong pembangunan sektor kelautan dan perikanan untuk menindaklanjuti PER.27/MEN/2012, pemerintah juga membuat *Road Map* (Peta Jalan) terkait industrialisasi kelautan dan perikanan yang tertuang dalam Keputusan Menteri Kelautan dan Perikanan RI No. 7//KEPMEN-KP/2013. Seiring berjalannya waktu, pemerintah juga mengeluarkan Peraturan Menteri Kelautan dan Perikanan RI No. 48/PERMEN-KP/2015 terkait bahwa kebijakan industrialisasi perikanan dan investasi akan diarahkan untuk mendorong

kemitraan usaha yang saling menguntungkan antara usaha skala mikro, kecil dan menengah, serta usaha skala besar melalui pengembangan komoditas nasional dan produk-produk inovatif dan kompetitif di pasar global. Harapannya bagi industri skala kecil maupun menengah dapat berkembang lebih luas untuk memperkuat basis industri perikanan secara nasional.

Pada tahun 2016, presiden juga mengeluarkan Instruksi Presiden RI No. 7 Tahun 2016 tentang Percepatan Pembangunan Industri Perikanan Nasional. Instruksi ini berisi koordinasi dan integrasi antara 25 Pejabat negara/kementerian/lembaga terkait untuk melakukan percepatan pembangunan industri perikanan nasional dalam rangka meningkatkan kesejahteraan masyarakat baik nelayan, pembudidaya, pengolah, maupun pemasar hasil perikanan untuk meningkatkan penyerapan tenaga kerja dan meningkatkan devisa negara. Pemerintah juga mengeluarkan Rencana Aksi Percepatan Pembangunan Industri Perikanan Nasional yang terdapat pada Peraturan Presiden RI No. 3 Tahun 2017. Adapun rencana aksi yang dimaksud terdiri dari program, kegiatan, target, jangka waktu, penanggung jawab, instansi terkait. Kementerian yang ditunjuk melakukan pemantauan dan evaluasi terhadap pelaksanaan Rencana Aksi Percepatan Pembangunan Industri Perikanan Nasional. Rencana Aksi Pembangunan Industri Perikanan Nasional dijadikan pedoman untuk kementerian/lembaga dalam melakukan perencanaan, pelaksanaan, pemantauan, serta evaluasi Rencana Aksi Pembangunan Industri Perikanan Nasional.

3.3. Kendala di Sektor Perikanan

Provinsi Maluku memiliki potensi yang sangat besar di sektor perikanan. Hal ini didukung fakta bahwa 90% wilayah Maluku merupakan wilayah perairan. Perbandingan antara luas daratan dan luas lautan adalah 1:9. Hal ini yang membuat sektor perikanan atau kelautan di Provinsi Maluku sangat menjanjikan bagi pertumbuhan daerah maupun nasional. Namun, pemanfaatan potensi tersebut masih belum optimal dan mengakibatkan rendahnya produktivitas nelayan. Hingga tahun 2016, masyarakat Maluku baru memanfaatkan potensi perikanan tidak lebih dari 18.5%. Kondisi ini bertolak belakang dengan tekad pemerintah Indonesia yang ingin menjadikan sektor perikanan sebagai sektor utama untuk memajukan negara. Apalagi pemerintah telah menerbitkan UU No.7/2016 tentang Perlindungan dan Pemberdayaan Nelayan, Pembudidayaan Ikan dan Petambak Garam. Ada beberapa hal yang menjadi kendala di sektor perikanan, salah satunya adalah investasi. Faktor yang menyebabkan lambatnya investasi yang mengalir ke sektor perikanan, yaitu adanya kebijakan investasi yang tidak tepat dan tidak terukur. Perkembangan industri masih didasarkan semata-mata pada pertimbangan bisnis pelaku usaha dengan melihat peluang yang menjanjikan di sektor perikanan, bukan sebagai hasil perlakuan khusus pemerintah dalam pengembangannya. Tanpa kebijakan yang tepat akan sulit untuk menarik investor untuk membangun sektor perikanan secara berkelanjutan (Notohamijoyo, 2019). Padahal jika investasi itu cepat akan berpengaruh pada penyerapan tenaga kerja. Adanya investasi berpeluang meningkatkan perekonomian suatu daerah. Hal ini didukung oleh penelitian yang dilakukan oleh Kamar (2017) bahwa investasi berpengaruh positif terhadap penyerapan tenaga kerja. Semakin tinggi investasi maka akan meningkatkan penyerapan tenaga kerja.



Gambar 3. Perkembangan Jumlah Investasi Sektor Perikanan Maluku

Berdasarkan data yang tercatat di Badan Koordinasi dan Penanaman Modal (BKPM), nilai investasi subsektor perikanan di Maluku cenderung mengalami penurunan di mana titik terendahnya adalah di tahun 2014-2016 dengan angka investasi 2-30 miliar. Dalam catatan BKPM, PMDN subsektor perikanan tiap tahunnya mencapai 2 triliun. Namun, lima tahun kemudian angka ini mengalami penurunan 68%. Bahkan untuk PMA, angka investasinya sangat menurun dikarenakan pada sektor hulu terdapat larangan penangkapan ikan oleh pihak asing sehingga PMA pasti menurun. Kurangnya investasi mengakibatkan kurangnya lapangan kerja baru sehingga tidak mampu menyerap tenaga kerja baru yang setiap tahunnya bertambah. Hal ini menyebabkan elastisitas penyerapan tenaga kerja di tahun tersebut juga cenderung inelastis. Padahal keberadaan investasi di Provinsi Maluku selain dapat memperbesar volume pembangunan juga untuk pengembangan sumber daya manusia, pengelolaan sumber daya alam yang tersedia, pemenuhan infrastruktur penangkapan ikan, hingga pemenuhan biaya produksi di sektor hilir (Purwadi, 2017). Oleh karena itu, berdasarkan proyeksi fungsi transfer pada penelitian ini, dampak investasi baru dapat dilihat 2-3 tahun kedepan, karena berkaitan dengan proses yang cukup panjang dan tidak bisa secara langsung meningkatkan penyerapan tenaga kerja. Dalam hal ini, investasi perlu ditingkatkan agar penyerapan tenaga kerja di sektor perikanan di Provinsi Maluku dapat meningkat juga.

Selain investasi, adapun kendala selanjutnya yaitu terkait infrastruktur. Padahal, infrastruktur merupakan roda penggerak pertumbuhan ekonomi. Adanya infrastruktur akan mendorong peningkatan produktivitas faktor-faktor produksi perikanan, meningkatkan investasi dan akan meningkatkan penyerapan tenaga kerja (*Panrita.news*, 2019). Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Rahmayanti (2018) bahwa infrastruktur penting dalam mengakselerasi pembangunan wilayah. Adanya ketersediaan infrastruktur yang memadai akan menjadi motor penggerak produksi perikanan. Tidak jarang juga bahwa kelengkapan infrastruktur menjadi prasyarat investor dalam berinvestasi di suatu kawasan. Ternyata, kebutuhan dan ketersediaan infrastruktur memiliki hubungan yang tidak linear. Maka, perlu peran pemerintah dan swasta dalam mengakselerasi penciptaan infrastruktur yang dapat menunjang daya saing. Tidak hanya itu, dalam rangka mengoptimalkan kekayaan laut yang bernilai ekonomis tinggi itu, perlu alternatif strategi dan kebijakan yang dilakukan pemerintah, yaitu membangun infrastruktur berupa sarana dan prasarana perikanan. Adanya ketersediaan infrastruktur akan merangsang dan mendukung aktivitas nelayan dan ujung-ujungnya dapat meningkatkan produktivitas.

Ada juga kendala lainnya yang mengakibatkan produktivitas masih rendah, yaitu terkait adanya penggunaan teknologi penangkapan ikan yang masih tradisional dan minimnya ketersediaan kapal tangkap. Gagasan ini juga didukung oleh Latuconsina (2010) bahwa di kawasan konservasi laut Pulau Pombo di Provinsi Maluku, alat yang digunakan nelayan pada

umumnya masih tergolong sederhana. Hal ini menunjukkan bahwa proses perkembangan teknologi penangkapan nelayan masih terlambat. Tidak hanya itu saja, armada penangkapan yang dioperasikan oleh nelayan masih relatif sederhana dan perahu di sana masih berupa perahu tanpa mesin dan perahu bermesin (*kalinting*). Selain kendala yang ada, janji presiden untuk membangun Indonesia dari kawasan pesisir dan pulau-pulau terluar dan terdepan di Indonesia perlu direalisasikan untuk mengoptimalkan pemanfaatan potensi subsektor perikanan di pulau Maluku.

4. Kesimpulan

Penelitian ini menggunakan metode fungsi transfer dengan membentuk proyeksi penyerapan tenaga kerja perikanan Maluku tahun 2020-2024 dengan menggunakan variabel elastisitas penyerapan tenaga kerja dan industrialisasi yang diukur berdasarkan faktor perkembangan investasi dan pertumbuhan jumlah perusahaan perikanan. Hasil proyeksi elastisitas penyerapan tenaga kerja subsector perikanan di Provinsi Maluku menunjukkan bahwa selama periode 2020-2024 elastisitas penyerapan tenaga kerja masuk pada kategori elastis, yang menunjukkan bahwa laju pertumbuhan PDB dan penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan akan mengalami peningkatan setiap tahunnya. Dengan begitu, pertumbuhan ekonomi di tahun 2020-2024 akan mendorong respon pertumbuhan penyerapan tenaga kerja subsektor perikanan.

Salah satu cara untuk meningkatkan produktivitas dan nilai tambah suatu produk dalam rangka peningkatan pendapatan tenaga kerja di sektor perikanan, pemerintah telah menetapkan arah kebijakan dan strategi pembangunan kelautan dan perikanan melalui adanya industrialisasi perikanan. Berbagai macam peraturan juga telah dibuat oleh pemerintah untuk mendukung adanya industrialisasi perikanan. Namun, terdapat beberapa faktor/kendala pada sektor perikanan dalam hal kaitannya rendahnya produktivitas nelayan yaitu disebabkan oleh adanya penggunaan teknologi penangkapan ikan yang masih tradisional, minimnya ketersediaan kapal tangkap, infrastruktur serta minimnya investasi di subsektor ini. Berdasarkan data yang tercatat di Badan Koordinasi dan Penanaman Modal (BKPM), nilai investasi subsektor perikanan di Maluku cenderung mengalami penurunan Kurangnya investasi mengakibatkan kurangnya lapangan kerja baru sehingga tidak mampu menyerap tenaga kerja baru yang setiap tahunnya bertambah. Selain kendala yang ada, janji presiden untuk membangun Indonesia dari kawasan pesisir dan pulau-pulau terluar dan terdepan di Indonesia perlu direalisasikan untuk mengoptimalkan pemanfaatan potensi subsektor perikanan di Kepulauan Maluku.

Daftar Pustaka

- Bappenas. 2016. Kajian Strategis Industrialisasi Perikanan Untuk Mendukung Pembangunan Ekonomi Wilayah. Jakarta: Bappenas.
- BPS. (2019, September). [Seri 2010] PDB Triwulan Atas Dasar Harga Berlaku Menurut Lapangan Usaha (Miliar Rupiah), 2014-2019. Retrieved from Badan Pusat Statistik: <https://www.bps.go.id/dynamictable/2015/05/06/826/-seri-2010-pdb-triwulan-atas-dasar-harga-berlaku-menurut-lapangan-usaha-miliar-rupiah-2014-2019.html>
- BPS. (2019, September). Produksi Perikanan Menurut Subsektor (ribu ton), 1999-2016. Retrieved from Badan Pusat Statistik: <https://www.bps.go.id/statictable/2014/01/16/1711/produksi-perikanan-menurut-subsektor-ribu-ton-1999-2016.html>
- Fachrussyah, Z. 2017. *Buku Ajar : Dasar-Dasar Penangkapan Ikan*. Gorontalo: Fakultas Perikanan dan Ilmu Kelautan Universitas Negeri Gorontalo.
- Fadliyah, D.N & Atmanti, H.D. 2012. Analisis Penyerapan Tenaga Kerja pada Industri Kecil (Studi Kasus di Sentra Industri Kecil Ikan Asin di Kota Tegal). *Diponegoro Journal of Economics*, Vol.1 No.1, Tahun 2012.

- Huda, H.M, et al. 2015. Industrialisasi Perikanan dalam Pengembangan Wilayah di JAWA Timur. *TATA LOKA*, Vol.17 No.2, Tahun 2015.
- Instruksi Presiden RI No. 7 Tahun 2016 tentang Percepatan Pembangunan Industri Perikanan Nasional.
- Kamar, K. 2017. Analisis Pengaruh Pertumbuhan Ekonomi dan Investasi terhadap Penyerapan Tenaga Kerja di Kabupaten Tangerang Pada Tahun 2009-2015. *Jurnal Bisnis &Manajemen*, Vol.17, No.1, Tahun 2017.
- Keputusan Menteri Kelautan dan Perikanan Republik Indonesia No.7/KEPMEN-KP/2013 Tentang Peta Jalan (Road Map) Industrialisasi Kelautan dan Perikanan.
- KKP, 2012. *Pedoman Umum Industrialisasi Perikanan dan Kelautan*. Nomor Per.27/Men/2012. Jakarta: Kementerian Kelautan dan Perikanan.
- KKP, 2017. Peraturan Presiden RI No. 3 Tahun 2017 tentang Rencana Percepatan Pembangunan Industri Perikanan Nasional.
- Kurniati, S.A. 2015. Kontribusi Subsektor Perikanan dalam Pembentukan PDRB dan Kesempatan Kerja di Kabupaten Kampar, Provinsi Riau. *Jurnal Dinamika Pertanian*,Vol.XXX,No.3, Tahun 2015.
- Latuconsina, H. 2010. Identifikasi Alat Penangkapan Ikan Ramah Lingkungan di Kawasan Konservasi Laut Pulau Pombo Provinsi Maluku. *Jurnal Ilmiah Agribisnis dan Perikanan*, Vol.3, Tahun 2010.
- Makridakis, H., 1999. Metode dan Aplikasi Peramalan. Jakarya: Binarupa Aksara.
- Napitupulu, G.O. 2016. Analisis Penyerapan Tenaga Kerja Subsektor Perikanan di Provinsi Jawa Barat [Tesis]. Bogor : Institut Pertanian Bogor.
- Nasution Z & Yanti BVI. 2014. Industrialisasi Perikanan Mendukung Ketahanan Pangan di Pedesaan Perairan Umum Daratan. *J. Kebijakan Sosek KP* , Vol. 4 No. 2, Tahun 2014
- Notohamijoyo, A. (2019, Maret 27). *Tantangan Investasi yang Berkelanjutan di Sektor Perikanan*. Retrieved from Kementerian Kelautan dan Perikanan Republik Indonesia: <https://kkp.go.id/artikel/9667-tantangan-investasi-yang-berkelanjutan-di-sektor-perikanan>.
- Peraturan Menteri Kelautan dan Perikanan RI No. 48/PERMEN-KP/2015 Tentang Pedoman Umum Pembangunan Sentra Kelautan dan Perikanan Terpadu di Pulau-Pulau Kecil dan Kawasan Perbatasan.
- Purwadi, M.A, Hafizrianda, Y, Riani, I. A. P. 2017. Target Pertumbuhan Investasi dan Rencana Strategi Pengembangan Investasi Provinsi Papua. *Jurnal Kajian Ekonomi dan Keuangan Daerah*, hal 13-42.
- Wasahua, M.S. 2019. *Laut Maluku dan Infrastruktur*, Panrita.News 16 Februari 2019.
- Wei, 2006. Time Series Analysis. United States of America: PEARSON Addison Wisley.
- Zenda, R.H & Suparno. 2017. Peranan Sektor Industri terhadap Penyerapan Tenaga Kerja di Kota Surabaya. *Jurnal Ekonomi &Bisnis*, Vol.2 No.1, Tahun 2017.

Analisis Faktor dan Pemetaan Ketahanan Pangan Provinsi Papua dalam Upaya Mendukung Sustainable Development Goal's di Indonesia

Yulinda Nurul Aini & Fuat Edi Kurniawan

Sustainable Development Goals (SDG's) merupakan agenda pembangunan dunia hingga tahun 2030 yang disusun oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). SDG's terdiri dari 17 tujuan, salah satunya adalah mengakhiri kelaparan dan mencapai ketahanan pangan. Berdasarkan publikasi Kementerian Pertanian, Papua menjadi wilayah dengan tingkat kerentanan paling tinggi. Untuk itu, diperlukan kajian khusus terkait indikator dan wilayah yang perlu menjadi fokus pemerintah dalam mencapai ketahanan pangan di Papua. Penelitian ini mengidentifikasi faktor ketahanan pangan berdasarkan 9 indikator dari Badan Ketahanan Pangan Kementerian Pertanian. Identifikasi dilakukan menggunakan metode Confirmatory Factor Analysis (CFA). Berdasarkan hasil penelitian, 9 indikator terbagi menjadi 3 faktor, yaitu faktor Akses Keterjangkauan Pangan dengan indikator persentase ketidaaan akses listrik dan air bersih serta rata-rata lama sekolah perempuan di atas 15 tahun sebagai indikator dominan (factor loading 0.881). Faktor kedua adalah Pemanfaatan Pangan dengan indikator rasio konsumsi normatif perkapita, persentase balita stunting, dan persentase rumah tangga dengan pengeluaran pangan di atas 65% sebagai indikator dominan (factor loading 0.823). Faktor ketiga adalah Ketersediaan Pangan dengan indikator angka harapan hidup dan rasio jumlah penduduk pertenaga kesehatan terhadap tingkat kepadatan penduduk sebagai indikator dominan (factor loading 0.828). Pemetaan ketahanan pangan daerah Papua menunjukkan bahwa dari 28 Kabupaten, 7 di antaranya menjadi daerah dengan tingkat kerentanan sangat tinggi yang perlu menjadi fokus pemerintah untuk mencapai ketahanan pangan, yaitu Puncak Jaya, Mappi, Asmat, Pegunungan Bintang, Sarmi, Mamberamo Tengah, dan Deiyai. Alternatif strategi kebijakan yang relevan dan perlu dilakukan oleh pemerintah adalah (1) peningkatan akses pangan, (2) stabilisasi harga pangan dan non pangan, (3) peningkatan pengetahuan masyarakat lokal akan pola pangan bergizi dan sehat, (4) membuka akses wilayah terisolasi, serta (5) komitmen politik untuk kesejahteraan Papua

1. Pendahuluan

Sampai dengan akhir abad 20, kerentanan pangan masih menjadi beban dunia yang harus diselesaikan bersama. Dunia meresponnya dengan menyepakati suatu pertemuan pada September 2000 yang diikuti oleh 189 negara dengan mengeluarkan deklarasi *The Millennium Development Goals (MDG's)*. Salah satu targetnya adalah menanggulangi kemiskinan dan kelaparan (tujuan 1). MDG's telah berakhir di tahun 2015 dan Indonesia berhasil mencapai 3 target, di antaranya adalah mencapai pendidikan dasar untuk semua (tujuan 2), mendorong kesetaraan gender dan pemberdayaan perempuan (tujuan 3), dan menurunkan angka kematian anak (tujuan 4). Masalah kerentanan pangan masih menjadi permasalahan yang harus diselesaikan oleh Indonesia. Meskipun angka prevalensi balita kurang gizi menurun 15,5%, balita gizi buruk menurun 3,6%, balita gizi kurang menurun 11,9%, dan proporsi penduduk dengan asupan kalori di bawah tingkat konsumsi minimum mengalami penurunan 8,50% (1400 Kkal) dan 35,32% (2000 Kkal), namun angka tersebut belum mencapai *threshold* yang telah ditetapkan oleh PBB (Lisbet, 2013). Beberapa kendala belum tercapainya tujuan ini adalah kurang meratanya fokus wilayah pembangunan. Pembangunan selama ini terfokus di wilayah kota sehingga masyarakat desa menjadi kaum termarjinalkan.

Saat ini, dunia memasuki era *Sustainable Development Goals (SDG's)* yang dimulai dengan pertemuan di markas besar PBB (Perserikatan Bangsa-bangsa) New York pada tanggal

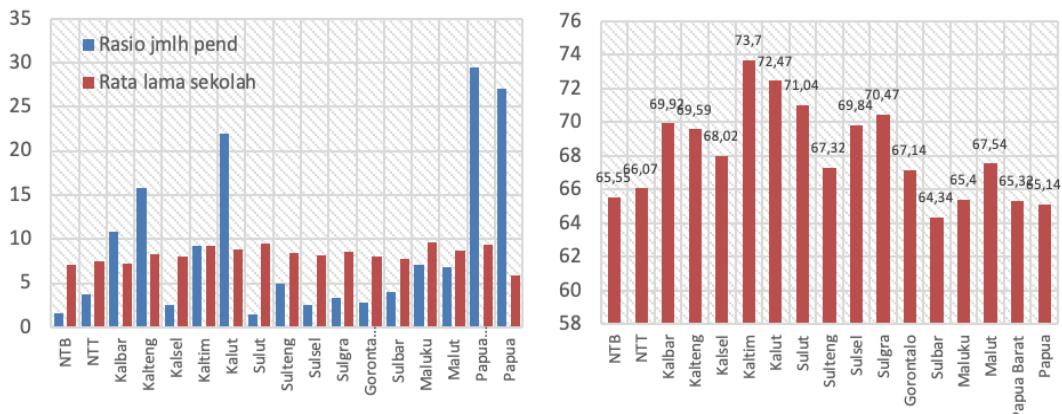
25-27 September 2015 dan dihadiri perwakilan dari 193 negara. Seremoni ini merupakan lanjutan dari kesepakatan dokumen SDG's. SDG's merupakan agenda pembangunan dunia hingga tahun 2030 yang mengangkat tema besar "*Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*". SDG's terdiri dari 17 tujuan, salah satunya adalah mengakhiri kelaparan, mencapai ketahanan pangan dan nustrisi yang lebih baik dan mendukung pertanian berkelanjutan (Tujuan 02).

Mulai tahun 2015, perlana pemerintah Indonesia berusaha menorehkan capaiannya di bidang ketahanan pangan. Berdasarkan *Global Food Sexurity Index* yang dirilis *Economist Intelligence Unit (EIU)*, peringkat Indonesia terus membaik dari posisi 72 pada 2014 menjadi 69 pada 2017. Indeks ini didasarkan pada pilar ketahanan pangan yaitu keterjangkauan, ketersediaan, kualitas pangan dan adaptasi perubahan iklim. Banyak indikator yang digunakan untuk mengukur ketahanan pangan. Badan Ketahanan Pangan Kementerian Pertanian telah menyusun sembilan indikator untuk mengukur indeks ketahanan pangan Indonesia yang digunakan sebagai acuan untuk mengetahui daerah-daerah dengan kondisi rentan pangan, di antaranya adalah rasio konsumsi normatif perkapita terhadap ketersediaan bersih; persentase penduduk yang hidup di bawah garis kemiskinan; persentase rumah tangga dengan proporsi pengeluaran untuk pangan lebih dari 65% terhadap total pengeluaran; persentase rumah tangga tanpa akses listrik; rata-rata lama sekolah perempuan di atas 15 tahun; persentase rumah tangga tanpa akses ke air bersih; rasio jumlah penduduk per tenaga kesehatan terhadap tingkat kepadatan penduduk; persentase balita stunting; dan angka harapan hidup saat lahir.



Gambar 1: Indikator Ketahanan Pangan (%)

Berdasarkan data indeks ketahanan pangan Indonesia tahun 2018, Papua menjadi salah satu provinsi dengan tingkat kerentanan pangan tertinggi di Indonesia. Dari 416 Kabupaten di Indonesia, 26 Kabupaten masuk dalam prioritas I (6%), dan dari 26 Kabupaten tersebut, 17 di antaranya tersebar di wilayah Papua (65,38%). Tingkat kerentanan yang tinggi di wilayah Papua disebabkan karena Papua memiliki persentase yang tinggi di beberapa indikator ketahanan pangan dibandingkan wilayah lain. Berdasarkan Gambar 1, Papua memiliki persentase penduduk di bawah garis kemiskinan tertinggi di wilayah Indonesia Timur, yaitu sebesar 27,62%, persentase rumah tanpa listrik tertinggi sebesar 44,19%, persentase tanpa air bersih tertinggi sebesar 55,87%, serta persentase rumah tangga dengan proporsi pengeluaran untuk pangan >65% terhadap total pengeluaran tertinggi kedua setelah NTT, yaitu sebesar 44,08%.



Gambar 2 Indikator Ketahanan Pangan

Lebih lanjut, rasio jumlah penduduk pertenaga kesehatan terhadap tingkat kepadatan penduduk wilayah Papua tertinggi dengan angka 27,02. Hal ini menunjukkan bahwa Papua mengalami kekurangan tenaga kesehatan, di mana hanya ada satu tenaga kesehatan per 27 penduduk. Selain itu, untuk indikator rata-rata lama sekolah perempuan di atas 15 tahun wilayah Papua memiliki angka terendah, yaitu 5,86. Bahkan, untuk angka harapan hidup (AHH) pun, Papua menjadi wilayah kedua setelah Sulawesi Barat dengan angka AHH terendah, yakni 65,14 tahun. Berdasarkan beberapa kondisi tersebut, Papua menjadi wilayah yang paling rentan terhadap pangan dan perlu mendapat perhatian khusus dari pemerintah.

Beberapa penelitian telah membahas mengenai ketahanan pangan di Indonesia, di antaranya adalah penelitian oleh Nainggolan (2011) mengenai persoalan pangan global dan dampaknya terhadap ketahanan pangan nasional. Penelitian ini mengkaji permasalahan krusial dalam pangan global dan penanggulangannya dengan meningkatkan investasi di sektor pertanian dan pedesaan yang menyangkut akses terhadap sumberdaya ekonomi. Penelitian lain oleh Suharyanto (2011) mengenai ketahanan pangan menjelaskan bahwa distribusi pangan harus mendapat prioritas karena berdampak pada aspek sosial ekonomi, jalur transportasi dan harga pangan juga perlu mendapat perhatian khusus untuk mencapai ketahanan pangan di Indonesia. Prabowo (2010) dalam penelitiannya menjelaskan bahwa untuk menjamin ketahanan pangan, pemerintah perlu meningkatkan ketersediaan pangan nasional, membatasi impor produk pertanian, membentuk kebijakan untuk meningkatkan produksi domestik, serta meningkatkan produktivitas dan luas panen. Penelitian-penelitian tersebut lebih banyak mengkaji mengenai permasalahan ketahanan pangan dan solusinya secara umum dan di tingkat nasional, padahal tiap-tiap daerah memiliki karakteristik dan kondisi tertentu yang perlu mendapat penanganan khusus dan berbeda dari pemerintah. Selain itu, penelitian lebih fokus terhadap pangan sebagai objek, padahal sebenarnya objek dalam ketahanan pangan adalah sumber daya manusianya. Untuk itu, penelitian ini akan mengkaji faktor-faktor ketahanan pangan di provinsi Papua untuk mengetahui faktor dominan yang menjadi prioritas untuk ditangani. Lebih lanjut, penelitian ini juga membentuk pemetaan daerah-daerah yang mengalami kerentanan pangan di provinsi Papua sehingga pemerintah bisa memfokuskan penyelesaian di daerah tersebut.

2. Metode Penelitian

2.1. Data dan Variabel Penelitian

Data faktor-faktor dalam Indeks Ketahanan Pangan merupakan data sekunder yang terdiri dari 8 faktor. Objek dalam penelitian ini adalah penduduk di Provinsi Papua yang terdiri dari 28 Kab/Kota. Keterangan mengenai variabel penelitian tercantum dalam Tabel 1 berikut.

No	Variabel	Sumber Data
1	Persentase penduduk yang hidup di bawah garis kemiskinan (Pov)	SUSENAS 2017, BPS
2	Persentase rumah tangga dengan proporsi pengeluaran pangan >65% terhadap total pengeluaran (Food)	SUSENAS 2017, BPS
3	Persentase rumah tangga tanpa akses listrik (Elec)	SUSENAS 2017, BPS
4	Persentase rumah tangga tanpa air bersih (Water)	SUSENAS 2017, BPS
5	Angka harapan hidup saat lahir (Life)	SUSENAS 2017, BPS
6	Rasio jumlah penduduk per tenaga kesehatan terhadap tingkat kepadatan penduduk (Health)	Profil Tenaga Kesehatan 2017, BPPSDMK, Kemenkes
7	Rata-rata lama sekolah perempuan di atas 15 tahun (School)	SUSENAS 2017, BPS
8	Persentase balita dengan tinggi badan di bawah standar (stunting)	Data Pemantauan Status Gizi (PSG) 2017, Kementerian Kesehatan

Tabel 1 Variabel Penelitian

2.2. Metode Analisis Data

Penelitian ini menggunakan metode Analisis Faktor Komfirmatori untuk mengelompokkan indikator-indikator ke dalam faktor ketahanan pangan dan mengetahui indikator dominan untuk meningkatkan ketahanan pangan di provinsi Papua. Adapun bobot koefisien dari analisis faktor akan digunakan untuk membentuk klaster tingkat kerentanan ketahanan pangan dari 28 Kab/Kota di Papua. Berikut merupakan penjelasan mengenai metode analisis data yang digunakan.

2.2.1. Analisis Faktor Konfirmatori

Analisis faktor merupakan suatu metode yang digunakan untuk menemukan hubungan (*inter-relationship*) antar sejumlah variabel-variabel yang awalnya saling independen, sehingga bisa dibuat satu atau beberapa kumpulan variabel yang lebih sedikit dari jumlah variabel awal (Santoso, 2012). Adapun Analisis Faktor Komfirmatori (AFK) merupakan teknik analisis faktor di mana teori dan konsep yang sudah diketahui dan dipahami digunakan untuk menentukan indikator-indikator yang masuk ke dalam masing-masing faktor sehingga tujuan analisis bisa ditentukan. Berikut merupakan tahapan AFK (Santoso, 2012).

1. Menentukan indikator-indikator yang akan dianalisis
2. Melakukan penghitungan korelasi parsial menggunakan Uji Kaiser Meyer Oikin (KMO). Uji KMO bertujuan untuk mengetahui apakah semua data yang telah terambil telah cukup untuk difaktorkan. Nilai KMO harus lebih besar dari 0,5 untuk dapat menggunakan AFK
3. Melakukan uji kelayakan variabel menggunakan metode Bartlett test of Sphecierty. Uji ini digunakan untuk menguji independensi antar variabel. Variabel X_1, X_2, \dots, X_p dikatakan bersifat saling bebas (*independent*) jika matriks korelasi antar variabel membentuk matriks identitas. Jika hipotesis awal (variabel bersifat independen) diterima, maka penggunaan metode multivariat tidak layak digunakan
4. Interpretasi dan pemberian nama faktor-faktor yang terbentuk

2.2.2. Analisis Cluster

K-means clustering merupakan metode data *clustering* non-hirarki yang mengelompokan data dalam bentuk satu atau lebih *cluster*. Data-data yang memiliki karakteristik yang sama dikelompokan dalam satu *cluster* dan data yang memiliki karakteristik

yang berbeda dikelompokkan dengan *cluster* yang lain sehingga data yang berada dalam satu *cluster* memiliki tingkat variasi yang kecil (Agusta, 2007). Adapun langkah-langkah melakukan clustering adalah sebagai berikut (Ong, 2013):

1. Pilih jumlah *cluster* k
2. Inisialisasi k pusat *cluster* ini bisa dilakukan dengan berbagai cara, salah satunya dengan cara random. Pusat-pusat cluster diberi nilai awal dengan angka-angka random
3. Alokasikan semua data ke *centroid* terdekat dengan *metric* jarak yang sudah ditetapkan. Beberapa teori jarak seperti *Euclidean*, *Squared Euclidean Distance*, *Chebychev* dan *Manhattan/City block* bisa digunakan
4. Hitung kembali *centroid* C berdasarkan data yang mengikuti *cluster* masing-masing
5. Alokasikan lagi setiap objek memakai pusat *cluster* yang baru. Jika pusat *cluster* tidak berubah lagi maka proses *clustering* selesai. Atau, kembali ke langkah nomor 3 sampai pusat *cluster* tidak berubah lagi.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1. Analisis Faktor Ketahanan Pangan

Analisis faktor konfirmatori digunakan untuk menentukan jumlah faktor dalam mengukur ketahanan pangan serta menentukan faktor dominan yang perlu diatasi untuk mencapai ketahanan pangan di Indonesia. Berikut merupakan tahapan analisis faktor ketahanan pangan.

a. Uji Kaiser Mayer Oilkin (KMO) dan Uji Bartlett

Pengujian KMO dilakukan untuk mengetahui cukup tidaknya suatu data untuk dapat dilakukan analisis faktor, sedangkan pengujian Bartlett dilakukan untuk mengetahui hubungan antar variabel. Hasil uji KMO dan uji Bartlett adalah sebagai berikut,

Statistik uji		Nilai
KMO		0,678
Bartlett	<i>Chi-square</i>	126,073
	<i>Df</i>	36
	<i>P-value</i>	0,000

Tabel 2 Uji KMO dan Bartlett

Berdasarkan tabel dapat diketahui bahwa pengujian Bartlett menghasilkan nilai *p-value* sebesar 0,000, maka *p-value* $< \alpha$ (5%) sehingga diambil keputusan tolak H_0 . Hasil tersebut menunjukkan bahwa 9 variabel yang diuji memiliki korelasi sehingga dapat dilakukan reduksi variabel menjadi beberapa faktor. Adapun pengujian KMO menghasilkan nilai uji sebesar 0,678. Statistik uji KMO yang lebih besar dari 0,5 memberikan kesimpulan bahwa data telah layak untuk dilakukan analisis faktor.

b. Analisis Faktor

Analisis Faktor dilakukan untuk mengetahui pengelompokan variabel ke dalam faktor. Berikut merupakan hasil analisis faktor untuk indikator Indeks Ketahanan Pangan (IKP) Provinsi Papua.

Indikator	Korelasi Anti-Image	Initial Eigenvalues	
		Total	% of Variance
NCPR	0.569	4.150	46.108
Pov	0.735	1.473	16.362
Food	0.567	1.037	11.517
Elec	0.730	0.877	9.740
Water	0.689	0.536	5.953
Life	0.674	0.436	4.846
Health	0.507	0.267	2.967
School	0.812	0.128	1.426
Stunting	0.660	0.097	1.083

Tabel 3 Korelasi Anti Image dan Initial Eigenvalues

Tabel di atas menunjukkan bahwa nilai *p-value* untuk korelasi *anti-image* pada semua variabel adalah $> 0,5$. Sehingga dapat disimpulkan bahwa semua variabel telah berkorelasi dengan baik. Adapun dari nilai initial *eigenvalues*, dapat diketahui bahwa terdapat 3 variabel yang memiliki nilai *eigen* lebih dari 1 yaitu variabel *NCPR*, *Poverty*, dan *Food*. Komponen utama 1 (PC_1) memiliki *eigenvalue* sebesar 4.150 dan persentase keragaman yang mampu dijelaskan oleh variabel *NCPR* sebesar 46.108%. Komponen utama 2 (PC_2) memiliki *eigenvalue* sebesar 1.473 dan persentase keragaman sebesar 16,362%, dan komponen utama 3 (PC_3) memiliki *eigenvalue* sebesar 1.037 dan persentase keragaman sebesar 11.517%. Dari persentase kumulatif dapat diketahui bahwa terdapat 3 komponen utama yang dapat menjelaskan variabilitas dari 10 variabel sebanyak 73,99%. Setelah diketahui jumlah faktor yang terbentuk, maka selanjutnya dilakukan pengelompokan faktor.

Indikator	Sebelum Rotasi			Setelah Rotasi			Anggota Komponen
	1	2	3	1	2	3	
NCPR	0.443	-0.156	0.411	0.130	0.581	0.190	2
Pov	0.811	0.359	-0.196	0.871	0.228	-0.121	1
Food	0.710	-0.180	0.536	0.287	0.823	0.256	2
Elec	0.893	0.163	-0.039	0.809	0.409	0.062	1
Water	0.818	0.049	-0.338	0.856	0.114	0.201	1
Life	-0.455	0.630	0.313	-0.348	0.032	-0.762	3
Health	0.299	-0.818	0.171	-0.065	0.313	0.828	3
School	-0.893	-0.049	0.259	-0.881	-0.220	-0.206	1
Stunting	0.479	0.434	0.481	0.295	0.647	-0.378	2

Tabel 4 Nilai Komponen Matrik Sebelum dan Sesudah Dirotasi

Tabel di atas menunjukkan korelasi setiap variabel terhadap faktor 1-3. Pengelompokan faktor dilakukan dengan melihat nilai komponen matrik yang telah mengalami rotasi. Berdasarkan Tabel 4 kolom matrik setelah dirotasi, dapat diketahui bahwa faktor 1 terdiri dari indikator *Poverty*, *Electricity*, *Water*, dan *School*, faktor 2 terdiri dari indikator *NCPR*, *Food*, dan *Stunting*, dan faktor 3 terdiri dari indikator *Life* dan *Health*. Selanjutnya, dari hasil pengelompokan berdasarkan faktor, dilakukan analisis terhadap transformasi komponen berikut.

Komponen	1	2	3
1	0.833	0.499	0.238
2	0.285	-0.019	-0.958
3	-0.474	0.866	-0.158

Tabel 5 Nilai Transformasi Komponen

Tabel 5 menunjukkan nilai transformasi komponen untuk faktor 1, faktor 2 ke faktor 3, dan faktor 3 ke faktor 2. Nilai transformasi komponen yang lebih besar dari 0,5 menunjukkan bahwa masing-masing faktor sudah tepat untuk mewakili variabel-variabel di dalamnya. Berikut adalah pengelompokan dari 9 indikator ke dalam 3 faktor:

- 1) Faktor pertama terdiri dari indikator persentase penduduk yang hidup di bawah garis kemiskinan (*Pov*), persentase rumah tangga tanpa akses listrik (*Elec*), persentase rumah tangga tanpa akses air bersih (*Water*), dan rata-rata lama sekolah perempuan di atas 15 tahun (*School*). Faktor ini dapat diberi nama Faktor Akses Keterjangkauan Pangan. Dalam kelompok ini, indikator yang paling dominan adalah rata-rata lama sekolah perempuan di atas 15 tahun dengan nilai *factor loading* sebesar 0.881.
- 2) Faktor kedua terdiri dari indikator rasio konsumsi normative perkapita terhadap ketersediaan bersih serealia (*NCPR*), persentase rumah tangga dengan proporsi pengeluaran untuk pangan lebih dari 65 persen terhadap total pengeluaran (*Food*), dan persentase balita dengan tinggi badan di bawah standar (*Stunting*). Faktor ini dapat diberi nama faktor pemanfaatan pangan. Dalam kelompok ini, indikator yang paling dominan adalah persentase rumah tangga dengan proporsi pengeluaran untuk pangan

lebih dari 65 persen terhadap total pengeluaran (*Food*) dengan nilai *factor loading* sebesar 0.823.

- 3) Faktor ketiga terdiri dari angka harapan hidup pada saat lahir (*Life*), dan rasio jumlah penduduk per tenaga kesehatan terhadap tingkat kepadatan penduduk (*Health*). Faktor ini dapat diberi nama faktor ketersediaan pangan. Dalam kelompok ini, indikator yang paling dominan adalah rasio jumlah penduduk per tenaga kesehatan terhadap tingkat kepadatan penduduk (*Health*) dengan nilai *factor loading* sebesar 0.828.

3.2. Pemetaan Ketahanan Pangan

Pemetaan ketahanan pangan dalam penelitian ini menggunakan *clustering k-means* untuk mengetahui daerah-daerah yang mengalami kerentanan pangan dan perlu mendapat perhatian khusus dari pemerintah.

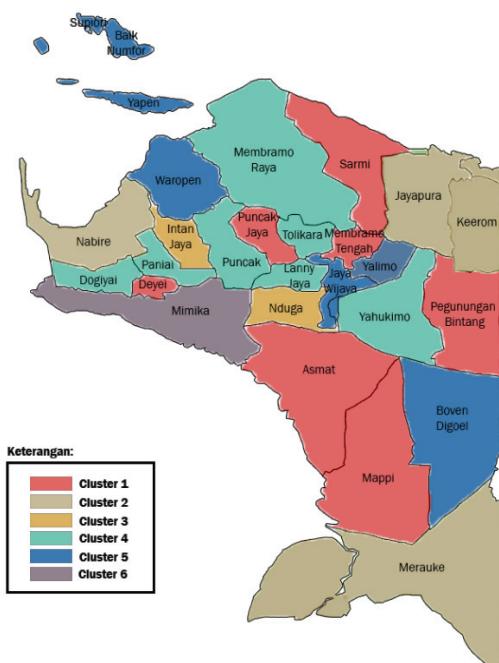
Bobot yang diperoleh masing-masing indikator dari analisis faktor di Tabel 4 selanjutnya digunakan untuk melakukan pengelompokan/*clustering*. Dalam penelitian ini, cluster akan dibagi menjadi 6 kelompok. Pembagian ini didasarkan pada jumlah *cut off point* kelompok Indeks Ketahanan Pangan (IKP) dalam Laporan Indeks Ketahanan Pangan Indonesia 2018 yang dikeluarkan oleh Badan Ketahanan Pangan (Kementerian, 2018). Sebelum melakukan clustering, dilakukan pengujian signifikansi model menggunakan *F-score* dengan nilai sebagai berikut.

	Cluster		Error		F	Sig.
	Mean Square	df	Mean Square	df		
Equation	33042.591	5	166.690	22	198.228	.000

Tabel 6 Uji Signifikansi Model

Tabel 6 menunjukkan bahwa model ketahanan pangan signifikan dengan nilai signifikansi 0,00. Model yang signifikan ini selanjutnya digunakan sebagai dasar untuk membentuk *clustering 6-means*. Hasil *clustering* dari 28 Kabupaten di Provinsi Papua dapat dilihat pada Gambar 3. Berdasarkan peta sebaran tingkat kerentanan pangan pada Gambar 3, dapat diketahui informasi sebagai berikut.

Gambar 3 Peta Clustering Provinsi Papua



- Sebanyak 7 Kabupaten (25%) dari 28 Kabupaten di provinsi Papua masuk dalam kelompok tingkat kerentanan yang tinggi, diantaranya adalah Puncak Jaya, Mappi, Asmat, Pegunungan Bintang, Sarmi, Memberamo, Deiayi,
- Dua (7,14%) Kabupaten masuk dalam kategori 2 dengan tingkat kerentanan yang cukup tinggi, yaitu Nduga dan Intan Jaya,
- Empat Kabupaten (14,29%) masuk dalam kategori 3 dengan tingkat kerentanan tinggi, yaitu Merauke, Jayapura, Nabire, dan Keerom,
- Tujuh (25%) Kabupaten masuk dalam kategori tingkat kerentanan rendah rendah, yaitu Paniai, Yahukimo, Tolikara, Membramo Raya, Lanny Jaya, Puncak, Dogiyai,
- Tujuh (25%) Kabupaten masuk dalam kategori 5 dengan tingkat kerentanan cukup rendah, yaitu Jayawijaya, Yopen Waropen, Biak Numfor, Boven Digoel, Waropen, Supiori, dan Walimo, dan
- Satu Kabupaten masuk dalam kategori tingkat kerentanan sangat rendah, yaitu Mimika.

3.3. Pembahasan

Upaya implementasi dalam kesepakatan Internasional SDGs, Indonesia menyusun Peta Ketahanan dan Kerentanan Pangan (*Food Security and Vulnerability Atlas*) tahun 2009 dan 2015 yang memetakan ketahanan dan kerawanan pangan tingkat kabupaten di Indonesia. Hasil dari FSVA tersebut, terdapat tiga permasalahan utama yang mempengaruhi ketahanan pangan nasional antara lain rendahnya akses ekonomi dalam mendapatkan pangan, banyaknya kasus kurang gizi dan kewaspadaan dalam menghadapi perubahan iklim. Pada dasarnya sistem pangan dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal yang dapat mengubah secara cepat ke dalam kondisi rawan. Hal-hal yang berjalan lambat namun memberikan dampak besar seperti perubahan iklim, degradasi tanah, serangan hama, krisis ekonomi dan politik dan pertumbuhan penduduk, semakin menambah tekanan terhadap sistem pangan secara global. Davies (2009) menambahkan pencapaian ketahanan pangan di negara manapun, biasanya merupakan jaminan terhadap kelaparan dan kurang gizi yang keduanya dapat memperlambat pembangunan ekonomi. Kemiskinan dan ketahanan pangan merupakan sesuatu yang saling berkaitan. Mekonnen & Gerber (2016) berpendapat bahwa walaupun beberapa tahun mengalami perbaikan, namun masalah kemiskinan dan ketahanan pangan tetap menjadi tantangan.

Hasil analisis statistik diatas digunakan untuk menyusun kebijakan terkait dengan ketahanan pangan. Beberapa faktor yang dapat mempengaruhi ketahanan pangan maupun yang mengakibatkan kerawanan pangan dijadikan sebagai dasar dalam menyusun kebutuhan wilayah/kabupaten di Provinsi Papua. Pemilihan kebijakan ketahanan pangan diharapkan mampu untuk meningkatkan akses dan produksi pangan Orang Asli Papua. Pemilihan strategi ini berdasarkan penyebab utama terjadinya kerawanan pangan yang ada dari kelompok faktor yang telah terbentuk. Pada kabupaten dengan status tahan pangan, dipilih kabupaten-kabupaten dengan indikator penyusun yang memiliki nilai skor yang masih rendah, begitupun dengan kabupaten-kabupaten rawan pangan. Berikut adalah upaya peningkatan ketahanan pangan di 7 wilayah/kabupaten di Provinsi Papua (Puncak Jaya, Mappi, Asmat, Pegunungan Bintang, Sarmi, Memberamo, Deiayi) yang masih mengalami kerentanan dan rawan pangan:

(1) Peningkatan Akses Pangan Masyarakat

Peningkatan kses pangan akan berpengaruh pada capaian ketahanan pangan. Meskipun saat ini klaim ketersediaan pangan telah mencukupi, namun masalah pangan dan gizi hingga saat ini masih terus terjadi (penduduk rawan pangan, stunting, kurang gizi) terutama di wilayah timur Indonesia termasuk Papua. Permasalahan akses pangan adalah ketimpangan antar wilayah dan pembangunan sarana dan prasarana, geografi wilayah, besaran dan ketimpangan pendapatan rumah tangga, kenaikan harga pangan dan non pangan, serta perilaku konsumsi pangan yang menyimpang. Berdasarkan permasalahan tersebut, selain peningkatan infrastruktur, upaya peningkatan akses pangan rumah tangga dapat ditempuh melalui distribusi pangan yang merata khususnya di wilayah Papua dengan letak geografis yang sulit. Sebab permasalahan utama dari beberapa kabupaten di Papua yang mengalami rawan pangan berada pada kondisi wilayah yang sulit dijangkau. Butuh *effort* dan upaya yang strategis dalam melakukan distribusi pangan ke daerah ini. Alternatif upaya yang lainnya adalah melalui peningkatan produksi pangan lokal dengan pengembangan potensi pertanian pangan yang ada di *district* atau kabupaten-kabupaten yang rawan pangan tersebut.

(2) Stabilisasi Harga Pangan dan Non Pangan

Upaya peningkatan akses pangan rumah tangga di Papua khususnya di wilayah dengan kerentanan pangan yang tinggi, akan tercapai jika harga-harga terutama harga pangan terkendali. Sehingga masyarakat mampu membeli makanan untuk memenuhi kebutuhannya. Stabilisasi harga pangan dilakukan agar masyarakat berpendapatan rendah mampu menjangkau pangan yang ada di pasaran. Stabilisasi pangan pokok yang dilakukan oleh pemerintah saat ini cukup efektif, namun diperlukan koordinasi dan kekompakan antar

kementerian (siapa menjalankan apa) sehingga stabilisasi harga pangan pokok terjaga terutama di kantong-kantong wilayah rawan pangan di Papua. Pemerintah memonitor neraca ketersediaan pangan (dalam hal ini produksi pangan) dengan kebutuhan/ konsumsinya untuk dapat melakukan tindakan apabila terjadi gejolak harga pangan.

(3) Peningkatan Pengetahuan Masyarakat akan Pola Pangan Bergizi dan Sehat

Dalam Undang-Undang Pangan No. 18 tahun 2012, pemerintah dan pemerintah daerah berkewajiban mewujudkan penganekaragaman konsumsi pangan untuk memenuhi kebutuhan gizi masyarakat dan mendukung hidup sehat, aktif dan produksif (Pasal 60, ayat 1). Salah satu upaya tersebut dilakukan dengan mempromosikan panganekaragaman konsumsi pangan dan meningkatkan pengetahuan dan kesadaran masyarakat untuk mengkonsumsi aneka ragam pangan dengan prinsip gizi seimbang (ayat 2). Disisi lain juga terdapat Peraturan Presiden No. 22 tahun 2009 tentang Kebijakan Percepatan Panganekaragaman Konsumsi Pangan Berbasis Sumber daya Lokal, yang salah satu langkahnya adalah kampanye, sosialisasi, advokasi dan promosi panganekaragaman konsumsi pangan yang bergizi seimbang dan aman berbasis sumber daya lokal.

Hal ini menjadi penting mengingat pengetahuan masyarakat mengenai pola pangan bergizi dan sehat menentukan kualitas hidup. Terlebih di kabupaten-kabupaten di Papua yang masih banyak masyarakatnya belum memahami tentang urgensi pangan bergizi dan sehat. *Transfer of knowledge* menjadi hal yang wajib dilakukan untuk memberikan edukasi kepada masyarakat Papua yang memiliki potensi rawan pangan. Edukasi ini bisa dilakukan dengan memberikan pengetahuan mengenai Pedoman Gizi Seimbang (PGS) yang dilakukan dengan penguatan Komunikasi Informasi dan Edukasi (KIE). Penyampaian PGS harus multi saluran dengan intensitas yang tinggi karena pada hakekatnya merubah pola kebiasaan seseorang relatif sulit, terlebih pada kasus Papua. Demikian pula untuk merubah pola konsumsi pangan yang bergizi dan sehat.

(4) Membuka Akses Wilayah Terisolasi

Realitas kondisi geografis Papua yang berbukit dan memiliki hutan lebat menjadikan pembangunan infrastruktur di wilayah tersebut masih belum bisa disandingkan dengan pembangunan di provinsi lain. Meskipun demikian, Pemerintah menilai pembangunan infrastruktur jalan tetap harus dibangun di sejumlah daerah di Papua sehingga masyarakat yang selama ini terisolasi bisa tersentuh masyarakat luar, terutama dalam upaya memenuhi kebutuhan sehari-hari. Kasus gizi buruk dan kerentanan pangan di 7 kabupaten di provinsi Papua yang masuk dalam kelompok tingkat kerentanan yang tinggi, diantaranya adalah Puncak Jaya, Mappi, Asmat, Pegunungan Bintang, Sarmi, Memberamo, Deiayi dapat dikatakan menjadi salah satu akibat kurang adanya infrastruktur jalan yang memadai menuju kawasan itu sehingga transportasi bahan pangan dan obat-obatan sulit menjangkau.

Sebagai upaya membuka akses wilayah-wilayah pedalaman di Papua yang masih terisolasi, Pemerintah sudah berupaya membangun jalan-jalan penghubung. Selain, untuk membuka akses wilayah yang terisolasi pembangunan jalan di Papua juga untuk memperlancar suplai logistik guna menurunkan tingkat kemahalan barang dan pangan yang ada di Provinsi Papua. Memang benar pembangunan infrastuktur jalan ini menjadi solusi dalam upaya membuka akses keluar-masuk ke wilayah-wilayah yang terisolasi, namun sejauh ini pembangunan infrastruktur bukanlah solusi tunggal. Ada masalah mendasar yang menyangkut Orang Asli Papua itu sendiri. Karena pembukaan akses melalui pembangunan infrastruktur saja hanya akan membuka peluang bagi para pemilik kapital untuk terus menggerus sumber daya yang ada di Papua. Apabila ini hal ini luput dari *control* dan *concern* pemerintah, maka hanya akan menjadi bumerang bagi Pemerintah dan masyarakat Papua itu sendiri.

Permasalahan mendasar itu diantaranya, *pertama*, masalah sejarah dan status politik integrasi Papua ke Indonesia. Orang-orang Papua belum sepenuhnya terintegrasi ke Indonesia

sebab mereka masih merasakan ketimpangan pembangunan manusia dengan daerah lain. Sehingga hal ini masih perlu *concern* pemerintah dalam mengembangkan SDM agar bisa adil dengan daerah lain. Kedua, perasaan terdiskriminasi dan termajinalkan yang diakibatkan oleh penyingkiran orang-orang Papua dalam rumusan pembangunan di tanah mereka. Ketiga, kegagalan pembangunan di Papua itu sendiri yang melingkupi bidang pendidikan, kesehatan, dan ekonomi rakyat. Permasalahan tersebut merupakan wujud lain dari keterisolasi selain aspek fisik dan geografis. Sehingga diperlukan *road map* pembangunan Papua dari aspek SDM yang mampu menjangkau ketertinggalan mereka. Perlu model khusus yang harus dilihat dari aspek kebutuhan yang sesuai dengan Orang Asli Papua. Sebab model pembangunan yang hanya berorientasi pada *economic growth* tidak akan menyelesaikan masalah sosial-politik dan kultural yang ada di Papua.

(5) Komitmen Politik untuk Kesejahteraan Papua

Berbicara masalah ketahanan pangan dan kesejahteraan orang Papua, maka akan terkait dengan kecukupan ekonomi. Di sisi lain keteraturan sosial juga merupakan bagian dari kesejahteraan untuk menciptakan iklim ekonomi yang kondusif. Hal ini lah yang belum bisa dirasakan bagi mereka yang lahir dari tanah Papua. Banyak dari mereka merantau ke seluruh Indonesia untuk memperbaiki kualitas hidup yang lebih baik. Miskin ditengah kekayaan alam tanah Papua menjadi persoalan yang tak kunjung selesai hingga saat ini. Sebenarnya upaya memperbaiki kehidupan masyarakat papua telah banyak dilakukan oleh pemerintah mulai dari pemberian dana otonomi khusus hingga secara masif melakukan pembangunan infrastruktur serta menyamakan distribusi harga barang dan jasa di Papua.

Namun isu kerentenan pangan dan gizi buruk maupun stunting hingga saat ini masih terus terjadi. Dari hal ini dapat dievaluasi bahwa untuk mencapai kesejahteraan tidak semata-mata dilakukan melalui aktifitas ekonomi material, namun juga dari sisi nilai, norma dan budaya. Sudah tidak relevan lagi memperlakukan manusia sebagai objek pembangunan seperti yang terjadi di tanah Papua. Orang Asli Papua harus diberi andil lebih besar dalam pembangunan di tanah kelahirannya sendiri. Mereka harus mampu mengelola kekayaan alam dengan kemampuan mereka sendiri, oleh karena itu pemerintah menjamin keberadaan dan eksistensi mereka sebagai pelaku pembangunan. Lebih dari itu, menjadikan Orang Asli Papua lebih beradab dapat dilakukan pada level tertinggi yaitu level *decision making*. Pada level tersebut dibutuhkan komitmen politik, baik eksekutif maupun legislatif untuk bersama-sama mengambil keputusan yang memberikan keuntungan jangka panjang bagi masyarakat lokal dalam rangka mengelola sumberdaya alam di Papua.

4. Kesimpulan

Hasil analisis faktor konfirmatori menunjukkan bahwa 9 indikator terbagi menjadi 3 faktor, yaitu faktor Akses Keterjangkauan Pangan dengan indikator persentase ketiadaan akses listrik dan air bersih serta rata-rata lama sekolah perempuan di atas 15 tahun sebagai indikator dominan (*factor loading* 0.881). Faktor kedua adalah Pemanfaatan Pangan dengan indikator rasio konsumsi normatif perkapita, persentase balita stunting, dan persentase rumah tangga dengan pengeluaran pangan di atas 65% sebagai indikator dominan (*factor loading* 0.823). Faktor ketiga adalah Ketersediaan Pangan dengan indikator angka harapan hidup dan rasio jumlah penduduk pertenaga kesehatan terhadap tingkat kepadatan penduduk sebagai indikator dominan (*factor loading* 0.828). Pemetaan ketahanan pangan daerah Papua menunjukkan bahwa dari 28 Kabupaten, 7 di antaranya menjadi daerah dengan tingkat kerentanan sangat tinggi yang perlu menjadi fokus pemerintah untuk mengatasi kerentanan pangan, yaitu Puncak Jaya, Mappi, Asmat, Pegunungan Bintang, Sarmi, Mamberamo Tengah, dan Deiyai. Untuk itu, alternatif strategi kebijakan yang relevan dan perlu dilakukan oleh pemerintah adalah (1) peningkatan akses pangan pada wilayah kabupaten yang memiliki kerentangan tinggi, (2) stabilisasi harga pangan dan non pangan perlu diupayakan sebagai cara untuk meingkatkan kemampuan daya beli terhadap pangan, (3) Peningkatan pengetahuan masyarakat lokal akan

pola pangan bergizi dan sehat menjadi krusial untuk disosialisasikan melalui *transfer of knowledge* agar memberikan pemahaman dasar bagi warga di wilayah rawan pangan, (4) Membuka akses wilayah terisolasi melalui pembangunan fisik dan pembangunan SDM agar mampu keluar dari keterisolasi secara wilayah maupun sosial-kultural, (5) Komitmen politik yang perlu dibangun dari *stakeholder*, peningkatan peranan eksekutif dan legislatif dalam melaksanakan fungsinya sebagai pemangku kebijakan dalam mengelola sumber daya untuk kesejahteraan Papua.

Daftar Pustaka

- Agusta, Y. (2007). *K-Means Penerapan, Permasalahan, dan Metode Terkait*. Jurnal Sistem dan Informasi, 3(1), 47-60.
- Davies, A. (2009). *Food security initiatives in Nigeria: Prospects and challenges*. Journal of Sustainable Development in Africa, 11(1), 186–202. Retrieved from <https://www.cabdirect.org/cabdirect/abstract/20103307624>.
- Dewan Ketahanan Pangan. (2009). *Panduan Penyusunan Peta Ketahanan dan Kerawanan Pangan Indonesia (Food Security and Vulnerability Atlas/FSVA)*. Jakarta.
- Dewan Ketahanan Pangan. (2015). *Peta Ketahanan dan Kerentanan Pangan Indonesia Tahun 2015*. Retrieved from <http://documents.wfp.org/stellent/groups/public/documents/ena/wfp276267.pdf>
- Hapsari, Nugroho I., & Rudiarto, Iwan. (2017) *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Kerawanan dan Ketahanan Pangan dan Implikasi Kebijakannya di Kabupaten Rembang*. Jurnal Wilayah dan Lingkungan, 5(2), 125-140. doi: [10.14710/jwl.5.2.125-140](https://doi.org/10.14710/jwl.5.2.125-140)
- Kementerian. (2018). *Indeks Ketahanan Pangan Indonesia 2018*. Jakarta: Badan Ketahanan Pangan Kementerian Pertanian.
- Lisbet. (2013). *Pencapaian Millennium Development Goals (MDGs) di Indonesia Melalui Kerjasama Internasional*. Politica, 4(1), 130-156.
- Mekonnen, D. A., & Gerber, N. (2016). *Aspirations and income, food security and subjective well-being in rural Ethiopia*. Food Secure Working Papers. doi:10.1007/s12571-017-0654-6.
- Nainggolan, K. (2011). *Persoalan Pangan Global dan Dampaknya Terhadap Ketahanan Pangan Nasional*. Jurnal Pangan, 20(1), 1-13.
- Ong, J. (2013). *Implementasi Algoritma K-Means Clustering untuk Menentukan Strategi Marketing President Univeristy*. Jurnal Ilmiah Teknik Industri, 10-20.
- Peraturan Presiden No. 22 tahun 2009 tentang *Kebijakan Percepatan Penganekaragaman Konsumsi Pangan Berbasis Sumber daya Lokal*.
- Prabowo, R. (2010). *Kebijakan Pemerintah Dalam Mewujudkan Ketahanan Pangan Di Indonesia*. Jurnal Mediagro, 6(2), 62-73.
- Profil Tenaga Kesehatan 2017, Badan Pengembangan dan Pemberdayaan Sumber Daya Manusia Kesehatan (BPP SDM), Kementerian Kesehatan RI.
- Santoso, S. (2012). *Aplikasi SPSS pada Statistik Multivariat*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Suharyanto, H. (2011). *Ketahanan Pangan*. Jurnal Sosial Humaniora, 4(2), 186-194.
- Survei Sosial Ekonomi Nasional (SUSENAS) 2017, Badan pusat Statistik.
- Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2012 Tentang *Pangan*.

Mapalus Dalam Pembangunan Kesehatan Masyarakat Minahasa Di Sulawesi Utara

Oksfriani Jufri Sumampouw & Jeini Ester Nelwan

Mapalus adalah satu di antara nilai-nilai sosial budaya dari masyarakat Minahasa. Nilai-nilai sosial budaya lainnya seperti Si Tou Timou Tumou Tou dan Torang Samua Basudara. Mapalus adalah sebuah filosofi yang menubuh dari Si Tou Timou Tumou Tou. Tujuan dari penelitian ini adalah menjelaskan implementasi dari Mapalus dalam kaitannya dengan kesehatan masyarakat. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Model penelitian ini adalah studi kasus. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa implementasi Mapalus telah berubah dari model-model tradisional (gotong royong dan tolong menolong) ke model-model modern. Mapalus telah berkembang dari sektor agraris menuju sektor-sektor lain seperti sosial, ekonomi, pemerintahan, dan kesehatan.

1. Latar Belakang

Mapalus merupakan salah satu nilai-nilai sosial budaya di masyarakat Minahasa. Nilai sosial budaya lain yang ada seperti Si Tou Timou Tumou Tou dan Torang Samua Basudara. Mapalus merupakan pengejawantahan filosofi Si Tou Timou Tumou Tou. Mapalus memiliki beberapa azas penting yaitu azas religius, azas kekeluargaan, azas musyawarah dan mufakat, azas kerja bersama dan azas persatuan dan kesatuan (Turang, 1997).

Beberapa penelitian tentang mapalus telah dilakukan seperti mapalus dalam bidang pemberdayaan masyarakat. Beberapa penelitian tentang konsep keamanan lingkungan yang dilengkapi dengan partisipasi masyarakat yang tinggi melalui "mapalus kamtibmas" dan mapalus berperan dalam pemberdayaan masyarakat di kota Tomohon (Killis, 2013; Turang et al, 2013). Selain itu, beberapa penelitian mengemukakan bahwa mapalus berperan dalam partisipasi anggota terhadap kegiatan organisasi tani dan berperan dalam upaya peningkatan pendapatan petani dan pembangunan berbasis lingkungan (Ngangi, 1988; Goni, 2000; Fensyana, 2014).

Penelitian lainnya tentang mapalus dalam bidang budaya baik bahasa dan pendidikan telah dilakukan seperti tentang aplikasi teori Emile Durkheim terhadap budaya mapalus, internalisasi nilai budaya mapalus dalam pembelajaran PKN terhadap peningkatan sikap toleransi siswa dan peran mapalus dalam pengembangan kebudayaan nasional (Mamentu, 2013; Pangalila, 2013; Wawointana dan Putra, 2001).

Dalam bidang sosial politik dan kemasyarakatan, mapalus juga ditemukan memiliki peran seperti tentang iklim demokrasi dalam organisasi Mapalus di Minahasa dan peran mapalus dalam menjaga keamanan dan ketertiban masyarakat di Kabupaten Minahasa Selatan (Sendow dan Santoso, 2005; Tandaju, 2014).

Mapalus dalam bidang kesehatan masih belum banyak dilakukan. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa mapalus berperan dalam upaya peningkatan kinerja sumber daya manusia di bidang kesehatan dan kualitas layanan rumah sakit. Selain itu, mapalus juga berperan dalam pencapaian MDGs pada poin empat dan lima yaitu menurunkan angka kematian bayi dan anak serta meningkatkan kesehatan ibu (Ririmasse et al, 2013; Ririmasse et al, 2014). Penelitian-penelitian ini menunjukkan bahwa Mapalus sebagai salah satu kearifan lokal masyarakat

Minahasa masih bisa digali lebih dalam tentang perannya terhadap berbagai bidang khususnya di bidang kesehatan masyarakat. Tujuan penelitian ini yaitu untuk mengetahui peran mapalus dalam bidang kesehatan masyarakat pada masyarakat Minahasa.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan etnografi. Penentuan sumber data menggunakan teknik *non-probability sampling*. Teknik yang digunakan yaitu *purposive sampling*. Teknik ini memberikan keluasan kepada peneliti untuk menentukan sampel berdasarkan pertimbangan peneliti sendiri tentang karakter sumber data. Budayawan, peneliti budaya dan akademisi merupakan responden yang digunakan dalam penelitian ini. Pengambilan sampel pada sumber data bersifat *snowball* yaitu jumlah berkembang banyak sampai ditemukan jawaban yang lengkap. Berdasarkan tujuan data yang diperoleh dalam pendekatan kualitatif maka informan yang pertama kali dipilih yaitu peneliti budaya yang berasal dari Balai Pelestarian Budaya Sulawesi Utara (informan 1). Hasil wawancara dengan informan 1, maka peneliti disarankan menghubungi akademisi (informan 2) dan seorang budayawan (informan 3). Hasil wawancara dengan informan 2, peneliti disarankan untuk melakukan wawancara mendalam kepada seorang budayawan (informan 3). Informan 3 inilah yang menjadi informan kunci (*key person*). Informan 3, merupakan mantan akademisi bidang budaya yang telah melakukan banyak kajian tentang budaya Minahasa khususnya mapalus. Sampai saat ini, informan 3 merupakan satu-satunya orang yang memiliki informasi paling valid tentang mapalus di Sulawesi Utara. Analisis data digunakan agar diperoleh data yang dapat menguji, memperluas, dan memperdalam hasil penelitian kuantitatif. Tahap-tahap yang digunakan yaitu penentuan sumber data, pengumpulan dan analisis data, uji keabsahan data, dan pembuatan laporan (Sugiyono 2012).

3. Hasil Penelitian Dan Pembahasan

3.1. Mapalus Pengertian dan Ruang Lingkup

Masyarakat Minahasa mengenal bentuk kerja sama yang disebut mapalus. Mapalus merupakan suatu bentuk gotong royong dan tolong menolong tradisional yang diwariskan nenek moyang di tanah Minahasa dari dahulu hingga sekarang, di mana mapalus merupakan sesuatu untuk kepentingan bersama oleh masing masing anggota secara bergilir. Gotong royong bermakna tanpa pamrih sebaliknya tolong-menolong bermakna dengan pamrih (ada hak dan kewajiban).

Mapalus dimulai dari bidang pertanian. Dalam hal ini mapalus dilakukan untuk membuka/mengerjakan lahan pertanian. Mapalus ini dimulai dengan pembentukan kelompok mapalus yang terdiri dari sepuluh orang. Biasanya kelompok mapalus berdasarkan hubungan kekerabatan. Selanjutnya, kelompok ini akan memilih pimpinan kelompok. Pimpinan kelompok ini diberi tanggung jawab untuk mengatur kelompok mapalus bahkan dalam memberikan hukuman seperti cambukan. Orang yang menjadi pimpinan kelompok mapalus terlebih dahulu harus diberi cambukan oleh anggota kelompok mapalus, agar ketika akan memberikan hukuman tidak ada anggota mapalus yang keberatan.

Kebiasaan kegiatan mapalus diawali mula dikenal yaitu bangun pagi yang biasanya diatur oleh pimpinan kelompok. Pengaturan bangun pagi dilakukan menggunakan alat pengingat seperti *tambur*, *tetengkoran* atau *bia* besar. Biasanya bangun pagi dilakukan pada jam empat pagi. Makanan/bekal akan sudah disiapkan oleh kelompok pada malam hari. Biasanya perjalanan memerlukan waktu 1-2 jam (tergantung jauh dekatnya lokasi kebun). Berhubung jam bangun pagi yang udara masih cukup dingin, maka untuk menghangatkan

badan setiap anggota mapalus akan diberikan minuman *cap tikus* (minuman hasil penyulingan dari pohon enau yang mengandung alkohol tinggi) secukupnya (biasanya satu sloki). Setelah waktunya makan siang maka bekal diatur dulu oleh pimpinan kelompok dan makan bersama menggunakan daun pisang. Seringkali menu makanan yaitu singkong/pisang, sayur dan sambal cabai.

3.2. Perkembangan Mapalus

Mapalus berkembang dibidang pertanian di mana sejak tahun 1960 merupakan titik balik perkembangan dari budaya ini. Hal ini terjadi karena mulai terjadi migrasi masyarakat desa ke Manado karena tawaran pekerjaan di kota. Gejala ini membuat mapalus mulai bergeser dari konteks *gemeinschaft* ke *gesellschaft* (kehidupan desa menjadi kota).

Dengan terjadi pergeseran ini maka sistem dalam mapalus mulai bergeser juga. Awalnya bidang pertanian kemudian beraser ke bidang perumahan (membangun rumah secara bersama). Selanjutnya mulai masuk ke gereja/kantor/masyarakat melalui arisan suka/duka. Contohnya arisan *tuama waya* (arisan laki-laki) dan *wewene waya* (arisan perempuan). Jenis arisan ini seperti makanan dan uang. Rukun mapalus beraser menjadi rukun sosial dengan kewajiban membawa makanan dalam dua bentuk acara yaitu *kumawus* dan *meekan*.

Perkembangan mapalus ini mulai terjadi saat migrasi masyarakat desa ke kota Manado dan masih membawa budaya di desa ke Manado. Budaya mapalus tetap ada karena situasi di kota yang dianggap "keras" sehingga sikap solidaritas itu menjadi dibutuhkan oleh masyarakat. Sikap solidaritas inilah yang "memaksa" masyarakat untuk membentuk rukun mapalus di kota.

Hal inilah yang menjadi awal perkembangan mapalus tradisional menjadi modern. Mapalus dengan sifat-sifat gotong royong dan tolong menolong dapat digolongkan menjadi sebelas etos, yakni resiprokal (timbal balik), partisipatif, solidaritas, responsibilitas/tanggung jawab, gotong royong, *good leadership* (kepemimpinan yang baik), disiplin, transparansi, kesetaraan, dan *trust* (kepercayaan). Selain itu juga terdapat dan lima prinsip seperti kasih, pluralitas, keadilan sosial, keimanan, dan permusyawaratan. Di samping itu, mapalus juga berkembang dari bidang pertanian ke bidang lainnya seperti aspek sosial, ekonomi, pemerintahan, dan kesehatan.

3.3. Mapalus dan Kesehatan

Di sini akan dipaparkan ruang lingkup mapalus khususnya yang berhubungan dengan bidang kesehatan berdasarkan etos dan prinsip mapalus. Hasil wawancara kemudian dimasukkan menjadi item pertanyaan di kuesioner untuk variabel mapalus. Hal ini dapat dilihat pada Tabel 1 berikut.

Tabel 1. Aplikasi etos dan prinsip mapalus yang berhubungan dengan kesehatan

No Penjelasan	Aplikasi di lapangan/ Contoh Pertanyaan
1 Etos atau nilai partisipatif	Apakah anda berpartisipasi dalam kegiatan di masyarakat yang merupakan gaya hidup sehat seperti jalan sehat, kerja bakti, senam massal, dan lainnya?
2 Etos Resiprokal	Apakah anda berpartisipasi dalam rukun warga di masyarakat contohnya membawa makanan dalam "mapalus makanan" dan lainnya?

3 Etos disiplin	Apakah anda tepat waktu dalam melakukan pemeriksaan kesehatan dan mengkonsumsi obat yang disarankan oleh dokter?
4 Kepemimpinan	Apakah anda berani menolak ajakan seseorang yang bisa membawa anda pada gaya hidup yang tidak sehat seperti merokok, minum minuman keras, mengkonsumsi makanan yang dilarang, dan lainnya?
5 Disiplin	Apakah anda berupaya membangun tenggang rasa antara keluarga dan tetangga dalam rangka menghindari konflik dan stress?
6 Etos Responsibilitas	Apakah anda melakukan tugas dan tanggung jawab anda sebagai masyarakat melalui ikut serta dalam upaya promosi kesehatan seperti penyuluhan kesehatan yang dilakukan oleh dinas kesehatan/ Puskesmas?
7 Etos Bakupercaya.	Apakah anda melakukan setiap saran dokter/ perawat karena mempercayai dokter/ perawat?
8 Etos Kerja Keras.	Apakah anda berusaha keras/ kerja keras dalam melakukan upaya pengobatan/ pencegahan penyakit yang disarankan dokter?
9 Etos Gotong Royong.	Apakah anda bekerja sama dengan dokter/ perawat dalam upaya pengendalian penyakit dan saat ada kegiatan di lingkungan anda?
10 Etos Transparansi.	Apakah anda memberitahukan kepada dokter/ perawat/ anggota keluarga tentang keadaan anda yang sebenarnya?
11 Etos Kesetaraan.	Apakah anda menganggap bahwa setiap orang memiliki hak yang sama untuk memperoleh tindakan kesehatan?
12 Mengasihi	Apakah anda membantu orang lain (sakit/ musibah) dengan ikhlas tanpa meminta balasan?
13 Perbedaan/ Pluralitas	Apakah anda menganggap bahwa perbedaan merupakan suatu kekayaan yang harus dihormati?
14 Keadilan sosial	Apakah anda berlaku adil pada setiap orang?
15 Keimanan.	Apakah anda mempercayai bahwa manusia bisa berusaha untuk sehat namun Tuhan yang menentukan semuanya?
16 Permusyawaratan	Apakah anda dalam mengambil tindakan baik di keluarga, masyarakat dan lainnya selalu dibicarakan terlebih dahulu?

Mapalus merupakan suatu bentuk gotong royong dan tolong menolong tradisional yang diwariskan nenek moyang di tanah Minahasa dari dahulu hingga sekarang. Mapalus berkembang dibidang pertanian dan tahun 1960 merupakan titik balik perkembangan mapalus. Secara filosofis, mapalus merupakan semangat lokal dan *local wisdom* (kearifan lokal) masyarakat Minahasa yang sudah ada dalam hati masyarakat dan berkohesi di dalamnya. Mapalus memiliki tiga jenis hakikat dasar pribadi manusia dalam kelompoknya, yaitu *touching hearts* (terpanggil dengan ketulusan hati nurani yang mendasar dan mendalam), *teaching mind* (penuh kesadaran dan tanggung jawab menjadikan manusia dan kelompoknya), dan *transforming life* (saling menghidupkan dan menyejahterakan setiap orang dan kelompok dalam komunitasnya). Dalam buku *The Mapalus Way*, mapalus digambarkan sebagai sebuah sistem kerja yang memiliki nilai-nilai etos seperti, resiprokal (timbal balik), partisipatif, solidaritas, responsibilitas/tanggung jawab, gotong royong, *good leadership* (kepemimpinan yang baik), disiplin, transparansi, kesetaraan, dan *trust* (kepercayaan).

Mapalus merupakan sebuah sistem sosial yang sangat cocok dengan berbagai aktivitas baik, ekonomi, sosial, bahkan pembangunan bangsa, apabila menempatkan mapalus sebagai semangat dan dasar aktivitas senantiasa aktivitas tersebut berhasil. Seperti sebuah tubuh, mapalus ialah sistem kerja dari fungsi-fungsi biologis yang harmonis antar organ tubuh mulai dari otak, mata, mulut, tangan, kaki, dan lainnya. Sepertinya halnya tubuh manusia yang berusaha untuk menciptakan tatanan dan pengendalian dalam hal yang berhubungan dengan

tubuhnya sendiri, demikian juga mapalus mengupayakan stabilitas untuk kehidupan sosialnya. Mapalus tidak dapat tumbuh mencapai kematangan kalau tidak di dalam sistem simbolis yang koheren (saling berhubungan). Mapalus dengan nilai-nilainya telah menjadi sistem simbol yang merekat erat dengan manusia Minahasa yang selanjutnya menjadi penanda (*coding*) sebuah identitas budaya Minahasa.

Dengan kata lain, mapalus merupakan simbol dari kehadiran komunitas Minahasa yang dalam implementasi sosialnya merasuki bidang-bidang sebagai sebuah relasi kerja, baik di bidang ekonomi, sosial, dan keagamaan. Memang *tou* (orang) Minahasa lebih dulu akrab dengan sistem kerja di bidang pertanian. Mapalus memiliki fungsi aktif untuk menghimpun dan melibatkan peran masyarakat untuk saling menolong secara aktif dalam bidang pertanian seperti menanam, merawat, memanen dan bahkan memasarkan hasil pertanian.

Dengan terjadi migrasi masyarakat ini maka mapalus mulai bergeser juga. Awalnya bidang pertanian kemudian bergeser ke bidang perumahan (membangun rumah secara bersama). Selanjutnya mulai masuk ke gereja/ kantor/ masyarakat melalui arisan suka/ duka. Contohnya arisan *tuama waya* (arisan laki-laki) dan *wewene waya* (arisan perempuan). Jenis arisan ini seperti makanan dan uang.

Saat ini mapalus sudah mengalami yang dinamakan perubahan budaya (*cultural change*) artinya mapalus sudah diaplikasikan pada berbagai bidang tapi masih dengan semangat dan filosofi yang sama. Misalnya saja seperti dalam kegiatan mapalus duka, mapalus suka, mapalus sakit. Lokasi yang masih kental dengan Mapalus yaitu di daerah Minahasa. Daerah yang sudah mulai terjadi perubahan yaitu di kota Manado. Perkembangan mapalus menurut Parengkuhan (2006) yaitu sebelum tahun 1680, 1680-1860, 1860-1950, 1950-1970 dan diatas 1970. Ruang lingkup mapalus khususnya yang berhubungan dengan bidang kesehatan khususnya yang berpengaruh dengan kejadian PJK berdasarkan ke-16 nilai yang diserap dari etos dan prinsip mapalus. Nilai-nilai mapalus masih tetap ada dan melekat dalam kehidupan masyarakat Minahasa. Nilai-nilai mapalus yang berawal dari sektor pertanian, saat ini masih dijalankan oleh masyarakat Minahasa walaupun sudah mulai bergeser seiring adanya pergeseran penghidupan masyarakat dari bidang pertanian ke bidang politik, pemerintahan, sosial, kemasyarakatan, kesehatan dan lainnya. Pergeseran ini mulai terjadi saat terjadinya migrasi masyarakat dari desa ke kota. Hal ini menyebabkan masyarakat Minahasa mulai beradaptasi dengan kehidupan baru tapi nilai-nilai mapalus ini masih tetap melekat dalam kehidupan masyarakat.

Mapalus yang awalnya bermula dari bekerja sama/bergotong royong/tolong menolong untuk membuka/mengerjakan lahan pertanian kemudian bergeser menjadi tindakan kerja sama/ gotong royong/ tolong menolong dalam kehidupan bermasyarakat/sosial seperti arisan-arisan/rukun baik di perkantoran, organisasi agama, organisasi sosial masyarakat dan lainnya. Hal ini diimplementasi melalui arisan suka, sakit dan duka.

Masyarakat Minahasa merupakan masyarakat yang religius. Hal ini diimplementasikan melalui acara syukuran yang sering dilakukan seperti syukuran ulang tahun kelahiran, pernikahan, rumah baru, kenaikan kelas, kenaikan jabatan, pindah rumah, lulus sekolah mulai dari TK sampai perguruan tinggi, sembuh dari sakit, kematian, malam ketiga setelah kematian, mingguan (satu minggu setelah keluarga meninggal), upacara empat puluh hari (40 hari setelah kematian), dan lainnya. Hal ini menyebabkan hampir setiap hari di daerah Minahasa ada ibadah syukuran hari Sabtu dan Minggu dikenal sebagai hari kerja sosial (menghadiri berbagai acara syukuran).

Berdasarkan hasil observasi penulis di masyarakat dan wawancara mendalam terhadap informan dalam usaha mengerti fenomena ini menunjukkan bahwa mapalus saat ini sudah mulai bergeser dari gotong royong dan tolong menolong secara tradisional ke modern. Arisan suka dan duka yang diwujudkan dalam arisan makanan dan uang. Arisan makanan yang awalnya menyediakan makanan seperti pisang, singkong, sayur dan ikan sudah mulai berubah dengan jenis makanan yang semua mengandung lemak hewan dalam hal ini babi. Semua jenis makanan khas minahasa baik sayuran dan daging telah dicampur dengan daging/lemak babi. Diawal tahun 1990an, daging babi masih susah ditemukan dalam acara-acara suka dan duka, biasanya ditemukan dalam pesta besar seperti pesta pernikahan. Namun saat ini, daging babi sepertinya sudah menjadi menu wajib dalam setiap acara orang Minahasa.

Selain itu, seiring meningkatnya status ekonomi masyarakat Minahasa maka semakin sering masyarakat melakukan acara syukuran. Mulai dari syukuran hari ulang tahun, ulang tahun pernikahan, kenaikan kelas, lulus ujian, kenaikan pangkat dan jabatan, sampai acara kematian. Dilain pihak kegiatan ini merupakan kegiatan positif, karena merupakan suatu wujud ucapan syukur masyarakat Minahasa kepada Tuhan. Namun dilain pihak secara tidak sengaja telah membawa perubahan pola makan masyarakat.

Arisan uang juga sudah mulai bergeser maknanya. Awalnya hanya untuk membantu orang lain baik yang kesusahan atau yang akan melaksanakan acara ucapan syukur mulai bergeser menjadi ajang pamer kekayaan atau status sosialnya. Hal ini menyebabkan jumlah uang arisan semakin lama semakin besar (budaya *baku tindis*, *nimau kalah*, dan lainnya). Jika tidak bisa dikendalikan, maka akan mencapai level yang tidak terjangkau keuangan keluarga. Hal inilah yang dapat menyebabkan masyarakat mengalami stress karena berpikir untuk mengembalikan uang arisan yang begitu besar.

Orang Minahasa merupakan orang yang senang bersosialisasi. Jika ada kegiatan maka mereka berusaha untuk ikut serta. Kegiatan olahraga, kerja bakti, ibadah, syukuran dan lainnya selalu diusahakan diikuti karena solidaritas dan bersaudara sehingga muncul motto *Torang Samua Basudara*. Hal ini merupakan suatu hal yang positif. Namun dampak negatif yang sering diperoleh yaitu pada saat mengikuti atau selesai kegiatan selalu diikuti dengan kegiatan *bacirita* (diskusi) sampai menyanyi, dimana didalamnya dilakukan kegiatan merokok dan mengkonsumsi minuman beralkohol seperti *Cap Tikus* yang berlebihan.

Mapalus pada dasarnya merupakan budaya orang Minahasa yang bermanfaat. Namun dengan adanya kegiatan yang sudah bergeser dari tujuan awal maka dapat berpengaruh negatif terhadap kesehatan khususnya PJK (Nelwan, 2011; Nelwan et al, 2017; Nelwan et al 2018). Penelitian dari Kandou (2006) menunjukkan bahwa Masyarakat etnis Minahasa sebagian besar memiliki kebiasaan pesta yang diikuti dengan pesta makan atau makan makanan khas Minahasa. Makanan ini seperti makanan yang mengandung lemak hewani seperti babi. Kandou (2008) menyatakan bahwa makanan yang dianggap paling *prestige* yaitu babi. Beberapa contoh makanan olahan dari babi yaitu "babi putar" (babi utuh yang dipanggang) dan "babi bulu" (daging babi yang diolah dengan memasukkan ke dalam bambu kemudian dibakar). Masyarakat Minahasa mengkonsumsi makanan khas Minahasa paling sering yaitu "babi garo rica", "babi kecap", "babi putar", dan "babi utang".

Masyarakat Minahasa menganggap acara ucapan syukur merupakan suatu gengsi social (*social prestige*) bahkan melebihi kesehatan. Masyarakat Minahasa mengenal suatu acara ucapan syukur kepada Tuhan yang dilakukan per kabupaten/kota yaitu Pengucapan Syukur (*thanksgiving*). Acara ini biasanya menghabiskan dana sekitar 1-2 miliar per hari (Eeuwijk dan Kepel, 2005; Eeuwijk, 2005). Berikut ini beberapa visualisasi tentang kebiasaan

masyarakat Minahasa dalam berbagai acara ucapan syukur;



Gambar 1. Meja makan di salah satu acara syukuran (kiri) dan Proses pembuatan Babi Putar (kanan)



Gambar 3. Babi bulu

3.4 Mapalus dan Resiko Kesehatan: Studi Literatur

Penelitian tentang budaya dan kesehatan telah dilakukan oleh beberapa peneliti. Penelitian dari Rosen (2015) yang bertujuan untuk mengetahui bagaimana faktor budaya mempengaruhi terjadinya kelebihan berat badan dan obesitas di kalangan orang dewasa di kota Babati, Tanzania. Sebuah studi lapangan kualitatif dalam Babati dilakukan pada bulan Februari dan Maret 2014, untuk mengumpulkan informasi dan mengidentifikasi bagaimana budaya mempengaruhi persepsi kesehatan dan perilaku. Penelitian ini mengidentifikasi dan memahami bagaimana risiko yang terkait dengan obesitas kelebihan berat badan dan dapat dihindari. Untuk memahami hasil penelitian ini, penting untuk menyoroti peran budaya dan pengaruhnya.

Tulisan ini menggunakan pendekatan budaya yang berpusat untuk memahami kesehatan penduduk di Babati. Dalam penelitian ini, konsep teoritis model budaya PEN-3 telah menjadi alat untuk mengidentifikasi penyebab bawahan yang mengarah ke perilaku dan tindakan tertentu. Beberapa penelitian di Tanzania telah difokuskan pada risiko yang dirasakan

dari kelebihan berat badan dan obesitas dan diadaptasi dengan budaya yang berkuasa. Penelitian ini telah memberikan kontribusi untuk pengetahuan yang lebih luas di lapangan, baik lokal maupun global. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kelebihan berat badan di Babati tidak hanya disebabkan oleh meningkatnya urbanisasi, meningkatnya kelas menengah, perubahan cara kerja di mana aktivitas fisik tidak terlalu dibutuhkan dan perubahan dalam pola makan dan kebiasaan makan.

Masalah sikap, pengetahuan dan persepsi memiliki dampak yang jauh lebih tinggi. Kelebihan berat badan sering dikaitkan dengan persepsi kekayaan dan kesehatan. Hal ini menunjukkan mengapa banyak usaha masyarakat dilakukan untuk mencapai yang berat badan ideal, baik pria maupun wanita. Budaya telah terbukti memiliki peran penting dalam penelitian ini. Segala sesuatu yang orang lakukan dan keputusan apa yang mereka buat dapat dikaitkan dengan budaya yang mereka miliki.

Penelitian dari Shaw *et al* (2009) menunjukkan bahwa perbedaan budaya dan bahasa dan status sosial ekonomi berinteraksi/ berkontribusi untuk status kesehatan rendah. Melek kesehatan semakin diakui sebagai faktor penting dalam kepatuhan pasien, pemanfaatan skrining kanker, dan hasil penyakit kronis. Upaya ini telah diprakarsai oleh *American Medical Association* dan organisasi lainnya untuk mengatasi melek kesehatan rendah di antara pasien. Pekerjaan ini telah dilakukan, namun, untuk menempatkan melek kesehatan dalam konteks yang lebih luas dari perbedaan sosial ekonomi dan budaya antara pasien dan penyedia yang menghambat komunikasi dan kepatuhan. Tulisan ini meneliti pengaruh budaya pada melek kesehatan, skrining kanker dan kejadian penyakit kronis. Kami berpendapat bahwa keyakinan budaya di sekitar kesehatan dan penyakit berkontribusi pada kemampuan individu untuk memahami dan bertindak atas petunjuk penyedia perawatan kesehatan.

Sepuluh prinsip yang mendasari visi kami untuk budaya kesehatan menyarankan model untuk kesehatan masyarakat yang dapat mencapai hasil jangka panjang yang diinginkan untuk sistem kesehatan. Tujuan penelitian ini yaitu untuk mengelompokkan 10 prinsip dalam dimensi yang dapat diukur dan menunjukkan bagaimana mereka berhubungan satu sama lain. Hal ini bertujuan untuk memberikan perspektif yang terintegrasi pada hal yang diperlukan untuk mencapai kesehatan masyarakat dan kesejahteraan yang optimal. Empat prinsip dari 10 prinsip tentang budaya kesehatan yang menggambarkan hasil jangka panjang bagi sistem kesehatan negara yaitu (1) kesehatan dan kesejahteraan yang optimal berkembang di sektor geografis, demografis, dan sosial; (2) setiap orang memiliki akses terhadap perawatan kesehatan yang berkualitas tinggi; (3) tidak ada yang dikecualikan; dan (4) konomi kurang terbebani oleh pengeluaran perawatan kesehatan.

Hasil ini mencakup perbaikan dalam kesehatan suatu negara yang telah lama berusaha untuk mencapainya. Hal ini juga secara eksplisit menyatakan keinginan untuk mencapai kesehatan yang lebih baik. Menurut WHO, kesehatan merupakan keadaan lengkap (sempurna) secara emosional, sosial, dan kesejahteraan fisik. Hasil penelitian ini dapat menambah definisi ini yaitu ketahanan, adaptasi, dan mencapai tingkat tertinggi kesejahteraan yang dicapai merupakan tujuan sebenarnya. Hasil ini memberikan perhatian khusus terhadap ekuitas dan ketidakadilan sosial hanya menggambarkan kesenjangan kesehatan yang ada di masyarakat. Penelitian ini meningkatkan pemahaman kita tentang bagaimana kita menutup kesenjangan dan mengubah peluang untuk mencapai kehidupan yang sehat bagi masyarakat terpinggirkan yang sangat membutuhkan (Plough 2015).

Pelaporan kesehatan memiliki potensi untuk mendidik masyarakat dan mempromosikan perilaku kesehatan. Budaya mempengaruhi gaya komunikasi tersebut. Penelitian ini

membandingkan pelaporan kesehatan di Amerika Serikat dan China melalui analisis isi dari surat kabar terkemuka. Para penulis menemukan perbedaan yang signifikan dalam pelaporan kesehatan dalam hal pengendalian atribusi, orientasi temporal, kutipan dari sumber otoritas, dan penggunaan statistik. Sebagai salah satu studi analisis komparatif konten pertama tentang pelaporan kesehatan di budaya Timur dan Barat, penelitian ini memberikan lensa budaya yang unik untuk sarjana komunikasi kesehatan untuk lebih memahami informasi kesehatan di media berita (Tang dan Peng 2015).

Tulisan ini berfokus pada manajer dalam sebuah organisasi Afrika Selatan yang dipilih dan hubungan yang menarik antara kesehatan mental, budaya dan spiritualitas di tempat kerja. Tujuan penelitian ini yaitu untuk mendapatkan pemahaman yang lebih dalam tentang keterkaitan yang kompleks dan untuk menanggapi pertanyaan penelitian tentang bagaimana kesehatan mental, budaya dan spiritualitas yang saling terkait dari perspektif manajerial. Penelitian ini mengikuti pendekatan studi kasus tunggal induktif dalam paradigma fenomenologis. Data penelitian kualitatif diperoleh melalui wawancara mendalam dan observasi. Sampel terdiri 27 manajer dalam organisasi otomotif internasional Afrika Selatan. Temuan menunjukkan bahwa tidak hanya budaya, tetapi juga spiritualitas dan agama pada khususnya, mempengaruhi kesehatan mental dan kesejahteraan manajer di tempat kerja (Mayer dan Viviers 2014).

Penelitian lainnya yang melihat cara konsep budaya ditempatkan dalam dokumen yang ditujukan untuk menyelidiki, menginformasikan dan mempromosikan aspek kesehatan etnis minoritas. Dalam wacana kesehatan-politik berfokus semakin pada gaya hidup individu, kesehatan etnis minoritas menjadi sasaran peningkatan kepentingan politik dan profesional dalam dekade terakhir dari kedua puluh dan dekade pertama abad 21. Tulisan ini menyajikan keyakinan dan praktik budaya sebagai kontribusi terhadap tingginya prevalensi penyakit gaya hidup di kalangan kelompok populasi etnis minoritas. Analisis menunjukkan bahwa wacana yang lebih bermuansa berkembang, mengambil kompleksitas konsep budaya. Sesuai dengan prioritas kesehatan-politik Denmark, tulisan terbaru dianalisis dalam penelitian ini mempromosikan pendekatan individualistik untuk kedua etnis minoritas dan warga etnis mayoritas Denmark (Jaeger 2013).

Penutup

Dalam penelitian ini, pengaruh budaya-kesehatan lebih fokus pada gaya hidup masyarakat. Penelitian ini menemukan bahwa keyakinan dan praktik budaya khususnya Mapalus berkontribusi terhadap tingginya kejadian penyakit yang erat hubungan dengan gaya hidup orang Minahasa khususnya di perkotaan. Mapalus memiliki nilai positif seperti gotong royong dan kerja sama sosial, namun ada resiko kesehatan (terutama dalam pesta makanan) di mana ketika merujuk pada studi literatur di atas bisa saja menghasilkan penyakit seperti jantung koroner, stroke dan lainnya. Hal ini bisa jadi akan berpengaruh pada kalangan kelompok populasi etnis Minahasa. Berdasarkan hasil penelitian ini, maka perlu dilakukan perubahan konstruksi pengejawantahan Mapalus dalam kehidupan sehari-hari dari masyarakat Minahasa khususnya dalam bidang kesehatan masyarakat.

Daftar Pustaka

- Fensyana, T. C. 2014. Pemberdayaan Masyarakat Dalam Pelaksanaan Pembangunan Berbasis Lingkungan–Mapaluse (PBL-Mapaluse) di Kelurahan Bahu (Studi di Kelurahan Bahu Kecamatan Malalayang). *Jurnal Eksekutif*, 1(3).
- Goni, J. 2000. The mapalus contribution in increasing the small-scale farmers income in

- Minahasa, Sulawesi (Indonesia). *Eugenia (Indonesia): Media Publikasi Ilmu Pertanian*.
- Jæger, K. (2013). Assumptions about culture in discourse on ethnic minority health. *Communication & medicine*, 10(2), 141.
- Kandou, G.D. 2008. Pengaruh Kebiasaan Makan Makanan Etnik Minahasa terhadap Kejadian PJK. Disertasi Program Doktor. Ilmu Epidemiologi Program Pascasarjana. Fakultas Kesehatan Masyarakat. Universitas Indonesia. Depok
- Mamentu, A. C. 2013. Aplikasi Teori Emile Durkheim Terhadap Budaya "Mapalus" Di Minahasa Propinsi Sulawesi Utara. *Jurnal Fakultas Bahasa dan Seni- Kompetensi*, 1(2).
- Mayer, C. H., & Viviers, R. (2014). „Following the word of God": Empirical insights into managerial perceptions on spirituality, culture and health. *International Review of Psychiatry*, 26(3), 302-314.
- Nelwan, E. J., Widjajanto, E., Andarini, S., & Djati, M. S. (2017). Modified Risk Factors For Coronary Heart Disease (CHD) In Minahasa Ethnic Group From Manado City Indonesia. *The Journal Of Experimental Life Science*, 6(2), 88-94.
- Nelwan, J. E. (2011). Karakteristik Individu Penderita Penyakit Jantung Koroner Di Sulawesi Utara Tahun 2011. *Jurnal. Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Sam Ratulangi, Manado*.
- Nelwan, J. E., Widjajanto, E., Andarini, S., Djati, S., & Sumampouw, O. J. (2018). The Role of Mapalus Culture by Minahasa Ethnic in North Sulawesi to the Coronary Heart Disease Incidents.
- Ngangi, C. R. 1988. Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Partisipasi Anggota Terhadap Kegiatan Organisasi Mapalus Tani Di Kecamatan Tomohon Kabupaten Minahasa (Doctoral dissertation).
- Pangalila, T. 2013. Pengaruh Internalisasi Nilai Budaya Si Tou Timou Tumou Tou, Mapalus Dan Torang Samua Basudara Dalam Pembelajaran Pkn Terhadap Peningkatan Sikap Toleransi Siswa: Penelitian Survey Terhadap Siswa SMA di Kota Tomohon- Sulawesi Utara. Doctoral dissertation, Universitas Pendidikan Indonesia
- Ririmasse, H., Widjajanto, E., & Jack Roebijoso, S. 2014. The Influence of Mapalus Culture via Hospital-based Human Resources Behavior on Maternal and Child Health toward Millenium Development Goals (Case Study of RSUP Kandou Manado).
- Ririmasse, H., Widjajanto, E., & Roebijoso, J. 2013. Effects of Mapalus Value Culture on Human Resources Behavior and Performance of Hospital Management (General Center Hospital Kandou and General Hospital Bethesda Tomohon, Indonesia). *Research on Humanities and Social Sciences*, 3(14), 15-22.
- Rosén, I. (2015). The impact of culture on health: A study of risk perception on unhealthy lifestyles in Babati town, Tanzania.
- Sendow, Y., dan Santoso, P. 2005. Demokrasi dalam organisasi Mapalus di Minahasa: Studi kasus di desa Tumaluntung Kecamatan Tareran
- Shaw, S. J., Huebner, C., Armin, J., Orzech, K., & Vivian, J. (2009). The role of culture in health literacy and chronic disease screening and management. *Journal of Immigrant and Minority Health*, 11(6), 460-467.
- Sugiyono. (2012). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D. Bandung: CV. Alfabeta
- Tandaju, V. 2014. Implementasi Program Mapalus Kamtibmas di Kecamatan Maesaan Kabupaten Minahasa Selatan. *Jurnal Eksekutif*, 1(3).
- Tang, L., & Peng, W. (2015). Culture and health reporting: A comparative content analysis of newspapers in the United States and China. *Journal of health communication*, 20(2), 187-195.
- Turang, J. 1997. *Profil kebudayaan Minahasa*. Majelis Kebudayaan Minahasa. Tomohon Van Eeuwijk dan B. Kepel. 2005. Budaya, Kesehatan dan Kemiskinan: Mencari Model Alternatif Pelayanan Kesehatan dalam Pendekatan Budaya di Sulawesi Utara.

Media Kesehatan. 1(2) Juli 2005: 67-72

Van Eeuwijk. 2005. Urban Elderly with Chronic Illness: Local Understandings and Emerging Discrepancies in North Sulawesi, Indonesia. *Anthropology and Medicine.* 10(3): 325- 41

Wawointana, T., dan Putra, M. A. 2001. Pelestarian mapulus di Minahasa dalam rangka pengembangan kebudayaan nasional: Suatu tinjauan tentang sistem gotong royong, tolong menolong pada masyarakat di Kabupaten Minahasa. Doctoral dissertation. Universitas Gadjah Mada

'Ini Tong Pu Sekolah': Melihat Pendidikan dari Mata Masyarakat Papua

Franceline Anggia, Etheldreda ELT Wongkar, Ichsan Rahmanto,

& M Zaenul Muttaqin

Pendidikan di Papua merupakan salah satu agenda prioritas pembangunan baik dalam tataran lokal maupun nasional. Melalui Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001, sebanyak 20% anggaran APBN maupun APBD dialokasikan untuk ranah pendidikan bersamaan dengan penerapan ragam program dan kebijakan guna meningkatkan kualitas dan kuantitas pendidikan tak terkecuali di Papua. Sayangnya, hingga saat ini pendidikan di Papua dapat dikatakan masih "tertinggal" dibandingkan dengan daerah lain di Indonesia. Masalah infrastruktur pendidikan, ketersediaan tenaga pendidik, serta keterpinggiran geografis kerap dianggap sebagai problem utama dalam menyoroti dunia pendidikan di Papua. Anggapan tersebut sebenarnya lahir dari minimnya perhatian dan pemahaman mendalam terhadap aspek sosio-kultural di kalangan masyarakat Papua serta pengabaian terhadap konteks geopolitik dan ekonomi di tengah arus dinamika global yang dihadapkan pada masyarakat Papua hingga saat ini. Berangkat dari hasil observasi kami di sejumlah sekolah di Sentani Timur, kami mendapatkan sebagian potret aktual pendidikan di tanah Papua. Infrastruktur pendidikan yang belum memadai, minimnya peran serta masyarakat, serta kurikulum yang tidak kontekstual ternyata masih menjadi problem serius dalam bingkai pendidikan Papua. Kehendak negara untuk "mencerdaskan" nyatanya justru menciptakan stigma dan ketersinggan baru untuk orang Papua. Kegagalan ini tak ayal bersumber dari model kebijakan pemerintah terhadap pendidikan yang cenderung bersifat top-down. Model bottom-up dapat menjadi solusi dalam upaya membangun pendidikan yang berorientasi pada pengayaan jati diri orang Papua sebagai pusat dari dunia pendidikan yang hidup di tanahnya sendiri.

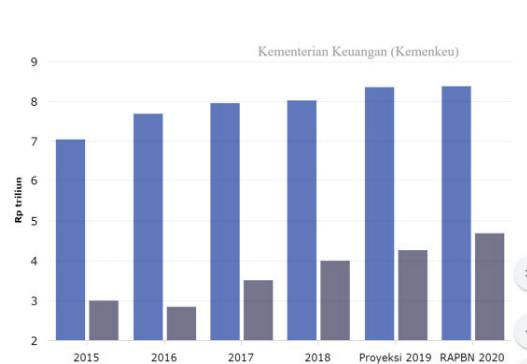
1. Pendahuluan

Memasuki gerbang reformasi pada mulanya secara kasar mata cukup berhasil membawa angin segar untuk Papua. Pasalnya, melalui Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus (Otsus) bagi Papua, negara mengakui "hak istimewa" Papua untuk dapat mengatur pemerintahan dan pembangunan berdasarkan prakarsa sendiri. Kebijakan ini lebih lanjut dijalankan dalam Peraturan Daerah Khusus Provinsi Papua Nomor 13 Tahun 2016 tentang Pembagian Penerimaan dan Pengelolaan Keuangan Dana Otonomi Khusus yang secara rinci dalam Pasal 11 ayat (1), urusan pendidikan ditempatkan sebagai prioritas utama penyaluran dana, yakni sebesar 30% dengan agenda utama penuntasan buta aksara, pendidikan anak usia dini, pendidikan dasar sembilan tahun, pendidikan menengah, pendidikan non-formal, dan pendidikan tinggi. Hal tersebut menunjukkan bagaimana bidang pendidikan duduk di baris depan agenda pembangunan dibandingkan bidang-bidang lain seperti kesehatan, pengembangan ekonomi kerakyatan, pembangunan infrastruktur dan sejumlah bidang lainnya.

Sejatinya sejak 2001, tren penerimaan dana Otsus untuk Provinsi Papua terus meningkat. Hal ini terlihat dari data Badan Pengelolaan Keuangan dan Aset Daerah Provinsi Papua (BPKAD) sebagaimana dapat dilihat melalui diagram berikut ini:

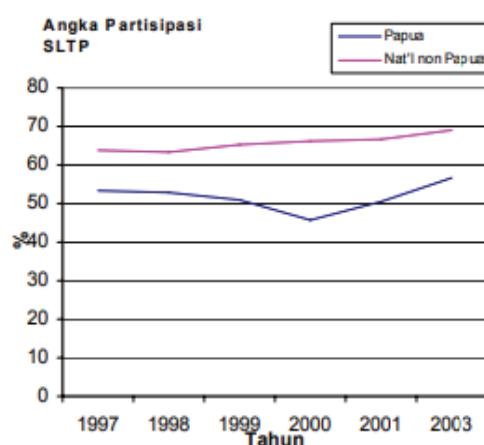
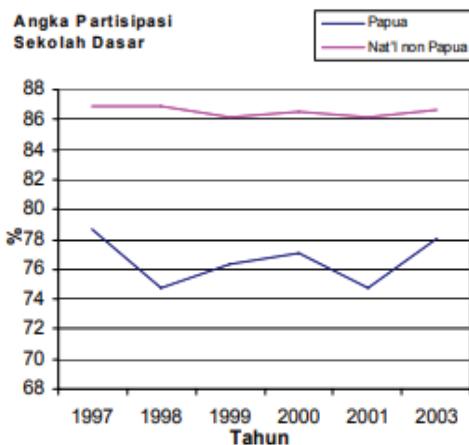


Gambar 1: Perkembangan penerimaan dana Otsus dalam kurun waktu 2006-2018 (BPKAD, 2018)



Gambar 2: Perkembangan penerimaan dana Otsus dalam kurun waktu 2015 hingga proyeksi 2020 (Kementerian Keuangan, 2019)

Sejak awal alokasi dana Otsus diberikan, pendidikan terus menjadi agenda yang tak pernah absen duduk di baris depan agenda pembangunan (BPKAD, 2002-2015). Pada tahun 2003, Provinsi Papua duduk sebagai daerah dengan pengeluaran pendidikan terbesar kedua di Indonesia dengan tujuh puluh persen lebih tinggi dari rata-rata nasional (World Bank, 2005). Kondisi ini terus berlanjut bahkan di tahun 2019, Kementerian Keuangan dalam alokasi dana Otsus untuk tahun 2019 mencatat adanya penggelontoran dana sebesar 5,85 triliun rupiah untuk bidang pendidikan dan kesehatan. Sayangnya, kucuran dana yang besar itu belum mendatangkan hasil memuaskan. Kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa kualitas pendidikan di Papua masih jauh dari cita-cita pembangunan yang dirumuskan. Otsus dengan penggelontoran dana raksasa untuk pendidikan terbukti tidak cukup menuntaskan permasalahan pendidikan di Papua.



Gambar 3: Indikator pendidikan di Papua konsisten di bawah rata-rata nasional (World Bank, 2005:51)

Gambar di atas menunjukkan permasalahan pendidikan yang serius di Papua yang ditunjukkan melalui angka partisipasi sekolah dasar dan menengah yang berada di bawah rata-rata nasional (World Bank, 2005). Bahwasannya, baik sebelum maupun sesudah Otsus diterapkan per 1 Januari 2002, angka partisipasi sekolah sebagai salah satu indikator keberhasilan sektor pendidikan tidak juga berubah signifikan. Permasalahan ini pun dicoba untuk dijawab oleh rentetan kajian akademis. Sebut saja pendapat dari Marthin Senandi (2012) yang menyatakan bahwa "keterbelakangan" pendidikan di Papua sebenarnya didasari oleh ketimpangan akses dan informasi terhadap pendidikan itu sendiri. Atau pendapat I Ngurah

Suryawan (2019) yang menyatakan bahwa permasalahan mendasar dari pendidikan di Papua bertolak dari visi tentang pendidikan bagi rakyat Papua yang pada dasarnya masih gelap gulita.

Telah begitu lama para pemangku kebijakan terlarut dalam perbincangan seputar Otsus serta rentetan penggelontoran dana raksasa untuk memajukan pendidikan di Papua. Sayangnya, secara kasat mata para pemangku kebijakan justru luput memberi perhatian pada bagian penting dari pendidikan itu sendiri bahwa, pendidikan juga merupakan sarana pengembangan potensi diri untuk mengasah kekuatan spiritual, keagamaan, emosional, dan pengendalian diri (Asmirawanti, 2016) yang justru belum sepenuhnya dihadirkan sebagai fondasi pendidikan yang tangguh bagi orang Papua. Itu artinya, upaya menjawab kompleksitas masalah pendidikan di Papua tidak akan pernah cukup berhenti berfokus pada tataran teknis semata tetapi perlu adanya pemahaman mendalam bahwa pendidikan, terutama sekolah sebagai wujud lembaga pendidikan formal haruslah menjadi lahan kehidupan, tempat suatu komunitas masyarakat justru mampu merasa lebih dekat dengan lingkungannya sendiri. Apabila terus berlarut dalam urusan teknis seputar infrastruktur pendidikan serta alokasi dana besar guna menjawab tantangan pendidikan di Papua, tentu saja ragam format kebijakan pendidikan akan berakhir tak tepat sasaran. Problem ini kemudian melahirkan pertanyaan sederhana namun sebenarnya sangat mendasar yaitu, apa sesungguhnya yang salah dari sistem pendidikan di Papua?

Makalah ini berusaha menjawab pertanyaan di atas dengan mencoba menyusuri pandangan orang Papua sendiri terhadap dunia pendidikan yang dihadapkan pada mereka. Orang Papua yang kami tuju dalam makalah ini khususnya adalah orang Papua yang berada di cakupan wilayah Sentani Timur. Kajian sosio-kultural akan dijadikan landasan untuk menilai apakah sejumlah program dan kebijakan pendidikan yang telah ditanamkan di Papua sudah tepat sasaran. Dalam upaya mengelaborasi tujuan tersebut, makalah ini akan dibagi ke dalam tiga sub bab pembahasan. Pertama, akan diuraikan perjalanan historis pendidikan di Papua untuk menggali *spirit* perkembangan pendidikan yang selama ini terjadi di Papua. Kedua, kami akan memaparkan perkembangan kebijakan pemerintah terhadap pendidikan sejak dana Otsus diterapkan serta memaparkan perspektif orang non-Papua terhadap dunia pendidikan di Papua. Perspektif ini akan kami hadapkan dengan perspektif orang Papua sendiri terhadap dunia pendidikan yang selama ini dihadirkan untuk mereka.

2. Metode Penelitian

Data dalam makalah ini dihimpun berdasarkan penelitian lapangan dengan menerapkan metode penelitian etnografi berbasis studi kepustakaan, wawancara mendalam, serta observasi lapangan yang dilakukan di Jayapura, khususnya di wilayah Sentani Timur dengan cakupan tiga kampung yakni, Kampung Asei, Kampung Ayapo, dan Kampung Yoka. Kampung Asei dan Ayapo merupakan dua kampung yang secara administratif termasuk dalam wilayah Distrik Sentani Timur, Kabupaten Jayapura. Sedangkan Kampung Yoka termasuk dalam wilayah administratif Distrik Heram, Kota Jayapura. Namun demikian, ketiganya sama-sama berada dalam wilayah adat yang sama yaitu, Sentani Timur, Jayapura, Provinsi Papua. Dalam penelitian ini kami memilih cakupan wilayah Sentani Timur atas pertimbangan letak wilayah yang berbatasan langsung dengan Kota Jayapura, sehingga terjadi persinggungan antara pesatnya kebijakan pemerintah atas pendidikan dengan situasi sosio-kultural masyarakat yang memengaruhi pandangan masyarakat terhadap pendidikan itu sendiri. Data yang kami dapatkan untuk menulis makalah ini dihimpun dari perjumpaan dengan beberapa informan seperti guru-guru sekolah di ketiga kampong yang telah kami sebutkan, tokoh masyarakat, kepala adat (*ondoafi*), akademisi, serta orang tua peserta didik.

3. Pembahasan

3.1. Pendidikan Papua di Baris Depan Pembangunan

Di antara narasi dominan soal kekayaan alam dan eksotisme Papua, apabila ingin bicara soal kompleksitas permasalahan di Papua, sejatinya kita tidak boleh memalingkan muka pada narasi minoritas yang bicara soal ragam bentuk reaksi atas ketidakadilan, kekerasan, dan pengingkaran akan kemanusiaan yang terjadi di tanah Papua (Suryawan, 2013). Pengalaman sejarah yang sarat akan manipulasi politik, ingatan akan kekerasan, serta sejarah ketidakadilan telah perlahan tumbuh menjadi gerakan sosial pembebasan bangsa Papua. Puncaknya, pada era kepemimpinan presiden BJ Habibie, timbul permintaan rakyat Papua untuk memisahkan diri dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Untuk meredam gejolak ini, pemerintah mengambil langkah politis yaitu, dengan menerapkan kebijakan Otonomi Khusus, termasuk untuk Provinsi Papua yang mulai "efektif" berlaku sejak 2002. Otsus hadir dengan agenda utama peningkatan layanan umum, percepatan proses pembangunan, serta pendayagunaan keseluruhan pendidik di Papua, khususnya pendidik yang merupakan orang asli Papua.

Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua (UU Otsus) telah menggarisbawahi bidang pendidikan sebagai salah satu agenda prioritas.¹ Hal ini terbukti dengan diaturnya urusan pendidikan dan kebudayaan dalam suatu bab tersendiri guna menjabarkan delegasi kekuasaan serta tanggungjawab mengenai pendidikan yang dibebankan kepada pemerintah.² Bahkan, Pasal 62 UU Otsus menyatakan bahwa orang asli Papua menjadi pihak yang diutamakan untuk mendapatkan pekerjaan dalam semua bidang di Provinsi Papua. Setelah UU Otsus dinyatakan berlaku, ragam peraturan pada tingkat daerah pun dibentuk guna mengoptimalkan pengelolaan uang yang diberikan. Pasal 4 ayat (1) Peraturan Daerah Provinsi Nomor 2 Tahun 2004 tentang Pembagian Penerimaan Dalam Rangka Otonomi Khusus menempatkan alokasi pemanfaatan dana pendidikan duduk di atas bidang lainnya, yakni minimal sejumlah 30 persen dari total dana Otsus yang diberikan. Lebih lanjut, Pasal 8 ayat 1 Peraturan Daerah Khusus Nomor 13 Tahun 2016 tentang Perubahan atas Peraturan Daerah Khusus Provinsi Papua Nomor 25 Tahun 2013 tentang Penerimaan dan Pengelolaan Keuangan Dana Otonomi Khusus, dana Otsus dibagi dengan proporsi 20 persen untuk Provinsi Papua dan 80 persen untuk Kabupaten/Kota se-Provinsi Papua. Dalam Perda yang sama, pendidikan lagi-lagi menempati urutan pertama prioritas pengalokasian dana, yakni, sebesar 30 persen dengan rincian pembiayaan untuk Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) sebesar 5 persen, pendidikan dasar 15 persen, pendidikan menengah 6 persen, dan pendidikan tinggi sebesar 4 persen.

Sejak 2001, kurang lebih sebesar 52 triliun dana telah disalurkan untuk Papua. Dana Otsus kemudian ditransformasikan dalam bentuk rangkaian panjang program dari waktu ke waktu. Pada tahun 2002 hingga 2006, alokasi dana utama diarahkan pada penyediaan dan rehabilitasi sarana dan prasarana penunjang pendidikan, penambahan tenaga guru, bantuan operasional dana, pengadaan buku pelajaran, dan pemberian beasiswa guna menunjang pendidikan bagi orang Papua (Modouw, 2006).³ Kemudian di tahun 2014 hingga 2018 fokus program terletak pada pelaksanaan, percepatan pentuntasan buta aksara, Sekolah Dasar kecil berbahasa ibu, hingga Sekolah Menengah Atas unggulan berpola asrama.⁴ Berbagai program mandiri juga terus diformulasikan dari waktu ke waktu. Sebut saja Program Guru Garis Depan (2015), Afirmasi Pendidikan Menengah (2013), Gerakan Bangkit Mandiri dan Sejahtera Harapan Seluruh Rakyat Papua (Gerbangmashasrat Papua, 2017), hingga Aku Saudagar Muda (2019). Seluruhnya diupayakan dengan semangat "mencerdaskan" orang-orang Papua.

¹ Lihat Pasal 34 ayat (3), pasal 36 ayat (2) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua (UU Otsus)

² Lihat Pasal 56 UU Otsus

³ Visi Dinas Pendidikan Provinsi Papua pada 2005 adalah terselenggaranya pendidikan dan pengajaran yang konsektual, merata, dan bermutu bagi masyarakat Papua, guna memiliki ketrampilan hidup yang berorientasi pada kebutuhan pembangunan daerah Provinsi Papua

⁴ Evaluasi kinerja Dinas Pendidikan Provinsi Papua Periode Periode 2013-2018

Sayangnya, meski telah belasan tahun terlampaui dan triliunan rupiah digelontorkan untuk sektor pendidikan, nyatanya upaya ini juga tak sepenuhnya memberi dampak berarti malahan menyisakan jejak tanda tanya besar dalam dunia pendidikan di Papua yang masih belum terjawab. Telah begitu banyak kajian yang berupaya menggenapi tanda tanya besar itu. Misalnya saja karya Bobby Anderson berjudul "*The failure of education in Papua's highlands*" (2013) yang menggambarkan pendidikan Papua sebagai '*the 'death' of education system*' yang berakar pada permasalahan manajemen sumber daya manusia dan gagalnya pemahaman lokal tentang pendidikan itu sendiri. Pendapat dari Simon Manahara dalam Irawati Aminuddin (Harian Indopress, 2013) pun cukup turut menggambarkan situasi pendidikan di Papua secara gamblang:

"Anak usia 14-18 tahun duduk bergelombong menguyah pinang tak ada kerjaan karena tidak punya pengetahuan dan pengalaman lain, hanya berkebun dan memiliki orang tua yang tidak mampu membiayainya untuk sekolah, selain itu Desa Napan Yaur memiliki bangunan sekolah yang permanen tetapi kelas melompong karena semua siswa digabung dalam satu kelas disebabkan oleh kurangnya tenaga pengajar, hanya ada satu guru yaitu guru honorer yang gajinya tiga bulan sekali terima di Ibukota Kabupaten jadi kalau guru tersebut ke kota maka sekolah pun macet." Meskipun sekolah gratis namun sempit pilihan untuk melanjutkan sekolah yang lebih tinggi karena SMP, SMA ada di kota. Mengirim anak ke kota berarti mengirim separuh biaya hidup. Pemerintah mengirim uang besar tetapi dia tidak melihat uang diefektifkan memperbaiki kualitas pendidikan di Papua."

Di samping upaya-upaya akademis yang berupaya menjawab kekosongan menganga akan kompleksitas permasalahan pendidikan ini, ada persoalan penting yang ingin kami garis bawahi bahwa kiranya sejak awal Otsus diterapkan di Papua hingga hari ini pendidikan terus menjadi agenda prioritas yang dicanangkan pemerintah. Hal ini dibuktikan dari penempatan dana Otsus di bidang pendidikan yang selalu menempati urutan prioritas.⁵ Namun, upaya ini pun tak cukup memadai menjawab permasalahan pendidikan di Papua. Berangkat dari hal tersebut, maka kami berpendapat bahwa barangkali memang ada hal mendasar yang justru selama ini luput diberi perhatian yang memadai apabila kita bicara soal bagaimana menciptakan pendidikan yang tangguh untuk Papua. Hal mendasar ini yakni, dengan menyusuri setap demi setap perspektif orang Papua sendiri terhadap dunia pendidikan (formal) yang selama ini dihadapkan pada mereka.

3.2. Perjalanan Historis Pendidikan di Papua

Sebelum memijakkan kaki pada khazanah berpikir orang Papua terhadap dunia pendidikan, kami justru tertarik untuk terlebih dahulu memijakkan kaki pada khazanah berpikir yang sebaliknya yaitu, bagaimana selama ini pendidikan di Papua dipandang, diintervensi, dan ditanamkan tonggak awalnya oleh mereka yang non-Papua. Itu artinya, dibutuhkan upaya untuk kembali menilik pada perjalanan historis dunia pendidikan yang pada awalnya ditanamkan di Papua. Di bawah jerat kolonialisme Belanda, para misionaris gereja menduduki peran sentral dalam menanamkan tonggak awal pendidikan bagi orang Papua. Para misionaris merupakan agen awal yang memperkenalkan orang Papua kepada jagad baru yakni, mentautkan pendidikan formal yang sampai hari ini terus mengalami perdebatan panjang di antara para pegiat, pemerhati, hingga pembuat kebijakan pendidikan untuk Papua. Sejarah pendidikan di Papua adalah juga sejarah awal persinggungan orang-orang Papua dengan kekuatan global yang dibarengi dengan semangat penyebaran agama Kristen yang datang dari 'Barat'. Aritonang & Steenbrink (ed., 2008) menyatakan bahwa dimulai pada tahun 1855 misi

⁵ Lihat tulisan Kajian Alokasi Dana Otonomi Khusus Pada Empat Bidang Prioritas di Kota Jayapura (Purwadi dan Ick, 2016), Pengelolaan Dana Otonomi Khusus Bidang Pendidikan di Kabupaten Nabire (Tatogo dan Layuk, 2016), dan Analisis Penggunaan Dana Otonomi Khusus Dalam Pelayanan Publik Bidang Pendidikan Kabupaten Lanny Jaya Provinsi Papua (Wenda, et. al, 2017)

penyebaran agama Kristiani di Papua dijalankan seturut dengan maraknya kontestasi kepentingan ekonomi-politik yang melingkupi Papua. Misi ini semakin terbentang lebar pada awal abad ke-20 berdampingan dengan kekuatan kolonialisme Eropa yang semakin melebarkan sayapnya, terutama di wilayah pesisir Papua. Wilayah pesisir menjadi wilayah terdepan di mana gereja-gereja dan institusi pendidikan dibangun atas nama agenda politik kolonialisme (McGibbon, 2004).

Melalui jalan pendidikan pula, para misionaris Eropa berupaya untuk menyebarkan Injil dengan mempelajari bahasa masyarakat tempatan untuk menterjemahkan ajaran kitab suci. Sementara Bahasa Belanda menjadi bahasa kedua yang digunakan dalam dunia pendidikan. Dalam perjalanannya, di bawah pemerintahan kolonial Belanda bersama dengan penyebaran misi keagamaan oleh misionaris, terjadi benturan khazanah cara berpikir yang saling dihadapkan. Dari kacamata kolonial, orang Papua dipandang lebih rendah baik itu dari segi moral (*ontaard*)⁶ maupun intelektual. Melalui kacamata para misionaris pun tidak jauh berbeda: kepercayaan tradisional yang dihayati dalam kehidupan orang Papua justru dianggap menyesatkan dan harus digantikan dengan ajaran Injil yang menyelamatkan. Perlu dicatat, bahwa para misionaris yang diamanatkan untuk menyusun tonggak pendidikan Papua oleh pemerintah kolonial Belanda merupakan agen-agen awal yang berupaya untuk memahami dunia berpikir orang Papua. Upaya untuk mendayung dan berlabuh dalam samudera berpikir orang Papua hampir selalu menjadi perjalanan yang tidak kunjung usai.

Benturan antardunia berpikir tentu saja terjadi ketika orang Papua diperkenalkan pertama kali dengan dunia pendidikan modern yang begitu asing. Perjalanan historis pendidikan Papua dalam jerat panjang kolonialisme sebenarnya tidak benar-benar hengkang bahkan ketika pemerintah Indonesia mulai menancapkan tonggak kekuasaannya atas Papua pada 1962. Ketika Papua secara administratif menjadi bagian dari NKRI, dunia pendidikan bukannya tidak mendapat imbas dari pertarungan politik yang sungguh pelik itu. Jejak peninggalan Gereja dan kolonial dalam ruang-ruang pendidikan Papua mulai dihilangkan jejaknya. Hal ini dipaparkan dengan baik oleh Aritonang & Steenbrink (ed., 2008) bahwa sejak Indonesia menyatakan kekuasaannya di tanah Papua, buku-buku pelajaran berbahasa Belanda digantikan oleh buku-buku pelajaran berbahasa Indonesia. Kiblat pendidikan mulai menuju kepada titik pusat bernama Jawa, apalagi setelah pada era 1980an, negara mulai mengambil alih kebijakan dunia pendidikan yang tonggak awalnya telah ditanam oleh Gereja. Pada tahun itu pula, peran gereja dalam menyokong aktivitas pendidikan di Papua perlahaan surut, tergantikan oleh peran guru-guru sebagai pegawai pemerintahan serta adanya penerapan kurikulum pendidikan berstandar nasional yang mulai diberlakukan (Anderson, 2013). Pengambil alihan pendidikan oleh negara belum diiringi dengan perhatian memadai untuk membangun pendidikan yang kokoh untuk Papua. Bentuk-bentuk pengabaian kultural serta pengabaian akan realitas sejarah yang kompleks di tanah Papua justru memberi nafas bagi rezim pendidikan yang dibentuk secara terpusat oleh negara.

Dunia pendidikan tak ubahnya lahan efektif di mana proses pembentukan identitas kebangsaan serta agenda-agenda politis dengan efektif ditabur. Hal ini ditegaskan oleh Jenny Munro dalam sebuah artikel berjudul *“Blaming Papuans”* (2013) yang menyatakan, “...ever since Papua became part of Indonesia, schooling has always been primarily aimed in calculating Indonesian identity and spreading national messages, rather than advancing literacy, mathematics or other basic skills”. Dunia pendidikan justru efektif menjadi instrumen kekuasaan di mana negara hadir melalui proses penyebaran wacana kebangsaan, nilai-nilai, hingga menentukan narasi historis macam apa yang harus disebarluaskan dan dikubur rapat-rapat keberadaannya. Meskipun demikian, dalam konteks lain di wilayah-wilayah terpencil Papua, negara justru nampak absen mengulurkan tangan untuk kemajuan pendidikan (Anderson, 2015). Kompleksitas sosial-budaya di Papua gagal tertampung dalam wadah pendidikan yang memadai.

⁶ Lihat Aritonang & Steenbrink (2008), hlm. 352

Menurut Mollet (2007), selama masa kepemimpinan rezim otoriter Orde Baru, negara memegang andil yang sangat signifikan dalam menetapkan arah gerak pendidikan nasional. Namun, hal ini ternyata bermuara pada semakin tidak menentunya nasib pendidikan di Papua. Ditambah lagi, kontestasi kepentingan pembangunan pemerintah, kompleksitas sejarah, serta rekam jejak usaha-usaha represif yang bermuara pada terintegrasiannya Papua menjadi bagian NKRI turut berimbang pada arah gerak pendidikan yang digencarkan di Papua. Terintegrasiannya Papua dalam NKRI turut berarti memasukkan Papua dalam bingkai keindonesiaan; nilai-nilai, kebiasaan, serta praktik-praktik kultural arus utama di mana Jawa menjadi pusatnya. Menurut Suryawan (2013:42), masuknya Papua dalam bingkai keindonesiaan ini diiringi dengan pemakaian nilai-nilai dalam bidang pendidikan, birokrasi, hingga lembaga-lembaga keagamaan. Di bawah agenda besar pembangunan rezim Orde Baru, spirit pembangunan tak jauh dari model berpikir pembangunan klasik yang justru mengobjektiviasi masyarakat yang ingin dibangun berdasarkan format yang telah mapan, yang justru menciptakan pengasingan bagi orang Papua sendiri (Timmer, 2007).

Dalam perjalanan pembangunan, usaha menggenjot kualitas sumber daya manusia menjadi kunci penting untuk mencapai tujuan pembangunan yang disulut pemerintah. Namun, dalam praktiknya, terjadi ketimpangan pembangunan sumber daya manusia terutama yang terjadi antara Indonesia bagian barat dengan Indonesia bagian timur. Akibatnya, terjadi persebaran sumber daya manusia yang tidak seimbang (Mollet, 2007:155). Ketimpangan pembangunan ekonomi pun berujung kepada terciptanya akar konflik yang berkepanjangan, yang hasilnya begitu membekas dalam peta konflik yang kerap meletup dalam ruang-ruang kehidupan orang Papua. Belum lagi, layanan-layanan sosial untuk memenuhi hak akan pendidikan serta layanan kesehatan yang layak juga belum dinikmati secara merata. Layanan-layanan sosial semacam itu masih berpusat pada wilayah-wilayah yang didominasi oleh para pendatang dan bukan oleh orang Papua (Anderson, 2015).

Menelisik rekam jejak tonggak awal pendidikan Papua bahkan hingga pada 2001 ketika Otsus diadopsi di Papua sebenarnya dapat menunjukkan kepada kita bagaimana pendidikan masih meninggalkan tanda tanya besar dengan Otsus yang tidak berjalan sebagaimana mestinya. Dalam pandangan Suryawan (2013:68) bahkan, "...Otsus justru memungkinkan perluasan korupsi-korupsi sistemik sampai ke kampung-kampung dengan jaringan elit lokal korupsi... yang semakin membuka keran kesempatan bagi para elite lokal yang paham betul bagaimana memainkan sistem." Itu sebabnya, berfokus hanya pada upaya penggelontoran dana besar sama sekali bukan solusi yang tepat untuk menjawab permasalahan pendidikan di Papua. Meski pendidikan telah menempati barisan utama agenda pembangunan, kenyataannya pendidikan di Papua masih dapat dikatakan "tertinggal" dibandingkan dengan daerah lain di Indonesia. Sejauh ini, belum ada regulasi yang tangguh dalam mengatur sistem pendidikan pun dengan relasinya terhadap konteks sosio-kultural masyarakat Papua yang begitu beragam dan kompleks (Sullivan, 2003).

3.3. Potret Kecil Pendidikan

Sekilas potret pendidikan di Papua terekam cukup jelas ketika kami menjakkan kaki di Kampung Asei Besar. Salah satu kampung tua yang menempati posisi penting dalam perjalanan sejarah orang Sentani. Kampung Asei Besar terletak di wilayah administratif Distrik Sentani Timur, Kabupaten Jayapura, bersama dengan enam kampung lainnya. Sebelum beranjak ke Kampung Asei, kami berangkat dari sebuah dermaga kecil di pinggir Danau Sentani yakni, Dermaga Kalkhote. Dengan menumpang kapal kecil bermesin yang memecah air tenang danau kurang lebih lima menit untuk kemudian berlabuh di Kampung Asei Besar. Sesampainya di kampung yang dikenal dengan seni ukir kulit kayunya, nampak rumah-rumah panggung kayu berjejer di bibir danau. Terlihat sekelompok anak laki-laki sedang bermain, satu dua anak berseragam sekolah tanpa alas kaki turun dari bukit tempat di mana satu-satunya sekolah di Kampung Asei Besar berada, yakni Sekolah Dasar Yayasan Pendidikan Kristen (SD YPK) Asei. SD YPK Asei yang baru dibangun sejak 2009 nampak tak jauh berbeda dengan situs gereja tua

Asei yang berdiri persis beberapa langkah di sebelahnya: bangunannya sama-sama usang, sama-sama rapuh dalam sekali pandangan.

Kami pun menyusuri lorong kelas yang sudah nampak sepi karena waktu sudah menunjukkan sekitar pukul 11.00 WIT selepas jam pulang sekolah. Dari celah jendela kaca yang sebagian besar pecah, tampak ruang kelas yang berisi beberapa bangku kayu, tempelan prakarya, serta foto-foto pahlawan nasional. Kantor guru berada di ujung lorong sekolah berbentuk sebuah bangunan kayu kecil ringkih. Total semua guru yang mengajar di SD ini berjumlah 11 orang dengan total keseluruhan siswa tidak sampai 50 orang. Dari keenam guru yang kami jumpai pada saat itu, hanya dua yang berasal dari Kampung Asei Besar sedangkan keempat lainnya berasal dari luar kampung.



Gambar 4: Tampak depan ruang guru SD YPK Asei



Gambar 5: Salah satu ruang kelas di SD YPK Asei

Kami berjumpa dengan Ibu Ita, salah satu guru pendatang yang mengajar di SD YPK Asei. Ibu Ita bercerita soal pandangannya tentang keberadaan jarak yang jauh antara sekolah, warga sekitar, serta peserta didik yang mengenyam ilmu di SD YPK Asei. Dari kacamata Ibu Ita, masalah krusial yang dihadapi oleh pihak sekolah adalah minimnya partisipasi orang tua dalam mendukung jalannya pendidikan. Seakan-akan pendidikan sepenuhnya hanya menjadi tanggung jawab sekolah. Selepas anak sekolah, pendidikan sebagai sebuah proses yang kontinyu terhenti. Ia menceritakan kisah seorang guru lain asal Madiun Jawa Timur, kisah yang sering juga kami dengar dari guru-guru lain di Sentani Timur, di mana mendapat ancaman dari orang tua murid yang datang ke sekolah sambil membawa parang karena guru tidak meluluskan anak untuk naik kelas. Sekeping pengalaman ini bermuara pada isu pendidikan di Papua yang kerap terdengar, yaitu masih saja ditemukan peserta didik yang mengalami kesulitan membaca, seperti yang diujarkan oleh Papa Kori Ohee, tokoh masyarakat Kampung Asei, "*Permasalahan semacam ini menyebabkan banyak anak yang pun sudah lulus SD masih mengalami kesulitan baca dan tulis ketika mereka lanjut ke jenjang pendidikan lebih tinggi*". Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) tahun 2018, untuk tingkat usia penduduk 15-45 tahun, Papua menempati persentase tertinggi untuk penduduk buta huruf di Indonesia.

Situasi semacam ini kami lihat tidak jauh berbeda di Kampung Ayapo. Sama seperti Kampung Asei Besar, Kampung Ayapo merupakan salah satu kampung yang secara administratif berada di wilayah Distrik Sentani Timur, Kabupaten Jayapura. Di kampung dengan jumlah kepala keluarga (KK) kurang lebih 700 KK ini, terdapat dua sekolah di mana sebagian besar anak-anak kampung mengenyam pendidikan mereka yaitu, di SD YPK Elim Ayapo dan SMP Satu Atap Ayapo.



Gambar 6: Kondisi lorong kelas SD YPK Elim Ayapo



Gambar 7: Tampak depan SD YPK Elim Ayapo

Di satu-satunya SD di Ayapo yang serba sederhana ini, kami bertemu dengan dua guru perempuan yang sehari-hari mengajar di sana, yaitu Ibu Sartika Nababan dan Ibu Sherly Rumbrrawer. Problem pendidikan yang digarisbawahi mereka tidak jauh berbeda dari pengalaman guru-guru yang kami temui di SD YPK Asei, yakni anggapan masih minimnya partisipasi orang tua/keluarga dalam mendukung pendidikan anak-anak. Ibu Sherly Rumbrrawer berbagi pengalamannya ketika dirinya mendapat seorang anak didik yang belum sarapan pagi ketika berangkat ke sekolah hingga siswa yang seragam sekolahnya lusuh belum dicuci disetrika rapih sejak pertama kali digunakan. Kepinggan pengalaman ini menyisakan “kesan” membekas bagi Ibu Sherly yang menunjukkan minimnya perhatian orang tua kepada anak-anak mereka.

Di samping problem di atas, persoalan teknis infrastruktur pendidikan juga masih meninggalkan masalah, terutama ketersediaan aliran listrik di Kampung Ayapo yang hanya dapat diakses oleh warga selepas pukul 17.00 hingga pukul 01.00 dini hari. Alhasil, sepanjang jam sekolah tidak ada akses listrik. Belum lagi masalah penetapan merata kurikulum 2013 (K-13) yang menurut Ibu Sartika Nababan sulit diterapkan untuk peserta didik tingkat SD awal karena sebagian masih mengalami kesulitan membaca, menulis, dan berhitung. Itu sebabnya, dalam konteks SD YPK Elim Ayapo, kurikulum 2013 hanya dapat diimplementasikan di kalangan peserta didik yang menduduki tingkat V-VI di SD tersebut.

Adat sebagai tungku penting selain gereja dan pemerintah, nampak absen kehadirannya dalam kehidupan pendidikan yang terjadi di kedua kampung tersebut. Pengakuan ini kami peroleh melalui perjumpaan kami dengan guru-guru baik yang mengajar di Kampung Asei maupun Ayapo. Menurut Papa Kori Ohee, warga Kampung Asei, peran adat dalam dunia pendidikan saat ini hanya cukup dalam perkara serah terima kepemilikan tanah ulayat saja. Bahkan, di tengah desakan persaingan ekonomi dan tuntutan kehidupan yang semakin tidak terbendung, urusan serah terima tanah justru kerap dipolitisasi oleh segelintir orang demi mendapatkan keuntungan sepihak. Tanah, yang menurut Papa Kori semula bernilai kultural telah bergeser menjadi komoditi yang bernilai ekonomi di mana dari situlah keuntungan-keuntungan dapat disiasati. Ketika di bawa dalam konteks pendidikan, bangunan sekolah yang sudah berdiri di atas tanah ulayat melalui serah terima antara pihak sekolah dengan masyarakat

adat kerap dimunculkan kembali sebagai masalah setelah bertahun-tahun bangunan sekolah ditopang di atas tanah ulayat.

Potret kecil pendidikan baik di Kampung Asei maupun Kampung Ayapo dapat menjadi reflektif-kritis untuk menyoroti persoalan pendidikan di Papua. Meski menjadi agenda utama pembangunan pemerintah, upaya-upaya “mendiagnosa” penyakit yang menjangkiti dunia pendidikan Papua ternyata masih belum membuat masalah-masalah di dalamnya teruraikan. Masih banyak persoalan penting yang justru luput disorot ketika berupaya menjawab tantangan-tantangan pendidikan untuk orang Papua. Merumuskan pendidikan yang tangguh untuk Papua sama artinya dengan memberi sorotan serius terhadap bagaimana orang Papua sendiri memandang dunia pendidikan serta bagaimana mereka memaknai proses pendidikan. Jangan-jangan selama ini apa yang disebut sebagai pendidikan seringkali kita per sempit hanya sebatas pada perwujudan fisik sekolah yang telah sekian lama justru dibebani dengan sejuta keharusan dan pembatasan berakibat semakin sempitnya ruang gerak, wawasan, dan dinamikanya (Topatimasang, 2010:27).

3.4. Pendidikan di Mata orang Papua: Khalayak yang Tercerabut dari Akarnya⁷

Sementara kami berbincang serius tentang pendidikan dengan guru-guru di Asei maupun Ayapo, anak-anak berlarian di luar gedung sekolah sembari bermain senang bersama teman-teman satu kampung. Di luar gedung sekolah itu, kepercayaan diri mereka tampak mereka; tanpa berhitung, berlatih menulis angka-angka, menghafal abjad, tanpa mereka dinilai apakah kemampuan belajar mereka tertinggal atau tidak. Apakah sekolah menjadi tempat yang sama menyenangkannya untuk mereka?

Roem Topatimasang dalam tulisannya berjudul “Sekolah itu Candu” (2010) dengan cara yang menarik mencoba kembali menelusuri apa itu (esensi) sekolah? Begitu seringnya sekolah dipercaya menjadi lembaga pembelajaran mujarab yang mampu mencerdaskan kehidupan bangsa, tetapi seiring orientasi zaman yang membawa manusia untuk mengejar kemajuan dalam berbagai bidang justru tanpa sadar meluruhkan akar yang menghidupi makna sekolah itu sendiri. Ia mengupas makna “sekolah” dari bahasa Latin; *skhole*, *scola*, *scolae* atau *schola* yang secara harafiah berarti ‘waktu luang’ atau ‘waktu senggang’,

“Alkitab, orang Yunani tempo dulu biasanya mengisi waktu luang mereka dengan cara mengunjungi suatu tempat atau seseorang pandai tertentu untuk mempertanyakan dan mempelajari hal-ikhwal yang mereka rasakan memang perlu dan butuh untuk mereka ketahui. Mereka menyebut kegiatan itu dengan kata atau istilah *skhole*, *scola*, *scolae*, atau *schola*. Keempatnya punya arti sama, ‘waktu luang yang digunakan secara khusus untuk belajar” (Topatimasang, 2010:2).

Kutipan di atas semakin melebarkan jalan pikir reflektif dan kritis untuk menerka ulang apakah saat ini sekolah sebagai wujud lembaga pendidikan formal justru menjadi ruang hampa makna? Asal muasal kata sekolah sebagai waktu luang menurut kami dapat bermakna luas. Sekolah (dalam arti seluas-luasnya) sudah selayaknya menjadi ruang menyenangkan di mana daya eksplorasi peserta didik dipantik dan rasa percaya diri mereka dapat muncul. Sayangnya, sekolah justru kerap diper sempit maknanya menjadi semata-mata bangunan fisik berdinding tinggi, ruang kelas bersekat, guru sebagai pusat pengetahuan, buku-buku pelajaran, kurikulum, dan hal-hal teknis lainnya. Sekolah-sekolah yang kami datangi selama penelitian lapangan di Sentani Timur justru berkata lain, ketika jam pelajaran dimulai, lebih ramai anak-anak justru berkeliaran di luar kelas atau di luar gedung sekolah. Bahkan ketika kami mendatangi kegiatan belajar mengajar di SD Inpres Yoka Pantai Kota Jayapura, kami mendapati anak-anak yang

⁷ “Khalayak yang tercerabut dari akarnya” atau *disinherited masses* dicetuskan oleh Richard Shauall dalam kata pengantar buku karya Paulo Freire: “Pedagogy of the Oppressed” (1970)

justru berjalan keluar kelas dan tidak kembali lagi. Kemudian guru akan memarahi mereka dengan diiringi keluhan-keluhan panjang.

Dalam pengamatan selama penelitian, kami berpendapat bahwa sekolah terasa begitu formal, kaku, bahkan kalau bukan terasa begitu otoritatif. Sekolah-sekolah yang kami kunjungi di Sentani Timur seolah-olah diajak untuk mengejar "ketertinggalan" yang ukuran-ukurannya ditetapkan secara terpusat misalnya, seperti penerapan kurikulum nasional yang ditetapkan di Jakarta yang kadang kala tidak cukup sesuai dengan kapasitas peserta didik. Penggunaan Bahasa Indonesia untuk kegiatan belajar mengajar misalnya membuat proses suasana belajar yang kaku dan berjarak.

Bahkan apabila kembali menengok penjelasan Pasal 56 Undang-Undang Otsus, sudah nampak jelas bahwa tujuan utama penyelenggaraan pendidikan di Papua pertama-tama adalah untuk mengejar kemajuan pendidikan agar setara dengan provinsi-provinsi lain di Indonesia. Oleh karena itu, standar pendidikan di Papua disamaratakan dengan daerah lain di Indonesia dalam suatu kurikulum inti agar peserta didik mampu bersaing dengan daerah-daerah lain yang dianggap lebih maju pendidikannya. Meskipun ada kebijakan afirmatif dengan memperkenankan pengembangan kurikulum institusional berstandar lokal serta penggunaan bahasa lokal sebagai bahasa pengantar pendidikan dasar di Provinsi Papua, akan tetapi ukuran-ukuran kemajuan pendidikan Papua tetap menggunakan standar pusat. Ukuran kemajuan yang dipakai secara implisit mengandung anggapan bahwa orang Papua memang masih tertinggal dalam perkara intelektualitas oleh karena itu harus dimajukan agar setara dengan masyarakat di daerah lain di Indonesia yang dianggap lebih maju.

Jika sekolah sebagai lembaga pendidikan formal menjadi begitu otoritatif dan berorientasi hanya untuk mencetak manusia-manusia unggul berdasarkan ukuran tunggal indikator keberhasilan pendidikan, maka sekolah tidak ada bedanya dengan pabrik yang memproduksi komoditi-komoditi seragam untuk dijual demi mendapat keuntungan. Menurut Nussbaum (2009), pendidikan sebagai instrumen pembangunan dengan pendekatan otoritatifnya adalah wujud dari absennya pengakuan yang setara terhadap keberagaman umat manusia. Dalam konteks Papua dengan keberagaman etnis serta latar belakang historis dan sosio-kultural yang kompleks, ukuran tunggal keberhasilan pendidikan serta sistem pendidikan yang dibangun secara terpusat justru sama dengan menjauhkan pendidikan dari masyarakat yang ingin dicerdaskan itu. Pada akhirnya, arah gerak sekolah pun semata-mata bernaaskan aspirasi, motif, serta dorongan untuk memiliki suatu cara dan gaya hidup modern, yang dianggap sebagai keniscayaan yang harus ditempuh (Rachman dalam Rahardjo, 2019:xviii).

Guna menyusuri perspektif orang Papua terhadap dunia pendidikan formal, kami bertemu dengan Kak Agus Kadepa. Pemuda asal Paniai yang merupakan alumni Universitas Cenderawasih angkatan 2009. Kak Agus di mata kami adalah sosok inspiratif berkat Komunitas Papua Mengajar yang ia rintis bersama dengan beberapa temannya sejak 2013. Terdapat sebuah pengalaman sederhana yang menumbuhkan semangat Kak Agus untuk merintis Komunitas Papua Mengajar ini. Pengalaman Kak Agus pada akhirnya mampu menawarkan kepada kami akan situasi, pergulatan, serta harapan orang Papua sendiri terhadap dunia pendidikan. Kepinginan kisah Kak Agus justru kerap dialihkan oleh para pemangku kebijakan pendidikan terutama dalam merumuskan pendidikan yang memadai untuk orang Papua.

Pengalaman Kak Agus itu berawal ketika ia duduk santai bersama mama-mama Papua yang menggelar tikar untuk menjajakan hasil kebun di sebuah pasar tradisional pada pagi hari. Mama-mama itu bangun pagi-pagi betul sebelum anak-anak mereka berangkat sekolah. Mereka berjualan hingga sore menjelang malam ketika anak-anak sudah pulang sekolah. Kak Agus berpikir bahwa ada keterputusan antara anak, orang tua, dan proses pendidikan si anak (baik dalam sekolah formal maupun pendidikan dalam keluarga) disebabkan berdagang dalam skala sangat kecil untuk bertahan hidup. Komunitas Papua Mengajar adalah upaya Kak Agus untuk

menyambungkan keterputusan proses pendidikan tersebut bersama dengan delapan orang temannya.

Secara reflektif, Kak Agus berbagi pandangannya tentang pendidikan yang ada di Papua, “*Di sekolah itu dunianya Jawa, di luar sekolah baru Papua, jadi pendidikan itu untuk menjadi manusia Jawa atau Papua?*” Baginya, sistem pendidikan yang diperkenalkan di Papua sangat Jawa-sentris. Seperti dalam penafsiran Mollet (2007), sistem pendidikan yang kemudian juga termanifestasi melalui penetapan kurikulum nasional bagi pendidikan di Papua sungguh berstandar urban yang memang diperuntukkan untuk kota-kota besar seperti Jakarta. Kak Agus menambahkan, “*Lihat saja di gunung-gunung, buku-buku pelajaran bergambar sawah dan pohon kelapa. Di sini mana ada sawah, di gunung mana ada kelapa?*” Wajar saja, anak-anak Papua pada akhirnya tidak merasa dekat dengan dunia yang diciptakan di dalam sekolah karena dunia itu bukanlah dunia yang dekat dengan mereka. “*Ini masalahnya. Tapi sekalinya datang ke sekolah lalu dicap sebagai anak nakal dan bodoh,*” pungkas Kak Agus. Bahkan, ketika pendidikan masuk ke kampung-kampung di pedalaman Papua, penggunaan Bahasa Indonesia sebagai bahasa belajar-mengajar kian problematis. Bahasa lokal yang merupakan manifestasi pemakaian terhadap dunia sehari-hari semakin tidak mendapat ruang dalam dunia pendidikan arus utama. Jika demikian, maka sekolah belum cukup menjadi ajang kehidupan nyata tempat di mana peserta didik justru belajar tentang hal-hal yang dekat dan relevan dengan keseharian mereka. Padahal, seperti apa yang dikatakan Toto Rahardjo (2019:6) bahwa sekolah sebagai lembaga formal oleh karena itu gagasan dan bentuk fisiknya harus terkait langsung dengan lingkungan dan sistem kehidupan secara menyeluruh dalam komunitasnya.

Pandangan Kak Agus Kadepa mengingatkan saya pada tulisan J.R. Mansoben (2009) tentang bagaimana kelompok etnis Sentani dalam struktur kepemimpinan adatnya telah memiliki mekanisme konservasi sumber daya alam guna mewujudkan kemakmuran dan kesejahteraan rakyat. Struktur kepemimpinan adat ini dikenal dengan nama *phume-amayo*. Dalam *phume-amayo*, terdapat pembagian tanggungjawab berdasarkan bidang-bidang yang berbeda seperti mengatur pemanfaatan dan pengambilan sagu (*fivo*), mengurus dan mengawasi penangkapan ikan di danau (*buyo-kayo*), mengawasi pemanfaatan hasil hutan (*aniyo-erayo*), dan mengatur pemanfaatan binatang buruan atau *yayo*. Menurut kami, *phume-amayo* adalah merupakan perwujudan dari ruang pendidikan kontekstual di kalangan kelompok etnis Sentani, di mana sangat mungkin ruhnya dihadirkan dalam dunia pendidikan Papua dengan latarbelakang kultur yang beragam. Melalui pembagian tanggungjawab dalam *phume-amayo* pula secara tersirat menunjukkan hubungan relasional antara manusia dengan lingkungan alam tempat mereka tinggal. Relasi inilah yang menurut kami justru perlu dihadirkan dan dirawat dengan perlahan dalam ruang-ruang pendidikan yang relevan bagi peserta didik dan hubungannya dengan lingkungan di mana komunitas tinggal. Namun, patut disayangkan sejak struktur pemerintahan modern masuk pada awal abad ke-20, struktur kepemimpinan adat *phume-amayo* ini justru padam.

Adat, menurut Kak Agus Kadepa, justru berada pada posisi yang lemah terutama dalam konteks pendidikan formal. Eksistensi nilai-nilai kulturalnya mulai memudar bersamaan dengan semakin tergerusnya esensi adat di tengah masyarakat. Adat tidak begitu memiliki wibawa dalam dunia pendidikan formal. Sebab bagaimana adat dapat masuk dalam suatu sistem pendidikan baku sementara arus modernitas membuat masyarakat tidak tertarik untuk masuk dalam pendidikan non-arus utama yang dianggap tidak lagi relevan seperti cara berburu, menanam sagu, dan sebagainya. Dalam posisinya yang lemah itu, adat seringkali hanya dijadikan objek wisata dengan embel-embel muatan lokal memiliki esensi bagi komunitas masyarakat yang bersangkutan.

Seiring dengan masuknya struktur pemerintahan modern serta pengambilalihan pengaturan pendidikan oleh negara, peran negara menjadi begitu sentral tidak hanya dalam menyebarkan nilai atau pesan-pesan nasionalisme (*senses of national belonging*) tapi juga dalam membangun fondasi emosional dalam kaitannya dengan menjaga keutuhan suatu

komunitas bangsa (Benei, 2011). Menurut Benei, di sinilah sifat-sifat modernitas pendidikan hadir dalam sebuah negara-bangsa (*nation-state*). Kami teringat perbincangan dengan kepala adat (*ondoafi*) Kampung Yoka di Kota Jayapura, Bapak Titus Mebri tentang pendidikan di sana,

"Di kampung Yoka ada SD satu, SMP satu, Paud satu, TK satu, dan banyak sudah alumninya. Ada yang sudah sekolah di APDN (sekarang IPDN). Udah jadi manusia, banyak. Udah jadi TNI/POLRI bahkan di Jakarta juga ada, berawal dari SD Yoka Pantai ini. Jadi banyak sarjana-sarjani. Khususnya di Sentani, malah di Yoka yang lebih banyak sarjananya. Banyak pejabat juga, TNI/POLRI, PNS, perguruan-perguruan tinggi terisi semua."

Ungkapan "jadi manusia" oleh Bapak Titus untuk menyebut profesi TNI/POLRI dan PNS secara implisit mengandung aspirasi bahwa "menjadi manusia" berarti menjadi pejabat pemerintah, bergaji, serta berpangkat tinggi. Sadar atau tidak aspirasi ini menyiratkan orientasi kehidupan modern yang begitu diharapkan untuk dapat diraih melalui jalan pendidikan. "Indonesia" yang hadir dalam ruang-ruang pendidikan di Papua turut ambil andil dalam memperkenalkan modernitas dan memiliki konsekuensi, saat orang Papua mencoba untuk mengakses modernitas, mereka merujuk ke bagian 'barat' (Timmer dalam Suryawan, 2013:30).

Ada potret menarik tentang upaya merevitalisasi nilai-nilai adat dalam dunia pendidikan yang kami temukan di Kampung Yoboi, Sentani Tengah. Di kampung ini terdapat sebuah rumah baca kecil yang didirikan sebagai hasil kerja sama antara Hanny Felle (warga Kampung Yoboi) dengan LSM Wahana Visi Indonesia. Berangkat dari semangat mengisi kekurangan dari pendidikan formal dan orang tua anak di Yoboi, Mama Hanny mendirikan Rumah Baca Yoboi pada 2012 sebagai tempat untuk berbagai kegiatan rutin seperti membaca buku, pelatihan kepada orang tua dan guru untuk mendampingi anak belajar, pengenalan budaya dan lingkungan alam Sentani, pengajaran bahasa ibu, peningkatan kepercayaan diri melalui berdoa, serta memimpin puji-pujian bagi Gereja. Spirit rumah baca ini pada dasarnya adalah menanamkan nilai-nilai agama, adat, dan esensi pendidikan yang relevan. Hal menarik dari Rumah Baca Yoboi bukan hanya karena kurikulum yang bermuatan lokal, namun juga karena adanya dukungan dan pengakuan dari orang-orang sekitar kampung. Ini tampak dari adanya penyisihan anggaran pemerintah kampung untuk menggaji para relawan pengajar di rumah baca ini. Rasa memiliki tersebut menurut kami menjadi hal yang sangat penting untuk menumbuhkan dunia pendidikan yang dekat dan membumi bagi suatu komunitas masyarakat. Tak terelakan, sinergi yang terbentuk antara masyarakat sekitar dan institusi pendidikan berhasil menjadikan pendidikan sebagai ajang kehidupan nyata tempat di mana kehidupan sosial-kultural betul-betul mewujud dan diakui dengan setara.



Gambar 8: Mama Hanny Felle memperlihatkan poster visi-misi Rumah Baca Yoboi



Gambar 9: Tampak luar Rumah Baca Yoboi

4. Kesimpulan

Pemaparan dalam makalah ini kiranya menunjukkan bagaimana upaya negara yang semata-mata berfokus pada penggelontoran dana besar untuk pendidikan serta penerapan kebijakan bersifat *top-down* tidak akan pernah menjadi jalan yang memadai untuk menjawab kompleksitas permasalahan pendidikan di Papua. Ragam program pembangunan yang selama ini ditanamkan di Papua seringkali masih menggunakan model berpikir pembangunan klasik yang kurang menempatkan orang Papua sebagai subjek dari pembangunan itu sendiri. Alhasil, semangat untuk “memajukan” serta “mencerdaskan” hanya menciptakan stigma dan keterasingan baru untuk orang Papua. Jika ditelisik lebih dalam secara kritis dan reflektif, sebenarnya kegagalan kebijakan pembangunan ini bersumber dari pengabaian para pemangku kebijakan untuk menyelami lebih jauh pandangan orang Papua sendiri terhadap dunia pendidikan arus utama yang selama ini diciptakan untuk mereka. Tak heran, ragam aturan dan mekanisme kebijakan pendidikan yang selama ini dirumuskan hampir dapat dikatakan tidak pernah bersifat representatif dan implementatif.

Model kebijakan pemerintah yang bersifat *top-down*⁸ ini menyebabkan nilai-nilai lokalitas seringkali luput diberi perhatian dalam merumuskan fondasi pendidikan yang kokoh untuk Papua. Arah gerak pendidikan berkiblat pada “Jawa” dengan memukul rata standar pendidikan nasional terbukti tidak implementatif apabila dihadapkan pada heterogenitas dan kompleksitas budaya, realitas historis, serta kontestasi politik-ekonomi yang terjadi dalam ruang-ruang kehidupan orang Papua. Paparan sederhana ini kiranya menggambarkan bahwa model kebijakan pendidikan yang ideal selayaknya berorientasi pada model *bottom-up*. Selain bertujuan untuk menciptakan kurikulum serta gaya penyampaian yang lebih implementatif, pendekatan *bottom-up* niscaya dapat meningkatkan partisipasi aktif masyarakat yang meliputi orang tua dan tokoh masyarakat untuk terlibat aktif dalam menghidupi dunia pendidikan yang dekat dengan kehidupan sehari-hari yang relevan. Potret sederhana tergambar dari eksistensi Rumah Baca Yoboi yang berhasil menumbuhkan rasa memiliki masyarakat sekitar terhadap sebuah institusi pendidikan. Fokus dan orientasi pendidikan seharusnya bukan lagi untuk mengejar ketertinggalan, melainkan terarah pada pengayaan jati diri orang Papua sebagai pusat dari dunia pendidikan yang hidup di tanahnya sendiri.

Daftar Pustaka

- Anderson, Bobby. *Papua's Insecurity: State Failure in the Indonesian Periphery*. Honolulu: East-West Center; 2015.
- Anderson, Bobby. *The Failure of Education in Papua Highlands*. Diakses dari <https://www.insideindonesia.org/the-failure-of-education-in-papua-s-highlands> pada 06/09/2019 07.01; 2013.
- Anderson, Bobby. *A Close Look to the Education System in Papua*. Jurnal Bakti News No. 99; 2014 p. 15-23.
- Aritonang & Steenbrink. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden: Brill; 2008.
- Arsip Berita Provinsi Papua. *Hasil Program Kegiatan di Bidang Pendidikan Papua Tahun 2002-2006*. Diakses dari info@papua.go.id pada 10/09/2019 20.00.
- Arsip Berita Provinsi Papua. *Penerimaan dan Pengalokasian Dana Otonomi Khusus Papua Tahun 2002-2015*. Diakses dari info@papua.go.id pada 10/09/2019 21.00.
- Badan Pusat Statistik (BPS). *Persentase Penduduk Buta Huruf Menurut Kelompok Umur, 2011-2018*. Diakses dari bps.go.id pada 10/09/2019 22:23.
- Badan Pengelolaan Keuangan dan Aset Daerah Provinsi Papua. *Pengalokasian Dana Otsus Tahun Anggaran 2002-2018*. Diakses dari bpkad.papua.go.id pada 09/09/2019 18.30.

⁸ Pada pendekatan *top-down*, implementasi kebijakan yang dilakukan tersentralir dan diputuskan melalui aktor tingkat pusat. Orientasi pada pendekatan ini adalah sejauh mana tindakan para administrator dan birokrat telah sesuai dengan prosedur dan tujuan yang telah digariskan pembuat kebijakan di tingkat pusat.

- Benei, Véronique. The predicament of embodied nationalisms and educational subjects. In: Bradley A.U. Levinson & Mica Pollock, editors. *A Companion to the Anthropology of Education*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd; 2011.
- Hermino, Agustinus. *The Effectiveness of Implementation School-Based Management in the Central Highlands of Papua Indonesia*, International Journal of Education and Research, Vol. 4. No. 10; 2016 p. 291-303.
- Kementerian Keuangan Republik Indonesia. *Perkembangan penerimaan dana Otsus dalam kurun waktu 2015 hingga proyeksi 2020*. Diakses dari kemenkeu.go.id pada 07/09/2019.
- Mansoben, Johsz R. *Konservasi Sumber daya Alam Papua Ditinjau dari Aspek Budaya*, Jurnal Antropologi Papua Vol.2, No. 4; 2003 p. 1-12.
- McGibbon, Rodd. *Plural Society in Peril: Migration, Economic Change, and the Papua Conflict*. Washington D.C.: East-West Center Washington; 2004.
- Mollet, Julius Ary. *Educational Investment in Conflict Areas of Indonesia: The Case of West Papua Province*, International Education Journal Vol. 8 No. 2; 2007 p. 155-166.
- Munro, Jenny. *Blaming Papuans*. Diakses dari <https://www.insideindonesia.org/blaming-papuans> pada 08/09/2019 09:43; 2013.
- Nussbaum, Martha C. *Education for Profit, Education for Freedom*, Liberal Education Summer; 2009.
- Purwadi MA, Ick M. *Kajian Alokasi Dana Otonomi Khusus Pada Empat Bidang Prioritas di Kota Jayapura*. Jurnal Kajian Ekonomi dan Studi Pembangunan Vol. 3, No. 1 April 2016.
- Peraturan Daerah Provinsi Nomor 2 Tahun 2004 tentang Pembagian Penerimaan Dalam Rangka Otonomi Khusus (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 4).
- Peraturan Daerah Khusus Nomor 13 Tahun 2016 tentang Perubahan atas Peraturan Daerah Khusus Provinsi Papua Nomor 25 Tahun 2013 tentang Penerimaan dan Pengelolaan Keuangan Dana Otonomi Khusus (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2016 Nomor 13, Noreg Peraturan Derah Provinsi Papua Nomor 15 Tahun 2016).
- Rahardjo, Toto. *Sekolah Biasa Saja*. Yogyakarta: Insist Press; 2018.
- Senandi, Marthin. We were not given access to proper education. In: Leontine Visser, editor. *Governing New Guinea: An Oral History of Papuan Administrators, 1950-1990*. Leiden: Brill; 2012. p. 263-274.
- Sullivan, Dr. Laurence. *State Society and Governance in Melanesia*, Research School of Pacific and Asian Studies (Discussion Paper). Canberra: The Australian National University; 2003.
- Suryawan, I Ngurah. 2013. *Jiwa yang Patah: Sejarah Sunyi dan Gerakan (Antropologi Pembebasan Bangsa Papua)*. Yogyakarta: Kepel Press; 2013.
- Suryawan I Ngurah. Papua dalam Pendidikan Kasih Sayang. Diakses dari Indoprogress.com pada 08/09/2019 18.30.
- Timmer, Jaap. Desentralisasi Salah Kaprah dan Politik Elit di Papua. In: Henk Schulte Nordholt & Gerry van Klinken, editors. *Politik Lokal di Indonesia*. Leiden: KITLV Press; 2007 p. 595-625.
- Tatogo M, Layuk TA, Bharanti BE. *Pengelolaan Dana Otonomi Khusus Bidang Pendidikan di Kabupaten Nabire*. Jurnal Kajian Ekonomi dan Keuangan Daerah, Vol 2 No 1; 2017 p. 63-83.
- Topatimasang, Roem. *Sekolah Itu Candu*. Yogyakarta: Insist Press; 2010.
- Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2001 Nomor 135, Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 4151).
- Wenda I, Mamentu M, Potabuga J. *Analisis Penggunaan Dana Otonomi Khusus Dalam Pelayanan Publik Bidang Pendidikan Kabupaten Lanny Jaya Provinsi Papua*. Jurnal Jurusan Ilmu Pemerintahan Vol 2, No.2;2017 p. 1-8.
- World Bank Documents. *Angka Partisipasi Sekolah Dasar dan SLTP di Provinsi Papua Tahun 1997-2003*. Diakses dari message.worldbank.org pada 10/09/2019 18.00.

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH

PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

**Negara, Kebijakan Pembangunan, dan
Politik Regional**

Marapu dalam Konteks Kewargaan: Eksklusi Sosial, Rekognisi, dan Inklusi Sosial

Bambang Ertanto & Elsa Marliana

Tulisan ini akan fokus pada keberhasilan advokasi bagi pemeluk agama leluhur di Sumba yaitu Marapu. Maarif (2017) mengatakan bahwa dalam sejarah Indonesia dinamika antara agama dunia dan agama leluhur ditandai oleh politik agama. Apa yang dimaksud sebagai politik agama adalah upaya kelompok warga negara yang menjadikan agama sebagai alat legitimasi kuasa dan kontrol atas kelompok warga negara yang lain. Tujuannya untuk memberikan tekanan publik atas nama identitas agama mayoritas yang berakibat pada kebijakan negara yang diskriminatif terkait pelayanan publik. Akibatnya para pemeluk agama leluhur, termasuk Marapu, mengalami eksklusi sosial: mendapat stigma sebagai sesat atau dianggap belum beragama, tidak mendapat layanan publik dan menghadapi kebijakan yang diskriminatif. Tulisan ini akan menggambarkan pencapaian advokasi yang menghasilkan rekognisi bagi pemeluk agama Marapu. Perubahan-perubahan tersebut akan dijelaskan melalui sudut pandang konsep kewarganegaraan. Materi tulisan ini berasal dari laporan Program Peduli, wawancara dengan para Rato (pemuka agama Marapu), aktivis LSM, pemeluk Marapu, pemerintah daerah, penyuluh, dan pengamatan ketika melakukan kunjungan untuk monitoring Program Peduli. Tulisan ini akan memberikan gambaran bagaimana kewarganegaraan informal menjadi basis untuk mendorong perubahan kewarganegaraan formal atau state-centered citizenship. Tulisan ini akan berangkat dari pemberdayaan di tingkat komunitas Marapu yang kemudian menghasilkan Putusan MK 97/PUU-XIV/2016. Putusan tersebut merupakan bentuk perjuangan pemeluk Marapu untuk menghadirkan manusia Indonesia yang setara semartabat sebagai upaya menciptakan masyarakat Indonesia yang inklusif.

1. Pendahuluan

Nggay Mehang Tana, seorang petani dari Desa Wunga, Kabupaten Sumba Timur, mengajukan pengujian terhadap UU Administrasi Kependudukan Nomor 24 Tahun 2013. Nggay Mehang Tana menyampaikan kepada Hakim Mahkamah Konstitusi, sebagai pemeluk Marapu pernikahannya tidak dicatat oleh negara. Akibatnya, anak-anaknya menjadi kesulitan untuk mengurus akta kelahiran. Pada akta hanya akan ditulis sebagai anak dari seorang ibu. Demikian juga dengan persoalan KTP elektronik, di mana para pemeluk Marapu harus mengosongkan kolom agama. Pengosongan kolom agama berdampak pada stigma bahwa pemeluk Marapu sebagai kafir atau sesat, dan kesulitan mendapatkan layanan publik lain seperti tidak bisa membuka tabungan di bank, menjadi anggota TNI/Polri, kesulitan mencari pekerjaan dan mengakses pendidikan (Putusan MK Nomor 97 PUU/XIV/2016, 2017).

Sesungguhnya diskriminasi terhadap pemeluk Marapu, bukanlah sesuatu yang khusus, tetapi dialami oleh semua pemeluk agama leluhur lain di Indonesia. Maarif (2017) menyatakan bahwa diskriminasi ini sudah berlangsung sepanjang berdirinya Republik Indonesia. Pemerintah Orde Lama mendefinisikan agama adalah yang memiliki kitab suci, nabi, dan pengakuan internasional. Setelah itu dibentuk Pengawas Aliran Kepercayaan (Pakem) yang diwadahi dalam Badan Koordinasi Kebatinan Indonesia (BKKI). Setelah peristiwa 30 September 1965, aliran kepercayaan mendapat tekanan dan dianggap sebagai bagian dari komunis (detik.com, 2019).

Selanjutnya, dalam zaman Orde Baru, Presiden Soeharto membuat kolom agama di Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan memaksa penghayat kepercayaan masuk dalam salah satu agama resmi. Apabila tidak mengisi kolom agama, maka tidak bisa mendapatkan pelayanan dari pemerintah dan dicap sebagai Partai Komunis Indonesia (PKI). Diskriminasi yang dialami

oleh penghayat saat ini bisa disebut dengan sikap negara dalam melanggengkan sejarah pembedaan warga negara telah ada sejak masa lalu. Syamsul Maarif menyebut diskriminatif karena pengosongan kolom agama pada dokumen identitas (KK atau Kartu Keluarga, KTP) membuat penghayat tidak dapat menjangkau akses pelayanan publik serta stigma negatif dari masyarakat.

Kesaksian Nggay Mehang Tana di Mahkamah Konstitusi menunjukkan bahwa para pemeluk Marapu sesungguhnya adalah warga negara parsial. Secara kultural, pemeluk Marapu adalah penduduk Sumba. Namun, ia tidak bisa menikmati status legalnya, dan tidak mendapat layanan atas hak dasarnya serta tidak bisa berpartisipasi dalam pengambilan keputusan. Artinya kewarganegaraan pemeluk Marapu hanya pada dimensi kultural dan dieksklusikan pada dimensi dokumen legal, hak, dan partisipasi.

Pada kesempatan ini, penulis akan menggambarkan proses advokasi bagi pemeluk Marapu di Sumba Timur yang memberikan hasil perubahan yang signifikan. Hari ini, para pemeluk Marapu telah menyadari dan mengalami bahwa advokasi terhadap isu agama leluhur telah mampu mengubah situasi kewarganegaraan mereka: dari tidak diakui menjadi diakui secara legal, dari tanpa layanan menjadi mendapat layanan, dari ekslusi sosial akibat stigma negatif menjadi diterima secara sosial. Situasinya belum ideal tetapi perkembangannya signifikan.

Pencapaian yang direkam dalam tulisan ini mengandung banyak keterbatasan. Masih ada praktik diskriminasi terhadap pemeluk Marapu yang belum sepenuhnya berakhir. Oleh sebab itu, tulisan ini memberikan fokus pada sisi capaian untuk membuka peluang bagi advokasi lebih lanjut, sehingga inklusi sosial bagi pemeluk agama leluhur dapat diperluas.

2. Kerangka Konsep

Mengikuti proses advokasi untuk pemeluk Marapu di Sumba, penulis melihat ada tiga kelompok penting yang memainkan peran masing-masing yaitu Yayasan Satunama, Yayasan Wali Ati (Yasalti), dan Badan Pengurus Marapu Sumba Timur. Satunama adalah sebuah organisasi non-pemerintah yang bekerja untuk isu agama leluhur di tingkat nasional. Yasalti adalah sebuah organisasi non-pemerintah untuk pemberdayaan dan penegakan HAM. Sementara Badan Pengurus Marapu adalah organisasi yang didirikan oleh para pemeluk Marapu di tingkat akar rumput. Ketiganya membangun pesekutuan untuk melakukan advokasi secara kolektif. Konteks persekutuan adalah Program Peduli.¹

Tulisan ini merupakan upaya untuk memahami bagaimana advokasi yang dikelola oleh tiga kelompok ini dengan fokus bagaimana gerakan di akar rumput menemukan cara baru untuk menggabungkan aktivisme lokal dengan jaringan horizontal di tingkat nasional. Dengan kata lain, membahas potensi pentingnya melihat gerakan-gerakan akar rumput untuk melihat perubahan-perubahan di tingkat yang lebih global.

Guna memahami bagaimana perubahan yang diciptakan oleh advokasi yang dilakukan oleh Satunama, Yasalti dan Badan Pengurus Marapu, penulis menggunakan tiga asumsi. Pertama, penulis berasumsi globalisasi telah memproduksi demografi baru pemerintahan. Carey (2011) mengatakan bahwa perang Jawa telah mengakhiri tatanan Jawa lama dan menuju tatanan baru yang pada gilirannya akan memengaruhi Nusantara, wilayah-wilayah di luar Jawa. Tatanan baru tersebut ditandai oleh kompetisi dua bentuk globalisasi dan modernisasi: di satu sisi kolonialisme Eropa melalui kemajuan ilmiah dan teknologi dan di sisi lain gerakan agama

¹ Tahun 2014, Kemenko PMK menginisiasi Program Peduli dengan dukungan dari Pemerintah Australia. Dalam pelaksanaannya Program Peduli ini dikelola The Asia Foundation. Fokus Program Peduli adalah kelompok marginal yang kurang mendapat dukungan layanan dari pemerintah untuk meningkatkan akses layanan dasar, pengembangan ekonomi, partisipasi, dan penguatan kebijakan yang inklusif. Ada enam kelompok sasaran yaitu anak dan remaja rentan, disabilitas, waria, korban pelanggaran HAM, masyarakat adat, dan agama minoritas.

dunia. Globalisasi agama dunia yang masuk ke Jawa adalah gerakan pemurnian agama Islam dan misi agama Kristen (Ricklefs, 2012). Akibatnya kehidupan masyarakat Jawa, dan pada gilirannya masyarakat Nusantara, tidak hanya ditandai oleh perubahan politis dan sosial tetapi juga oleh perubahan religius.

Pada konteks negara bangsa Indonesia modern, globalisasi ini memproduksi dinamika antara agama dunia dan agama leluhur melalui politik agama (Maarif, 2017). Apa yang dimaksud sebagai politik agama adalah upaya kelompok warga negara yang menjadikan agama sebagai alat legitimasi kuasa dan kontrol atas kelompok warga negara yang lain. Salah satu ekspresi dari dinamika ini dapat dilihat dalam hubungan antara negara dan kewarganegaraan, di mana para pemeluk agama dunia memberikan tekanan publik atas nama identitas agama mayoritas yang berakibat pada kebijakan negara yang diskriminatif terkait pelayanan publik.

Agama leluhur yang disingkirkan dan populasi semakin sedikit mencari cara-cara baru untuk melakukan klaim atas ruang dan suara. Pada kesempatan ini penulis akan mendokumentasikan upaya-upaya untuk membangun kembali kewarganegaraan sebagai bagian dari cara membangun demokrasi dari bawah.

Kedua, penulis berasumsi bahwa sistem negara bangsa sedang mengalami krisis transformasi. Demokrasi menjamin kebebasan berpendapat dan berserikat. Kebebasan tersebut pada gilirannya bisa menghasilkan ketegangan karena perbedaan kepentingan dalam mengatur tatanan sosial. Krisis ini dapat dilihat dalam menolak kekerasan melalui penegakan hukum.

Demokrasi juga memproduksi masyarakat madani intoleran (Jones, 2015). Kelompok intoleran ini menggunakan tongkat dan batu sebagai strategi advokasi: untuk membubarkan diskusi, menyegel tempat ibadah dan menolak pemakaman bagi mereka yang memiliki karakteristik keyakinan berbeda. Hal ini membawa kita untuk fokus pada gejala main hakim sendiri dan penegakan hukum. Data Sana Jefrey (2015) menunjukkan bahwa jika di negara lain aksi main hakim sendiri terkait dengan absen atau lemahnya negara, di Indonesia main hakim sendiri justru karena dekat dengan negara. Kekerasan agama, lebih banyak ditemukan di daerah perkotaan yang memiliki banyak aparat kepolisian dibanding wilayah pedesaan. Lebih lanjut Sana mengatakan bahwa sistem keamanan lingkungan yang dibentuk sejak Orde Baru mengandalkan aktor informal untuk menyingkirkan lawan potensial rezim. Hal ini menunjukkan bahwa negara Indonesia tidak memperlakukan main hakim sendiri sebagai ancaman tetapi justru mengerahkan daya serap sosial untuk melakukan kekerasan untuk mempertahankan keamanan.

Ketiga, penulis berasumsi bahwa terjadi transformasi perkembangan organisasi-organisasi non-pemerintah baik dalam skala global maupun lokal seiring dengan wacana hak asasi manusia. Perkembangan ini telah memberikan dorongan kuat untuk memajukan klaim demokratis oleh aktor-aktor non-negara di seluruh dunia. Ada keyakinan bahwa penyebaran global wacana hak asasi manusia memberikan fondasi dasar bagi formasi demokrasi lokal. Apalagi dalam 30 tahun terakhir, kombinasi antara pertumbuhan global organisasi non-pemerintah dengan perkembangan teknologi komunikasi telah memberikan energi bagi "aktivisme lintas lokalitas" melalui jaringan advokasi di tingkat nasional atau transnasional. Jaringan ini menyediakan alat horizontal baru untuk mengartikulasikan politik demokrasi pada tingkat lokalitas.

Advokasi agama leluhur yang dibahas dalam tulisan ini menggambarkan aktivisme lintas batas. Tiga titik masuk ini membuka kemungkinan bagi penulis untuk mendeskripsikan advokasi agama leluhur sebagai bagian dari aksi kolektif yang menunjukkan bagaimana global dan lokal dapat menjadi instrumen timbal balik dalam memahami status kewarganegaraan.

3. Situasi Marapu di Sumba Timur

Marapu dikenal sebagai nama agama leluhur/kepercayaan asli bagi kelompok komunitas adat di wilayah Sumba. Sebagaimana umumnya agama lokal, konsepsi ketuhanan Marapu sangat dekat dan dengan demikian menekankan keseimbangan dan keselarasan alam.

Kendati demikian, sebagaimana agama leluhur lain di Nusantara, Marapu tidak mendapat pengakuan resmi sebagai agama. Dikarenakan faktor-faktor sosial, politik, ekonomi dan keagamaan, kebanyakan masyarakat Sumba kemudian berpindah ke Kristen dan sebagian sangat kecil ke Islam. Artinya sebagai kultur —terutama dalam hal-hal tertentu— Marapu masih meresap kuat di kalbu masyarakat Sumba, tetapi sebagai ‘suatu keyakinan’ ia terus mengalami kemerosotan, dan bukan mustahil akan lenyap.

Ketiadaan pengakuan menjadi sumber awal pelenyapan dan pengikisan ini. Dalam KTP, Marapu tidak diterima sebagai agama, dan kolom agama yang kosong atau bertanda *strip (-)* membuat eksistensi mereka sering dipertanyakan. Turunan ketiadaan pengakuan selanjutnya adalah tidak diakuinya sistem perkawinan adat mereka, yang membuat mereka kehilangan hak memiliki akta nikah dan Kartu Keluarga (KK). Kemudian anak hasil perkawinan tersebut juga tidak, atau setidaknya, sulit memperoleh akta kelahiran. Ketidadaan pengakuan identitas-identitas dasar ini membuat mereka tidak bisa mengakses pendidikan, pekerjaan, bantuan, subsidi, dan lain-lain. Data dari Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil diperkirakan kurang lebih 21.801 jiwa (laki-laki 11.361, perempuan 10.440) masih pemeluk Marapu, yang karena faktor-faktor di atas, mengalami pengekkslusian dan kehilangan hak-haknya sebagai warga negara. Mereka berdiam tersebar di 22 kecamatan di Sumba Timur (Program Peduli, TOC Sumba Timur).

Sebagai kepercayaan lokal, diyakini pengaruh kultural Marapu tetap kuat di kalangan masyarakat Sumba. Hal ini terefleksikan misalnya dalam upacara pemakaman, peletakan batu kubur yang terdiri dari batu alam yang khas dan pemakaian sirih-pinang dalam praktik dan relasi sosial sehari-hari. Hal-hal yang berkaitan dengan wisata budaya di Sumba bahkan bisa dikaitkan seluruhnya dengan Marapu. Namun karena pengaruh agama semitis dan juga politik keagamaan negara, kepercayaan Marapu sering dicibir sebagai sesat, kafir, penyembah berhala, dan lain-lain. Pandangan ini merupakan bentuk pengekkslusian secara halus dan senyap yang berasal dari masyarakat.

Eksklusi yang dialami oleh warga penganut Marapu sangat kompleks dan berlapis-lapis. Ketiadaan pengakuan terhadap eksistensi Marapu sebagai suatu agama/kepercayaan dan wilayah hunian mereka yang relatif sulit dijangkau (karena faktor jalan yang sulit ditempuh), membuat pengekkslusian terhadap mereka menjadi total, dari keagamaan, sosial, kebudayaan dan ekonomi-politik. Ekslusi sosial yang berhasil diidentifikasi adalah sebagai berikut:

Pelayanan	Penerimaan Sosial	Kebijakan
<ul style="list-style-type: none"> Agama Marapu tidak diakui dalam KTP Pengurusan akta kelahiran anak sangat susah Tidak memiliki akta perkawinan adat dan mengurusnya susah sekali. Anak-anak sekolah harus ikut pendidikan agama yang resmi Tidak ada pengurusan akta kelahiran. Kartu Keluarga tidak ada dan kalau mengurus susah sekali. 	<ul style="list-style-type: none"> Dianggap penyembah berhala Dianggap primitif Ibadah dianggap pemborosan Kurang dilibatkan dalam proses rapat di desa (Musrembang) Tempat-tempat ritual tidak dihormati dan sering dirusak untuk pembangunan Tidak diikutkan dalam forum-forum agama Tokoh-tokoh agama kalau 	<ul style="list-style-type: none"> Agama Marapu tidak diakui sebagai agama/kepercayaan oleh pemerintah

	<ul style="list-style-type: none"> mereka undang sering tidak hadir Suara perempuan tidak didengarkan. 	
--	--	--

4. Kerja Kolektif: Memperteguh Relasi Jaringan

Guna mengatasi eksklusi sosial yang dihadapi oleh pemeluk Marapu, Satunama, bersama Yasalti, aktivis pembangunan dan pemeluk Marapu melakukan *workshop* dengan menggunakan metode ToC (*Theory of Change*) sebagai langkah awal untuk merumuskan tujuan bersama. Fokus utama dari teori perubahan adalah bagian merumuskan perubahan yang diinginkan. Guna mengikis stigma dan eksklusi sosial, maka unsur masa depan menjadi sangat penting. Masa depan yang diinginkan antara lain adalah:

Pelayanan	Penerimaan Sosial	Kebijakan
<ul style="list-style-type: none"> Adanya akta perkawinan bagi warga Marapu Pemerintah memperhatikan rumah adat tempat warga Marapu berkumpul dan beribadah Acta kelahiran mencantumkan nama bapak dan ibu Pemerintah memperhatikan pendidikan anak Ada guru khusus untuk ajaran Marapu di sekolah formal 	<ul style="list-style-type: none"> Tidak ada lagi anggapan bahwa Marapu itu primitif, kafir dan tidak beragama Memiliki hak sama seperti agama yang lain Diikutkan dan diterima dalam pertemuan-pertemuan agamawan (seperti FKUB) 	<ul style="list-style-type: none"> Pengakuan Marapu sebagai kepercayaan atau agama oleh negara Perkawinan Marapu diakui dan bisa dicatatkan di Disdukcapil Ada Perda untuk penerimaan Marapu (misal diajarkan sebagai "Muatan Lokal" di sekolah) Sebagai kepercayaan agama, Marapu ingin berada di bawah Kemenag.

Selain perubahan yang diinginkan, dalam ToC juga diidentifikasi aktor atau siapa saja yang seharusnya berperan untuk mendorong perubahan. Di bawah ini adalah tabel yang berisi aktor-aktor yang harus berperan untuk perubahan di Sumba Timur: pemeluk marapu, ASN di daerah dan pusat, tokoh agama dan seterusnya. Pada arti tertentu, tabel ini menggambarkan kelompok-kelompok strategis. Dalam pengertian ini, maka hal yang paling lazim berlaku adalah gerakan. Dengan demikian, kita memahami mengapa penghayat di urutan teratas, karena secara hierarki sosial justru ada di paling pinggir.

Ranking	Pelaku perubahan
1	Perubahan pemeluk Marapu
2	Perubahan Aparatur Sipil Negara (ASN) Pemerintah Daerah
3	Perubahan Aparatur Sipil Negara (ASN) Pemerintah Pusat
4	Dukungan pemangku kepentingan ekternal yang progresif
5	Perubahan tokoh agama
6	Dukungan media massa
7	Perubahan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) pendamping
8	Perubahan guru-guru di sekolah

Guna mendorong proses dialog, Satunama, Yasalti, dan Badan Pengurus Marapu menggunakan tiga ranahnya: pelayanan, penerimaan sosial, dan kebijakan sebagai navigasi dalam kegiatan. Dengan tiga ranah sebagai navigasi tersebut memungkinkan penghayat

mengetahui apa yang terjadi di kelompok lain, demikian juga sebaliknya. Bagi para penggunanya, tiga ranah tersebut menjadi satu alat berfantasi yang menuntun diri untuk melepaskan persoalan yang dihadapi hari ini untuk menjangkau masa depan: pelayanan publik yang layak untuk semua warga; adanya masyarakat terbuka yang menerima semua orang dengan identitas apapun; dan kebijakan-kebijakan yang adil untuk semua.

Berangkat dari perspektif ini, politik yang dikembangkan oleh Program Peduli adalah politik akomodasi, negosiasi, dan bukan konfrontasi. Pendekatan ini dianggap lebih cocok untuk isu-isu sensitif seperti agama leluhur. Pendekatan pragmatis ini berdasarkan gagasan bahwa transformasi untuk mengikis stigma penghayat akan berjalan dalam waktu yang lama dan bekerja melalui kemenangan-kemenangan kecil untuk menghindari risiko yang lebih besar.

5. Pencatatan Pernikahan Marapu: Advokasi di Tingkat Kabupaten

Merujuk pada hasil ToC, Yasalti fokus bekerja untuk pelayanan di tingkat kabupaten Sumba Timur. Yasalti akan melakukan advokasi layanan pencatatan sipil pernikahan bagi pemeluk Marapu. Yasalti dengan jeli melanjutkan upaya advokasi yang dilakukan program sebelumnya yaitu “Akses untuk Keadilan” yang diampu oleh Program AIPJ. Pada tahun 2013, program AIPJ sudah pernah memfasilitasi dialog antara Kepala Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil dan Kepala Dinas Budaya dan Pariwisata dengan perwakilan Marapu dari 156 desa yang ada di Sumba Timur. Masalah utama yang dibahas adalah pelayanan pencatatan pernikahan bagi pemeluk Marapu.

Guna meretas kemacetan dialog antara pemerintah daerah Sumba Timur dan pemeluk warga Marapu, Yasalti melakukan koordinasi dengan Kepala Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Sumba Timur dan Kepala Dinas Budaya dan Pariwisata Sumba Timur. Pertemuan tersebut menghasilkan keputusan langkah pertama harus melegalkan Organisasi Marapu. Legalisasi ini menjadi syarat untuk mendapat layanan pencatatan pernikahan bagi penghayat Marapu.

Kegiatan lain yang dilakukan oleh Yasalti adalah melakukan sosialisasi UU No. 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan kepada tokoh-tokoh lokal dan tokoh agama terutama dari gereja Kristen dan Katolik. Sosialisasi ini penting karena ada kecenderungan bagi penghayat Marapu ketika mengurus identitas legal sering menggunakan identitas agama Kristen atau Katolik. Sosialisasi ini ditujukan untuk mendapat dukungan dari tokoh agama Kristen dan Katolik.

Selanjutnya, Yasalti mendorong Dinas Budaya dan Pariwisata Sumba Timur untuk melegalkan organisasi Marapu dengan mendaftarkan kepada Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Pada tahun 2015, upaya legalisasi organisasi Marapu menghasilkan pengakuan dengan diperolehnya Surat Tanda Inventarisasi Organisasi Penghayat Marapu dengan Nomor TI.313/F.8/N.1.1/2015 dengan nomor Surat Penyampaian Tanda Inventaris (TI) No. 48/F4/PKT/2015

Setelah mendapatkan surat inventarisasi, Yasalti bersama Dinas Budaya dan Pariwisata Sumba Timur memfasilitasi terbentuknya Badan Pengurus Marapu di tingkat kabupaten dan kecamatan. Badan Pengurus Marapu kemudian mendirikan “Organisasi Kepercayaan Marapu” dan terdaftar di Pengadilan Sumba Timur dengan No. 02/BH/Lembaga/PN.WNP/2015.

Menindaklanjuti terbitnya tanda inventarisasi dan Surat Keterangan Terdaftar, Kepala Dinas Sumba Timur melakukan bimbingan teknis untuk 78 calon petugas pencatatan dari 19 kecamatan di Sumba Timur. Dari 78 calon hanya 19 orang yang lulus memenuhi syarat. Pada bulan Agustus 2016, Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Sumba Timur, menginisiasi pernikahan pencatatan secara Marapu di dua kecamatan yaitu Kanatang dan Wula Waigelu. Badan Pengurus Marapu kemudian melakukan pendataan dari rumah ke rumah untuk mengidentifikasi pasangan Marapu yang ingin mencatatkan pernikahannya. Data tersebut

kemudian diserahkan kepada Dinas Dukcapil. Dari dua kecamatan tersebut ada 224 pasangan yang mendapat akta nikah dan 576 anak mendapat akta lahir. Sejak saat itu, penganut Marapu mendapat layanan pencatatan pernikahan sama seperti warga negara yang lain.



Gambar 1. Matriks Kerja Yasalti pada Level Kabupaten

6. Pengujian UU No. 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan: Advokasi Tingkat Kabupaten ke Tingkat Negara

Keberhasilan advokasi layanan terhadap pencatatan pernikahan Marapu membawa kesadaran baru bagi pemeluk Marapu dan Kepala Dinas Dukcapil Sumba Timur. Pertanyaan yang muncul adalah kalau pernikahan Marapu bisa dicatat oleh negara, mengapa untuk kolom KTP masih harus dikosongkan. Warga Marapu dan Kepala Dinas Dukcapil mulai mendiskusikan tentang kolom agama dalam KTP elektronik. Bagi pemeluk Marapu, pengosongan tersebut menjadi tanda masih ada diskriminasi, sementara Kepala Dinas Dukcapil sebagai aparat sipil negara juga merasa memberi pelayanan yang diskriminatif.

Diskusi ini kemudian menjadi melebar dan disampaikan kepada Satunama. Kemudian diputuskan untuk melakukan advokasi ke Direktorat Dukcapil Kementerian Dalam Negeri. Pada Mei 2016, Kepala Dinas Sumba Timur; Juwanto dan Willy dari Satunama; dan Ufi dari Lakpesdam PBNU berkunjung ke Direktorat Dukcapil Kementerian Dalam Negeri. Pada kesempatan itu, Kepala Dinas Sumba Timur mengatakan bahwa sebagai aparat sipil negara masih melakukan tindakan diskriminasi karena dalam melayani penghayat Marapu harus memberi tanda setrip (-). Mereka mendiskusikan apakah bisa untuk pemeluk Marapu dan penghayat yang lain, kolom agamanya tidak diberi tanda (-). Jawaban dari perwakilan Dukcapil Kementerian Dalam Negeri adalah kami berpegangan pada Undang-undang Nomor 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan dan tidak berani melanggarinya. Undang-undang mengatakan bahwa untuk penghayat kolom agama diisi dengan (-).

Berdasarkan hasil pertemuan tersebut Juwanto dan Willy kemudian berdiskusi kalau tembok penghalangnya adalah undang-undang, maka tidak ada pilihan lain harus melakukan uji materiil undang-undang terhadap Undang-Undang Dasar. Satunama kemudian mulai mengorganisasi dengan cara mengumpulkan kader dari berbagai wilayah kerjanya: Sumba Timur, Sumba Barat, Brebes, Kulon Progo, Banyumas, Medan, dan Deli Serdang untuk melakukan inventarisasi masalah. Selanjutnya, dibentuk Koalisi Pembela Kewarganegaraan yang organisasi masyarakat agama, pemeluk agama leluhur dan LSM lain yang memiliki *concern* kepada pembaruan hukum. Fokus dari koalisi ini adalah melakukan pengujian pada UU No. 24 Tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan yang dianggap sebagai salah satu sumber diskriminasi bagi pemeluk agama leluhur.

Fokus dari koalisi ini adalah pemberian layanan yang setara. Ada beberapa strategi yang digunakan dalam uji UU No. 24 Tahun 2013 ini. Pertama, para pemohon adalah pemeluk agama leluhur yaitu Nggay Mehang Tana, pemeluk Marapu dari Sumba Timur, Pagar Demanra Sirait pemeluk Parmalim dari Medan, Arnold Purba pemeluk Agamo Bangso Batak dari Medan, dan Carlim pemeluk Sapta Darma dari Brebes. Alasannya adalah mereka adalah warga negara yang hak konstitusinya dilanggar. Selama proses persidangan para pemohon dan Koalisi Pembela Kewarganegaraan melakukan pertemuan secara reguler untuk mempersiapkan diri

menghadapi sidang berikutnya. Pertemuan reguler ini menjadi sarana bagi para pemeluk agama leluhur untuk berbagi pengalaman dan pengetahuan.

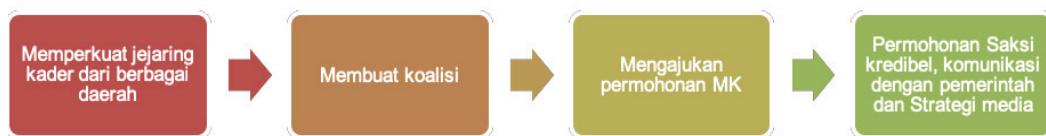
Strategi kedua adalah menjalin hubungan dengan pemerintah. Selama proses persidangan koalisi melakukan komunikasi dengan pemerintah. Hasilnya adalah pemerintah cenderung netral. Dalam keterangan tertulisnya, pemerintah menyatakan bahwa kolom agama pada dasarnya memiliki arti penting dalam administrasi kependudukan. Adanya kolom agama dalam KTP mempermudah tindakan-tindakan hukum yang akan dilakukan, seperti perkawinan dan lain sebagainya. Namun demikian, pemerintah juga mengakui cukup banyak pengikut kepercayaan yang terpaksa memilih agama agar kolom agama tidak menjadi kosong atau memilih tidak mau memiliki KTP sama sekali akibat belum terakomodasinya penghayat kepercayaan sebagai bagian dari informasi yang ada dalam KTP serta belum diakuinya agama-agama asli nusantara sebagai agama yang sah. Pada keterangan tertulis tersebut, pemerintah juga memohon agar MK memberikan pertimbangan konstitusional atas pengaturan kolom agama agar pemerintah dapat menentukan arah kebijakan yang lebih baik.

Strategi yang ketiga adalah pemilihan saksi ahli dan saksi dari daerah yang tepat. Salah satu saksi yang dihadirkan adalah Kepala Dinas Dukcapil Sumba Timur yang dengan sangat baik memberikan gambaran bagaimana negara melakukan pelayanan diskriminatif terhadap warganya sendiri. Demikian juga saksi lain yang mampu meyakinkan Hakim MK untuk mengabulkan permohonan para pemohon.

Strategi keempat adalah koalisi berusaha untuk tidak terlalu banyak menarik perhatian media. Tujuannya agar hakim MK dapat berpikir secara jernih untuk menilai sejarah panjang diskriminasi yang dialami penghayat kepercayaan. Pembatasan komunikasi dengan media juga menghindari isu ini ditarik dalam ranah agama.

Tepat pada tanggal 7 November 2017, MK membacakan Putusan Nomor 97/PUU-XIV/2016 di mana MK mengabulkan seluruh permohonan pemohon dengan memperluas makna agama termasuk di dalamnya Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Dengan demikian, kolom agama tidak boleh lagi dikosongkan.

Secara umum, beberapa langkah advokasi yang dilakukan adalah pada tingkat negara sebagai berikut:



Gambar 2: Matriks Kerja Koalisi Pembela Kewarganegaraan pada Level Nasional

7. Dampak Putusan MK 97: Menuju Masyarakat Setara Semartabat

Pada tanggal 10-12 Juli 2018, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan melakukan Sosialisasi Permendikbud No. 27 Tahun 2016 tentang Layanan Pendidikan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa pada satuan pendidikan di Sumba Timur. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan sebelumnya tidak merencanakan kegiatan sosialisasi ini. Yasalti menyodorkan jumlah anak pemeluk Marapu di dua Kecamatan dan tidak ada satu pun yang mendapat layanan pendidikan sesuai dengan keyakinannya. Advokasi Yasalti mampu meyakinkan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan untuk menyelenggarakan sosialisasi Permendikbud No. 27 Tahun 2016.

Pada acara tersebut ada dua materi pokok yang disampaikan yaitu hasil putusan MK tentang perluasan makna agama, termasuk di dalamnya adalah Marapu dan pemeluk Marapu

atau penghayat berhak mendapat layanan pendidikan sesuai dengan keyakinannya. Sosialisasi membawa pemahaman baru, karena selama ini bagi para murid pemeluk Marapu hanya disediakan mata pelajaran agama Kristen, Katolik, atau Islam.

Tindak lanjut dari sosialisasi ini adalah kesempatan bagi wakil Marapu untuk mengikuti pelatihan penyuluhan di tingkat nasional untuk menjadi pengampu mata pelajaran agama bagi penghayat. Pada pelatihan tersebut, ada satu orang perempuan yaitu Ibu Kahi dikirim untuk mengikuti pelatihan. Setelah itu, Yasalti bekerja sama dengan Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan melakukan pelatihan untuk para penyuluhan di Sumba Timur. Sekarang ini sudah ada sekitar 8 penyuluhan yang tersertifikasi.

Sosialisasi tersebut juga membawa perubahan pada Kepala Sekolah SMAN 1 Umalulu, Bernardus Ngabi. Setelah mengikuti acara sosialisasi, dia baru menyadari bahwa Marapu sudah mendapat pengakuan dan pemeluknya berhak mendapat pelajaran agama sesuai dengan keyakinannya. Sepulang dari kegiatan sosialisasi, dia menyampaikan hasil putusan MK dan Permendikbud No. 27 Tahun 2016 kepada guru-guru, orang tua murid, dan murid. Setelah itu, dia juga meminta pada orang tua yang menginginkan anaknya mendapat layanan pendidikan penghayat untuk menandatangani surat pernyataan bermaterai Rp 6.000. Dari total murid kelas X yang berjumlah 417, ada 41 siswa yang menghendaki mendapat mata pelajaran penghayat. Selanjutnya Pak Bernardus menghubungi Yasalti untuk meminta tenaga penyuluhan. Yasalti menyodorkan nama Ibu Kahi sebagai pengampu mata pelajaran penghayat. Sejak awal Oktober 2018, untuk pertama kalinya pemeluk Marapu bisa mendapat layanan pendidikan agama sesuai dengan keyakinannya.

Selain pendidikan, muncul kesadaran warga Marapu untuk mengubah KTP elektroniknya. Seorang anggota Badan Pengurus Marapu di Kanatang, dengan sukarela melakukan sensus pemeluk Marapu di Desa Mondu. Awalnya dia menghubungi Ketua RT untuk mendapatkan informasi mengenai warga yang masih memeluk Marapu. Selanjutnya dia mendatangi dari rumah ke rumah dengan sepeda motor. Pada wilayah yang terpencil dan jalannya sulit didatangi dengan menunggang kuda. Pengurus Badan Marapu ini menceritakan pengalamannya ketika mengumpulkan data sering kali mendapat pertanyaan, "Apakah sesudah memberikan data akan mendapat uang?" jawaban pengurus Badan Marapu tersebut adalah, "Ya. Nanti kalau kita memiliki data yang baik. Orang-orang lain tahu tentang Marapu, maka orang akan menghargai kita dan datang ke sini. Uang akan datang dengan sendirinya."² Ujaran pengurus Badan Marapu tersebut memberikan gambaran sensus tersebut mengandung bayangan masa depan yang akan berubah.

Dengan sensus itu, komunitas Marapu memiliki pengetahuan yang lebih konkret tentang di mana mereka tinggal, pekerjaan, berapa jumlah anggota keluarga dan seterusnya. Saat ini pemerintah, karena terikat aturan-aturan baru dan harus memberikan layanan publik kepada pemeluk Marapu. Informasi yang dimiliki oleh komunitas Marapu menjadi sangat penting karena bisa mengisi kekosongan informasi selama ini. Informasi kepala sekolah tentang anak-anak yang beragama Marapu telah mengubah Data Pokok Pendidikan (Dapodik). Pertama kalinya, anak-anak bisa memilih untuk mengikuti mata pelajaran Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Demikian juga untuk pelayanan adminduk: akta nikah; akta lahir; KK; dan KTP elektronik berdasarkan agama Marapu. Cerita ini menandai dua momen, yang pertama data-data yang dikumpulkan kemudian digunakan oleh pemerintah sebagai data resmi, sebuah bentuk rekognisi. Kedua, data resmi itu kemudian menjadi dasar untuk pemenuhan hak melalui layanan dasar. Swasensus membawa efek menghadirkan yang mangkir.

Pada saat yang bersamaan, penggunaan swasensus juga menjadi alat yang kuat dalam praktik demokrasi secara internal. Bukti-bukti utama yang digunakan oleh LSM dan tokoh-tokoh

² Data kunjungan lapangan staf Monitoring dan Evaluasi Program Peduli.

komunitas untuk mendukung klaim adalah kesaksian tetangga atau anggota komunitas yang seringkali bertentangan dengan dokumentasi resmi. Pengalaman di Sumba Timur dengan gamblang menunjukkan identitas Marapu yang dalam dokumen resmi bisa tertulis sebagai pemeluk agama yang diakui: Kristen atau Katolik. Para tokoh lokal kemudian mengembangkan teknik untuk mengidentifikasi bagi pemeluk Marapu dengan alasan-alasan tertentu, tidak semua pemeluk Marapu menyatakan dirinya sebagai pemeluk Marapu. Seorang kepala desa yang masih memeluk Marapu mengatakan bahwa banyak yang sudah memiliki nama Kristen tetapi belum dibaptis. Sekarang ini persoalan semacam ini diselesaikan melalui mekanisme informal dan kesaksian tetangga sangat menentukan. Pada hal ini, visibilitas sosial menjadi tembus pandang dan memungkinkan mekanisme pemantauan, penghitungan sendiri dan pengaturan sendiri di tingkat komunitas.

Bagi sebagian orang, kombinasi dari pencacahan diri dan pengawasan ini mengkhawatirkan karena dipandang menggantikan peran pemerintah. Namun, dari sudut pandang penulis, ini adalah semacam pengorganisasian diri dari bawah di dunia pemeluk Marapu. Pengorganisasian yang dijawi karena relasi eksklusi sosial dengan semangat partisipasi aktif berdasar pengetahuan dan keterbukaannya untuk melakukan koreksi melalui pengetahuan yang intim dan spontan dalam sehari-hari pemeluk Marapu. Dengan kata lain, ini cara para pemeluk Marapu untuk bisa balik melakukan pengawasan dan kontrol kepada pemerintah untuk rekognisi dan redistribusi.



Gambar 3: Matriks Aksi Komunitas Marapu

8. Kata-Kata Akhir

Tulisan ini dimulai oleh kisah Nggay Mehang Tana yang berdiri di muka Hakim Konstitusi untuk memperjuangkan klaim pemeluk Marapu sebagai warga negara Indonesia yang sepenuhnya. Mengikuti gerak perjuangan para pemeluk Marapu selama beberapa tahun terakhir ada beberapa hal yang bisa disampaikan.

Pertama adalah perjumpaan antara kelompok agen pembangunan dari luar (Satunama, Yasalti) dan pemeluk Marapu untuk merumuskan perubahan yang diinginkan sebagai konsensus bersama, baik antara pemeluk Marapu dengan kelompok lain atau sesama pemeluk Marapu. Produksi konsensus adalah bagian penting untuk memberikan dukungan penuh kepada pemeluk Marapu.

Kedua, meningkatnya kemampuan penghayat untuk berdialog dan bekerja sama dengan kelompok-kelompok lain dan dari wilayah lain. Dari perspektif ini, politik yang dikembangkan adalah politik akomodasi, negosiasi, dan tekanan dalam jangka bukan konfrontasi. Pendekatan pragmatis ini berdasarkan gagasan bahwa transformasi untuk mengikis diskriminasi terhadap Marapu akan berjalan dalam waktu yang lama dan bekerja melalui kemenangan-kemenangan kecil untuk menghindari risiko yang lebih besar.

Ketiga, peningkatan kapasitas teknis untuk intervensi tertentu. Pada kasus ini ada tiga pengorganisasian penting: pertama adalah siasat hukum untuk mengubah aturan-aturan yang diskriminatif. Kejelian warga Marapu melihat diskriminasi melalui pengosongan kolom agama menjadi pemicu yang membangun jaringan horizontal yang memiliki pengalaman sama untuk melakukan perubahan aturan. Kedua, data-data yang dihimpun oleh komunitas. Data-data tersebut yang dimanfaatkan oleh pemeluk Marapu menjadi data-data yang diakui dan dilegalkan

oleh pemerintah dan menjadi dasar untuk mendapat layanan publik. Terakhir, melakukan advokasi-advokasi kepada unit pemberian layanan untuk memberikan layanan non diskriminatif.

Tulisan ini memberikan gambaran mengenai keterlibatan langsung pemeluk Marapu melakukan mobilisasi masyarakat, advokasi layanan, serta intervensi hukum. Proses tersebut secara timbal balik terjadi di tingkat lokal dan nasional. Bagian terpenting dari proses tersebut gerak global dari pemeluk Marapu. Dia bekerja dengan sesama pemeluk agama leluhur di wilayah lain yang membentuk horizon akar rumput secara nasional. Meski persoalan yang dihadapi pemeluk Marapu belumlah tuntas, tetapi kita bisa menyaksikan kemenangan-kemenangan kecil yang berhasil dicapai. Kemenangan kecil yang memunculkan harapan bahwa pemeluk Marapu bisa menjadi warga negara yang setara semartabat dengan warga Indonesia lainnya.

Daftar Pustaka

- Carey, Peter. *Kuasa Ramalan, Pangeran Diponegoro, dan Akhir Tatanan Lama di Jawa 1785-1855*. Jakarta: Gramedia; 2011.
- Jones, Sidney. *Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran dalam Sisi Gelap Demokrasi Kekerasan Masyarakat Madani*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi Yayasan Paramadina; 2015. p. 3-30.
- Maarif, Samsul. *Pasang Surut Rekognisi Agama leluhur Dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS; 2017.
- Mahkamah Konstitusi. *Putusan MK 97/PUU-XIV/2016*; 2017.
- Ricklefs, Merle C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi; 2012.
- Sana, Jeffrey. *Berlagak Aparat: Telaah Dampak Kapasitas Negara terhadap Tindakan Main Hakim Sendiri dalam Sisi Gelap Demokrasi Kekerasan Masyarakat Madani*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi Yayasan Paramadina; 2015. p. 73-91.
- Saputra, Andi. Menunggu 41 Tahun, Akhirnya Penghayat Masuk Kolom Agama di KTP. <https://news.detik.com/berita/d-4442776/menunggu-41-tahun-akhirnya-penghayat-masuk-kolom-agama-di-ktp>; 2019.

Transformasi Kepemimpinan untuk Pembangunan Berkelanjutan: Analisis Kasus di Nusa Tenggara Timur

Prudensius Maring & FX. Suwarto

Visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan berkelanjutan dikonstruksi dari realitas masalah ekonomi, ekologi, sosial, dan kultural. Ketepatan mendefinisikan masalah dan menggerakkan pembangunan membutuhkan pemimpin yang memiliki kemampuan yang baik secara substantif-teknis dan manajerial. Pemimpin dengan kemampuan yang baik bisa bersumber dari sistem birokrasi, proses politik, jalur profesional, dan proses informal. Basis sumber kepemimpinan tersebut memiliki dinamika dan subkultur berbeda. Perbedaan tersebut melahirkan perbedaan pilihan cara pandang, pendefinisian masalah, strategi pendekatan, dan metode kerja. Paper ini menginspirasi konsep transformasi kepemimpinan dan pembangunan berkelanjutan. Penelitian lapangan menggunakan metode wawancara, pengamatan, dan analisis isi teks. Paper ini memperlihatkan bahwa pemimpin politik yang bersumber dari proses politik memiliki karakter yang dinamis-kontekstual. Pada sisi lain pemimpin birokrasi dan aparaturnya memiliki karakter berciri tetap-pasti dan hirarkis. Pemimpin politik tampil sebagai pemrakarsa konstruksi visi dan arah pembangunan yang diperkuat dengan kewenangan sebagai pembuat kebijakan. Situasi demikian melahirkan tantangan berlapis. Pertama, tantangan melakukan transformasi dan sinergi antara kepemimpinan politik dan birokrasi pada level atas, level menengah, dan aparatur pelaksana. Kedua, tantangan mengkoneksikan kontribusi pemimpin terhadap konstruksi visi dan strategi pembangunan berkelanjutan. Kajian ini merekomendasikan komunikasi dan advokasi berkelanjutan untuk mensinergikan kepemimpinan politik dan birokrasi dalam gerak horizontal timbal-balik pada tingkat atas. Pada sisi lain diperlukan mekanisme sosialisasi dan internalisasi gagasan dalam gerak vertikal timbal-balik antara pengambil kebijakan dengan aparatur pada level menengah dan aparatur pelaksana.

1. Pendahuluan

Implementasi program pembangunan dari waktu ke waktu belum menghasilkan perubahan signifikan bagi perbaikan sosial-ekonomi masyarakat. Indikator capaian pembangunan berkelanjutan selalu muncul dalam berbagai dokumen perencanaan pembangunan. Setiap fase kepemimpinan politik selalu menempatkan prioritas sektor ekonomi-pertanian sebagai agenda prioritas dalam perencanaan pembangunan, baik jangka panjang, jangka menengah, dan tahunan. Hal itu berlangsung dalam setiap masa kepemimpinan politik sejak masa kemerdekaan. Sektor ekonomi-pertanian selalu mendapat tempat karena realitas empirik masyarakat Nusa Tenggara Timur (NTT) adalah petani yang sumber mata pencahariannya pada sektor pertanian tanaman pangan, perkebunan, peternakan, dan nelayan. Sektor pertanian menjadi andalan utama masyarakat untuk memenuhi kebutuhan subsistensinya dan dalam skala tertentu diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan pasar (BPS Provinsi NTT, 2018). Namun, hasil yang dicapai belum signifikan.

Dua belas tahun lalu, tahun 2007, jumlah penduduk miskin di NTT mencapai 27,58% dari jumlah penduduk sebanyak 4.448.873 jiwa. Artinya sekitar 1.227.000 jiwa penduduk NTT pada masa itu hidup dalam kemiskinan. Persentase tersebut tinggi dibandingkan angka nasional sebesar 17,80% (Anonim, 2009). Hal itu sejalan dengan sajian *KOMPAS* dan *Institute for Ecosoc Rights* yang melukiskan potret kemiskinan NTT dalam balutan budaya korupsi, lemahnya visi dan kebijakan pemerintah, perilaku boros, mentalitas cepat puas, dan lilitan adat. Pelukisan itu terkonfirmasi melalui kasus busung lapar, gizi buruk, dan balita kurang gizi (*Kompas*, 23/12/2006; Maring, 2009). Saat ini, setelah dua belas tahun berlalu, persentase

kemiskinan di NTT bergeser sedikit ke arah positif yaitu 21,35% pada bulan Maret 2019 dari jumlah penduduk 5.456.203 jiwa. Itu berarti saat ini jumlah penduduk miskin di NTT mencapai 1.164.899 jiwa. Pada Maret 2018, jumlah penduduk miskin di kota 9,94 persen, jumlah penduduk miskin di desa di NTT melonjak menjadi 24,74 persen (BPS Provinsi NTT, 2018). Kondisi demikian terbingkai dalam latar sumber daya alam yang terus mengalami kemerosotan secara kuantitas dan kualitas.

Pemerintah selalu merespon masalah tersebut dengan mengagendakan dalam program pembangunan jangka panjang, menengah, dan tahunan. Berbagai mekanisme untuk memastikan agenda pembangunan dijalankan secara terus menerus seperti musyawarah perencanaan pembangunan (Musrenbang) dari tingkat desa-kecamatan-kabupaten, provinsi, dan nasional. Namun, makin lama masalah tersebut makin kompleks. Di balik realitas maju mundur itu, berkembang pro-kontra, apakah NTT miskin atau tidak? Padahal, NTT hanya bisa melangkah maju jika bisa menarik pelajaran secara "jujur" dari realitas kita. Jika kita tidak melihat ada masalah pada wajah NTT, pasti tidak ada alasan kuat yang menggerakkan NTT untuk menata diri. Secara politik bisa dipahami, mengapa kita enggan menerima predikat itu karena bisa mengerdilkan mental untuk bangkit. Namun, jika itu berkembang menjadi mentalitas kolektif bisa membuat NTT beradaptasi dengan kemiskinan (Maring, 2009).

Pembangunan seperti terjebak dalam kemerosotan berkepanjangan. Situasi itu membuat pembangunan sebagai fenomena berlari-lari di tempat sambil mengadaptasi kemiskinan atau fenomena berbagi kemiskinan (*shared poverty*) (Geertz, 1963; Maring, 2009). Dalam cara pandang politik ekonomi, fenomena itu dilihat sebagai akibat "salah-urus" (mis-manajemen) dan pengaruh hubungan kekuasaan dan politik ekonomi. Mengapa pembangunan di wilayah ini seperti berlari-lari di tempat? Dua pendekatan saling bersetujuan berusaha menjelaskan kemerosotan tersebut. *Pertama*, kemerosotan ekologi-ekonomi dilihat sebagai akibat dari keterbatasan sumber daya (*environmental scarcity*). Pandangan ini biasa melemahkan gerak maju pembangunan. *Kedua*, kemerosotan ekologi-ekonomi dilihat sebagai akibat masalah politik-ekonomi dan "salah-urus" (mis-manajemen) sumber daya pembangunan. Cara pandang ini menjelaskan stagnasi pembangunan dengan memperhitungkan aspek kekuasaan, keadilan distribusi, cara pengontrolan, kepentingan jejaring lokal-nasional-global, kesejarahan, gender, dan peran aktor-aktor pembangunan (Peluso dan Watts, 2001).

Sering terdengar argumentasi yang bersandar pada alasan pertama di atas. Keterbatasan sumber daya alam sering jadi pemberi dalam menjawab pertanyaan: Mengapa pembangunan di NTT belum mengantarkan kemakmuran bagi masyarakat? Pilihan posisi demikian menutup peluang akselerasi perubahan. Ketika gagal membangun pertanian, pejabat politik cukup berteriak minta anggaran diperbesar sambil menyalahkan hujan, angin, panas, dan kesalahan masyarakat. Situasi demikian berkontribusi membentuk kompleksitas kemiskinan masyarakat yang ditandai dengan angka kemiskinan tetap tinggi, kasus kelaparan rutin, kasus gizi buruk dan *stunting*, angka kematian ibu-anak yang tinggi, meledaknya tenaga kerja ilegal ke luar negeri dengan konsekuensi korban jiwa yang tinggi, serta tingginya kasus *human trafficking*. Padahal, argumentasi yang mendasar pada pendekatan politik-ekonomi bisa membuka peluang transformasi tata kelola kepemimpinan dan pembangunan berkelanjutan.

Paper ini melihat pentingnya kontribusi pemimpin terhadap pembangunan berkelanjutan. Masalah pembangunan yang kian kompleks membutuhkan pemimpin yang mempunyai visi jauh ke depan, respek, dan responsif terhadap realitas masalah yang dihadapi masyarakat. Pemimpin harus mampu mendefinisikan masalah secara tepat, mampu mengonversi masalah ke dalam program kerja yang efektif, mampu menggerakkan dukungan sumber daya manusia, dan mampu menransformasi ide-ide perubahan kepada aparatur dan masyarakat secara luas. Pemimpin yang visioner dan memiliki kapasitas yang handal bisa mendefinisikan masalah secara tepat dan menggerakkan pembangunan. Dibutuhkan pemimpin

yang memiliki kemampuan yang baik secara substantif-teknis dan kapasitas manajerial (Maring, 2018).

Aspek kepemimpinan dalam pembangunan berhimpitan langsung dengan proses politik dan kekuasaan. Agenda pembangunan di tingkat provinsi dan kabupaten ditentukan oleh kolaborasi pimpinan politik baik di legislatif maupun eksekutif. Kedua kategori kepemimpinan politik tersebut dihasilkan dari proses politik berupa mekanisme pemilihan (*election*) yang dinamis. Kontestasi yang melibatkan masyarakat secara luas. Dinamika kewenangan dan garis kerja kepemimpinan politik berupa DPRD dan Bupati-Gubernur menentukan agenda pembangunan yang dijalankan. Kasus di lapangan memperlihatkan bahwa kedua model kepemimpinan politik yang terwadah dalam kelembagaan DPRD dan Bupati-Gubernur sering terjebak dalam upaya menjaga pola relasi kewibawaan yang formalistik, tidak fleksibel, dan kaku. Relasi penuh nuansa formalistik sering membawa dampak berupa tersendatnya proses pengambilan keputusan yang berhubungan langsung dengan kepentingan rakyat (Maring, 2018).

Kepemimpinan politik kerap terjebak dalam pola relasi formalistik sehingga sulit bersinergi mendukung program pembangunan. Padahal, kepentingan masyarakat adalah titik sentral proses politik. Mestinya, kepentingan masyarakat menjadi penengah dan penyatu kontestasi hubungan kekuasaan antarpemimpin politik, bahkan harus dikonstruksi menjadi tujuan bersama. Ketika kontestasi kepemimpinan pada tingkat atas terbangun maka terjadi sinergi kepemimpinan untuk menggerakkan aparatur dan masyarakat menuju pencapaian tujuan pembangunan. Kepemimpinan merupakan aktivitas mendorong kerja sama antarpihak dalam mencapai tujuan bersama. Selain itu, kepemimpinan merupakan proses untuk memengaruhi penentuan tujuan organisasi, memotivasi perilaku pengikut untuk mencapai tujuan, memperbaiki kelompok dan budayanya, memengaruhi interpretasi atas peristiwa yang dialami pengikutnya, dan memelihara kerja sama dari orang-orang di luar kelompok atau organisasi (Veithzal Rivai dalam Dewi, 2014).

Kompleksitas pembangunan berkelanjutan yang berlangsung dinamis membutuhkan kepemimpinan transformasional yang fleksibel sehingga bisa mengonstruksi kebijakan dan menjalankan tindakan secara efektif. Pemimpin transformatif mesti memiliki kemampuan mendefinisikan masalah, mengkomunikasikan dan mengartikulasikan gagasan, memiliki komitmen, menggugah spirit, antusiasme, dan optimisme staf. Selain itu, pemimpin transformatif juga harus memiliki kemampuan intelektual yang mampu menumbuhkan ide-ide baru, mencari solusi, mencari pendekatan baru, serta mampu mendengarkan masukan dan kebutuhan staf (Muallidin, 2013).

Kepemimpinan transformasional diharapkan mampu mendinamisasi pembangunan agar terjadi kesinambungan substantif dari satu fase kepemimpinan kepada fase lanjutannya. Pembangunan berkesinambungan mengandung konsep pokok antara lain mengarah pada kebutuhan dan kesadaran atas sumber daya pendukung. Konsep dasar kebutuhan harus mengarah pada kaum miskin sebagai subjek pembangunan. Konsep kesadaran atas sumber daya pendukung mengarah pada pemanfaatan bersumber daya sesuai keadaan teknologi dan organisasi sosial yang respek terhadap kemampuan lingkungan untuk memenuhi kebutuhan masa kini dan masa depan (Abdurrahman, 2003).

Asumsi dasar serta ide pokok yang mendasari konsep pembangunan berkelanjutan (*sustainability*) yaitu: pertama, proses pembangunan itu mesti berlangsung secara berlanjut, terus menerus ditopang oleh sumber alam, kualitas lingkungan dan manusia yang berkembang secara berlanjut. Kedua, sumber daya alam terutama udara, air dan tanah memiliki ambang batas, diatas mana penggunaannya akan mencuatkan kualitas dan kuantitasnya. Pencuitan itu berarti berkurangnya kemampuan sumber alam tersebut untuk menopang pembangunan secara berlanjut, sehingga menimbulkan gangguan pada keserasian sumber daya alam dengan

sumber daya manusia (Emil Salim dalam Abdurrahman, 2003). Paper ini menginspirasi asumsi yang pertama, terutama berhubungan dengan kesinambungan agenda pembangunan yang tentu juga berimplikasi pada tata kelola sumber daya pembangunan secara berkelanjutan.

2. Metode Penelitian

Masalah yang dibahas dalam paper ini adalah menegaskan pentingnya kepemimpinan transformasional dalam mendinamisasi relasi kepemimpinan politik dan birokrasi untuk bersinergi dan mendorong proses pembangunan berkelanjutan. Masalah pembangunan yang kian kompleks membutuhkan pemimpin yang mempunyai visi, misi, tujuan, dan sasaran pembangunan berkelanjutan, respek, dan responsif terhadap realitas masalah yang dihadapi masyarakat, mampu mendefinisikan masalah secara tepat, mampu mengonversi masalah ke dalam program kerja yang efektif, mampu menggerakkan dukungan sumber daya manusia, dan mampu mentransformasi ide-ide perubahan kepada aparatur dan masyarakat secara luas. Pemimpin yang visioner dan memiliki kapasitas yang andal bisa mendefinisikan masalah secara tepat dan menggerakkan pembangunan. Dibutuhkan pemimpin yang memiliki kemampuan yang baik secara substantif-teknis dan kapasitas manajerial.

Paper ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan dukungan *mix-method*. Guna menjawab masalah kajian di atas maka telah digunakan metode wawancara, observasi, dan studi dokumen. Metode wawancara digunakan untuk mengumpulkan data-informasi berkaitan dengan kepemimpinan, pola relasi kekuasaan, peran dan fungsi aparatur birokrasi, dan masyarakat sebagai penerima dampak dari intervensi program pembangunan. Pengumpulan data dilakukan secara fleksibel sesuai dengan kebutuhan analisis data. Metode observasi atau pengamatan diterapkan dalam pengumpulan data berkaitan dengan interaksi relasi antaraparatur dan masyarakat sebagai penerima dampak dari implementasi program pembangunan. Metode kajian dokumen terutama untuk memenuhi data-informasi yang berkaitan dengan program dan proyek pembangunan. Data berupa dokumen juga diperoleh melalui akses ke website pemerintah daerah.

Paper ini adalah kajian awal yang berusaha melihat kaitan antara tema kepemimpinan dengan pembangunan berkelanjutan. Sumber data primer diperoleh melalui hasil penelitian lapangan tahun 2017 di Kecamatan Mapitara dan Kecamatan Waigete, Kabupaten Sikka. Data primer lain diperoleh dari hasil penelitian tahun 2013 tentang kebudayaan dan penyuluhan pertanian di Kabupaten TTS dan Kabupaten Kupang. Data observasi diperoleh dari rangkaian pengamatan lapangan sejak tahun 2013 hingga tahun 2018. Data yang dikumpulkan meliputi data berkaitan dengan relasi antarpemimpin, peristiwa konflik dan kerja sama yang melibatkan pemerintah, legislatif, aparatur pemerintah, dan masyarakat. Data berkaitan dengan kondisi sosial-ekonomi masyarakat dan strategi sosial-ekonomi yang dijalankan masyarakat. Sebagian data lain diperoleh melalui publikasi media masa lokal dan nasional yang berkaitan dengan pembangunan di wilayah provinsi NTT. Informasi penggalian data meliputi pejabat pemerintah, anggota legislatif, aparatur pemerintah di tingkat satuan kerja pemerintah daerah, petugas lapangan, aktivis LSM, dan masyarakat. Secara metodologis, diperlukan kajian lanjutan untuk melihat secara mikro tentang implikasi kontestasi kekuasaan dan kepemimpinan terhadap pembangunan berkelanjutan.

3. Hasil dan Pembahasan

Program pembangunan selalu dikonstruksi, diarahkan, dan digerakkan oleh pemimpin yang berkuasa. Program pembangunan harus berbasis realitas masalah dan dirancang dalam jangka panjang, jangka menengah, dan pendek agar memenuhi syarat keberlanjutan. Pencapaian syarat keberlanjutan pembangunan sangat ditentukan oleh peran-fungsi dan keputusan pemimpin politik di eksekutif dan legislatif. Syarat keberlanjutan pembangunan berhadapan dengan mekanisme pemilihan pemimpin politik lima tahunan yang membuka

peluang tampil pemimpin baru. Dengan demikian, karakter kepemimpinan memiliki potensi sebagai pendorong dan-atau melahirkan kemandekan.

Kerangka pikir demikian dinarasikan dalam tiga sub-bagian sebagai berikut: *Pertama*, terjadinya fenomena pemimpin baru selalu melahirkan program baru yang diikuti dengan komunikasi pembangunan dan komunikasi politik yang berdampak pada konstraksi fokus kerja. *Kedua*, selalu muncul gejala kemerosotan sosial-ekonomi di balik agenda pembangunan yang selalu baru dari pemimpin baru. Kemerosotan itu bisa berhubungan dengan lemahnya transformasi visi-misi, tujuan, sasaran pembangunan yang berkesinambungan dari masa ke masa. Lemahnya transformasi visi-misi bisa akibat dari lemahnya kepemimpinan yang mengarahkan perubahan (*directing change*) dan menjembatani agenda sebelumnya dengan agenda pembangunan masa kini dan masa depan. *Ketiga*, diperlukan kepemimpinan transformasional untuk mendorong pembangunan berkelanjutan. Kepemimpinan yang bisa mentransformasi gagasan dan menggerakkan perubahan.

3.1 Selalu Saja Pemimpin Baru, Program Baru

Sejak zaman raja-raja (masa pra-kemerdekaan), pembangunan sektor pertanian sudah dijalankan di tiap wilayah kerajaan di semua wilayah NTT. Potensi sumber daya alam seperti cendana, gaharu, dan ternak membuat wilayah NTT diperhitungkan dalam perdagangan nusantara dan Asia Tenggara pada masa pra-kolonial (Fox, 1977). Pada fase awal kemerdekaan, konsolidasi keamanan pangan berlangsung secara nasional hingga ke wilayah NTT. Kekuatan sentralisasi pembangunan pertanian tanaman pangan berbasis lahan basah secara nasional pada masa itu diperkaya landasan kultural di tingkat lokal melalui inisiasi pembangunan pertanian lahan kering pertanian yang diinisiasi kaum misionaris (Gharu dkk, 2000; Maring, 2009).

Konsolidasi agenda pusat dan inisiatif lokal memasuki babak baru sejak awal tahun 1960-an. Pemerintah tampil sebagai pemrakarsa pembangunan yang bersinergi dengan peran kelembagaan gereja dan kelembagaan lokal berbasis adat dan kerajaan. Sejak pertengahan tahun 1960-an hingga tahun 1970-an bergema seruan: "Tanam, sekali lagi tanam, dan manfaatkan setiap jengkal tanah." Sejak itu terdengar sahut-menyahut program dan slogan pembangunan. Pada tingkat provinsi, para pemimpin politik (Gubernur) dari masa ke masa berusaha meletakkan proses konstruksi mentalitas dan konstruksi teknis. Tahap konstruksi mentalitas adalah proses konstruksi visi dan tujuan pembangunan. Tahap konstruksi teknis adalah proses di mana visi diturunkan dalam strategi dan metode implementasi (Gharu dkk, 2000; Maring, 2009).

Proses demikian dengan berbagai konsekuensi tumpang-tindih terlihat dalam berbagai program yang muncul seiring periodisasi kekuasaan. Pada fase tahun 1970-an hingga akhir tahun 1980-an, sangat gencar dan dirasakan oleh masyarakat atas dorongan pemimpin politik melalui "gerakan tanam sekali lagi tanam" yang dikenal dalam formulasi "operasi nusa hijau (ONH)" dan "operasi nusa makmur (ONM)". Karakter pemimpin politik masa itu yang berlatar belakang militer dan dokter terejawantah dalam spirit gerakan tersebut. Hingga kini memori masyarakat dan aparatur birokrasi masih menyimpan kenangan itu baik dari sisi substansi kebijakan yang berpihak pada pembangunan masusia melalui pertanian berkarakter lahan kering maupun dari sisi gaya kepemimpinan politik yang tegas dan terkontrol – meski diakuinya sendiri masih lemah dalam hal manajemen keberlanjutan (Ansel Deri, 2015: <http://ansel-boto.blogspot.com/2015/06/>).

Menjelang akhir tahun 1980-an, program ONH/ONM yang dikenal sebagai program fenomenal karena kesesuaian konteks masalah wilayah kering dan gaya kepemimpinan yang tegas terdesak oleh kemunculan gerakan baru yang diusung pemimpin politik baru. Masa kepemimpinan politik sepuluh tahun digantikan pemimpin politik baru dengan program andalan dengan sebutan gerakan bangun desa (Gerbades) dan gerakan meningkatkan pendapatan asli

rakyat (Gempar). Kepemimpinan politik lima tahun dalam kisaran waktu akhir tahun 1980-an hingga awal tahun 1990-an itu memunculkan pentingnya peran arahan pembangunan desa melalui tenaga muda terdidik dan menggerakkan penghargaan masyarakat atas jerih-lelah mereka dari hasil pertanian namun tidak kuat mengakar. Peran tenaga pembangunan desa hanya sebatas proyek yang berumur pendek. Pada sisi lain, gerakan peningkatan pendapatan asli rakyat tidak ditopang dengan peningkatan nilai tambah dan harga komoditas. Gaya kepemimpinan politik fase ini yang berbasis birokrat-dokter terasa kontras dengan kepemimpinan politik sebelumnya berbasis militer-dokter. Masa lima tahun tidak terkesan kuat di masyarakat untuk melihat korelasi dan keterkaitan antara agenda substantif fase kepemimpinan sebelum dan sesudahnya. Hal yang ramai diperbincangkan masyarakat adalah komparasi kepemimpinan militer yang tegas versus sipil yang persuasif.

Program Gerbades-Gempar hanya berusia lima tahun seiring pergantian kepemimpinan politik yang beralih ke pemimpin baru dengan luncuran program baru yang dikenal dengan sebutan Tujuh Program Strategis. Di bawah kepemimpinan politik dengan latar militer, tujuh program strategis ini diluncurkan dalam formulasi agenda pengembangan sumber daya manusia, penanggulangan kemiskinan, pembangunan ekonomi, pengembangan dan pemanfaatan IPTEK, penataan ruang, pengembangan sistem perhubungan dan pengembangan kepariwisataan. Program pembangunan pertanian tidak ditampilkan sebagai program unggulan, melainkan ditutup dalam agenda pembangunan ekonomi. Memori yang kuat dikenang masyarakat, terutama di wilayah Timor adalah berlakunya operasi penebangan dan penghentian penebangan tanaman cendana. Terkesan seolah cendana dibabat habis dan menyisahkan ketakutan masyarakat karena kuatnya kontrol pemerintah terhadap tanaman cendana yang tumbuh di lahan milik mereka. Industri cinderamata cendana memang berkembang tetapi secara bersamaan tanaman cendana layak tebang pun sulit ditemukan. Kontrol penjualan cendana yang lemah membuat kayu cendana mudah dijual keluar wilayah NTT. Program unggulan pada fase ini dinilai terlampaui berorientasi makro, bersifat filosofis, dan membangun pola pikir strategis (Gharu dkk., 2000).

Hanya lima tahun menggeliat, agenda tujuh program strategis beralih ke program “tiga batu tungku” (Kleden, 2009). Program unggulan tiga batu tungku menekankan ekonomi rakyat, pendidikan rakyat, dan kesehatan rakyat. Fase kepemimpinan politik ini berlangsung selama sepuluh tahun. Di bawah motto Gubernur: “Mulailah membangun dari apa yang dimiliki rakyat dan apa yang ada pada rakyat”. Karakter kepemimpinan masa sepuluh tahun ini kuat nuansa persuasif dengan latar belakang sebagai birokrat yang pernah menjadi Bupati. Program unggulan pada fase ini dinilai terlampaui berorientasi makro, bersifat filosofis, dan membangun pola pikir strategis. Kurang terlihat karakter kepemimpinan yang tegas dalam pengarahan dan menggerakkan perubahan. Pola ini dipandang kurang populer di masyarakat karena aparatur pemerintah gagal menerjemahkan dalam aksi teknis (Gharu dkk., 2000; Maring, 2009).

Pada masa waktu 2008 sampai 2018, kepemimpinan politik beralih ke kepemimpinan politik dengan beda program unggulan yang disebut Anggur Merah dengan motto: “Sehati sesuara membangun NTT baru” (Maring, 2009). Agenda transformasi ekonomi rakyat terwadah dalam paradigma anggaran untuk kesejahteraan rakyat (Anggur Merah) dengan delapan agenda strategis. Namun, paradigma anggur merah yang dikonstruksi dari refleksi keterpurukan sosial, ekonomi, dan ekologi tidak sukses membawa “anggaran untuk rakyat menuju sejahtera” (Anggur Merah). Belum terasa keberhasilan mengintegrasikan agenda kulturisasi dan komersialisasi pertanian. Program jagungisasi untuk penguatan pangan lokal pun meredup. Kebiasaan *merger* instansi teknis seperti pertanian, kehutanan, perkebunan, dan peternakan menimbulkan konstraksi internal dan pelayanan masyarakat. Saat melakukan penelitian tahun 2015 di kabupaten Sikka, aparat perkebunan dan kehutanan mengisahkan, mereka hanya dikumpulkan dalam satu kantor tetapi filosofi dan tata kerja mereka berbeda (Anonim, 2009b; Anonim, 2009c).

Tahun 2018 dimulai babak baru pembangunan NTT di bawah kendali kepemimpinan baru dengan fokus pada lima bidang, yaitu pembangunan pariwisata, kesejahteraan rakyat, sumber daya manusia, infrastruktur, dan reformasi birokrasi. Lima bidang ini diabstraksi dari realitas persoalan yang melilit masyarakat NTT sejak puluhan tahun silam. Kepemimpinan ini baru berlangsung setahun. Prakarsanya mengundang pro-kontra di masyarakat (Maring, 2018). Terlihat komitmen pemimpin ini untuk meletakkan pendidikan sebagai fondasi dasar pembangunan di NTT yaitu fokus pada pembangunan manusia. Penguatan sumber daya manusia menjadi prioritas dan sasaran utama di setiap segmen pembangunan. Keterbelakangan pendidikan adalah salah satu faktor yang menempatkan NTT sebagai wilayah miskin. Pembangunan infrastruktur di NTT selalu berhadapan dengan persoalan yang sama yakni air, listrik dan jalan. Sejak sekarang, pembangunan infrastruktur harus diprogramkan secara berjenjang dan memiliki target yang jelas. Transformasi kepemimpinan yang ditautkan dengan agenda pembangunan berkelanjutan menjadi perhatian serius dari pasangan gubernur-wakil yang sedang memimpin NTT saat ini, seperti dinyatakan:

"Hingga sekarang ini keluhan dan keprihatinan di NTT masih seputar listrik, air dan jalan. Kita tertinggal jauh dibandingkan provinsi-provinsi lain. Program pembangunan harus memiliki target yang jelas dengan kualitas jangka panjang. Mengapa NTT tidak bisa bersaing dengan daerah-daerah lain? Masalah strategis berkaitan dengan masalah kepemimpinan. Pemimpin NTT bukan semata soal kekuasaan melainkan komitmen moral untuk bangkit dari ketertinggalan. Sektor pembangunan di NTT tidak semata mengandalkan Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) Provinsi. Maka pemimpin NTT harus memiliki jaringan (*networking*) yang luas dengan pemerintah pusat bahkan negara-negara lain. Pemimpin yang tidak memiliki akses *networking* yang kuat tentu hanya mengharapkan kekuatan anggaran daerah dan juga pusat (APBN). Ini soal kewenangan (otoritas) pemimpin yang menentukan kebijakan daerah serta tingkat kepercayaan (kredibilitas) dalam membangun jaringan lintas sektor dan elemen." (<http://indonesiasatu.co/detail/ini-gagasan-brilian-membangun-ntt>)

Berbagai program pembangunan yang dikemukakan di atas dijalankan melalui mekanisme proyek. Proyek adalah strategi yang diturunkan dari visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan. Selanjutnya ia menetukan realitas teknis. Tanpa spirit tata kelola yang sehat, proyek bisa melahirkan kesenjangan antara konstruksi visi dan teknis. Mereka yang terlibat dalam konstruksi visi bisa mengabaikan realitas teknis. Sebaliknya, mereka yang terlibat dalam implementasi teknis bisa dikuasasi aksi pragmatis. Situasi inipun membuka peluang tumpang-tindih proyek dan menimbulkan kebingungan pada masyarakat. Di kabupaten Sikka, masyarakat mengisahkan implikasi tumpang tindih proyek. Mereka bingung menerima kehadiran aparat dari dinas kehutanan dan perkebunan yang datang atas nama proyek berbeda dengan membawa tanaman berbeda. Akhirnya mereka menerima semua tanaman tetapi hanya menanam sesuai kebutuhan mereka pada lahan yang sama. Saat aparat kehutanan datang mereka mengaku tanaman ONH, saat aparat perkebunan datang mereka mengaku tanaman perkebunan/PRPTE. Di kabupaten Kupang masyarakat mengisahkan lahan yang sama sering menjadi sasaran lokasi proyek kehutanan (Maring, 2009; Maring, 2010). Bentang lahan kering NTT siap menyerap program dan proyek (Gharu, dkk, 2000). Proyek kehutanan, pertanian, dan peternakan banyak yang kini tinggal nama. Program yang berpusat pada pendekatan proyek sering hanya menempatkan masyarakat sekadar jadi tenaga kerjanya.

3.2. Muramnya Capaian Sosial-Ekonomi

Rangkaian pembangunan sejak tahun 1958 hingga tahun 2019 melahirkan capaian yang dirasakan masyarakat. Namun capaian itu belum mampu mengubah predikat NTT sebagai wilayah miskin, tingkat pendapatan masyarakat yang rendah, kualitas kehidupan sosial-ekonomi yang masih rendah, angka kematian ibu dan bayi tetap tinggi. Hingga tahun 2019, NTT masih menempati posisi sebagai provinsi termiskin setelah Papua dan Papua Barat (BPS, 2018).

Dua belas tahun lalu, sekitar tahun 2007, jumlah penduduk miskin di NTT mencapai 27,58 % dari jumlah penduduk NTT sebanyak 4.448.873 jiwa. Artinya sekitar 1.227.000 jiwa

penduduk NTT pada masa itu hidup dalam kemiskinan. Persentase itu tinggi dibandingkan angka nasional sebesar 17,80 % (Anonim, 2009a). Hal ini sejalan dengan sajian *KOMPAS* dan *Institute for Ecosoc Rights* yang melukiskan potret kemiskinan NTT yang dibalut budaya korupsi, lemahnya visi dan kebijakan pemerintah, perilaku boros, cepat puas, dan lilitan adat. Lukisan itu terkonfirmasi melalui kasus busung lapar, gizi buruk, dan balita kurang gizi (*Kompas*, 23/12/2006; Mubyarto dkk, 1993).

Setelah dua belas tahun berlalu, gambaran kondisi kemiskinan di NTT bergeser ke arah positif sekitar 21,35 % pada bulan Maret 2019 dari jumlah penduduk NTT sebanyak 5.456.203 jiwa. Itu berarti jumlah penduduk miskin di NTT mencapai 1.164.899 jiwa dengan pendapatan di bawah Rp. 401.220 per kapita per bulan. Pada Maret 2018, jumlah penduduk miskin di kota 9,94 persen, jumlah penduduk miskin di desa di NTT melonjak menjadi 24,74 persen (BPS Provinsi NTT, 2018). Angka kematian bayi pada tahun 2015 sekitar 41,2% dan gizi buruk balita mencapai 11,5% (BPS, 2015). Capaian penurunan angka kemiskinan pada tahun 2019 ini menggembirakan tapi perlu diwaspada pola fluktuasi kerentanan yang terjadi yang berhubungan langsung dengan faktor fisik-teknis yang memengaruhi pemenuhan sumber pendapatan masyarakat. Tahun 2014 NTT mencapai angka kemiskinan 19,92 % tetapi pada tahun 2015 jatuh ke angka 22,61%, padahal secara nasional penurunan angka kemiskinan berjalan stabil (BPS, 2015).

Fakta kuantitatif lain juga memprihatinkan, terutama berkaitan dengan bentang alam sebagai basis material dan sumber mata pencaharian masyarakat NTT yang sebagian besar dari sektor pertanian dalam arti luas. Dua belas tahun lalu, tahun 2009, tercatat bahwa 44,55% luas daratan NTT (47.349,9 km²) teridentifikasi kritis dengan laju percepatan lahan kritis selama 20 tahun terakhir mencapai 15.163,65 ha/tahun. Angka itu lebih tinggi dari realisasi rehabilitasi hutan dan lahan selama 20 tahun terakhir seluas 3.615 ha/tahun. Angka itu melahirkan rasio degradasi dan rehabilitasi 4:1, itu berarti upaya rehabilitasi jauh tertinggal dari laju percepatan lahan kritis (Maring dan Petrus, 2008). Total lahan pertanian sekitar 1.808.315 ha lahan pertanian yang terdiri dari lahan kering (ladang dan kebun/tegalan) 1.636.493 ha; sawah: 171.822 ha) (Anonim, 2009d).

Sementara data tahun 2015 memperlihatkan bahwa luas lahan sawah menjadi 104.084 ha, lahan tegalan/kebun 508.996 ha, ladang 311.614 ha, lahan tidur 793.229 ha, dan kawasan hutan tersisa 16,43% dari luas minimal 30% luas DAS dan pulau (BPS, 2015). Hal ini memperlihatkan bahwa sumberdaya lahan kering sebagai basis kegiatan ekonomi masyarakat terus mengalami degradasi. Kondisi ini memastikan ketimpangan dalam penyediaan pangan yang cukup bagi masyarakat. Padahal, setiap tahun wilayah NTT sering dilanda perubahan iklim secara eratik (tidak menentu) dan fluktuatif yang menyebabkan kekeringan yang berdampak pada gagal panen. Gagal panen yang dialami masyarakat secara berulang pada lahan yang sedang diolah setiap tahun bisa menutup peluang untuk pemanfaatan lahan tidur yang cukup luas.

Gambaran kemiskinan dengan kondisi sumber daya alam sebagai basis kegiatan pertanian masyarakat tersebut membuka jebakan-jebakan kerentanan sosial-ekonomi yang tinggi. Ada kelegaan bahwa setelah melalui proses pembangunan yang panjang, setelah 10 tahun terjadi penurunan angka kemiskinan lebih dari 6% seiring perubahan di tingkat nasional. Dua tahun terakhir antara 2017 hingga tahun 2019 memang terjadi gerak turun-naik angka kemiskinan sekitar 0,06% dan 0,26%. Namun kabar gembira penurunan angka kemiskinan itu belum cukup melahirkan kondisi yang stabil.

Dalam latar sumber daya alam terdegradasi, kondisi sosio-kultural, dan etos kerja masyarakat yang tidak stabil (Mubyarto dkk, 1993) maka terbuka potensi yang bisa melahirkan kerentanan sosial-ekonomi. Jumlah penduduk yang terdorong keluar dari angka kemiskinan belum masuk dalam zona yang stabil karena sewaktu-waktu bisa jatuh kembali dalam zona

miskin karena pemicu yang berada di luar kontrol masyarakat, baik karena faktor fisik-teknis maupun faktor sosial-politik-ekonomi. Merebaknya kasus gagal panen, kekeringan air pertanian, kelaparan, busung lapar, kurang gizi yang sering terjadi dari tahun ke tahun adalah bentuk kerentanan sosial-ekonomi, seperti yang terjadi berikut:

Tahun 2015, 11 anak di TTU meninggal. Itulah kabar duka bagi dunia kesehatan NTT. Pasalnya, penyebabnya adalah gizi buruk. Bahkan, data lengkap Dinas Kesehatan Provinsi NTT menyebutkan sebanyak 21.134 balita di NTT mengalami kurang gizi. Dan, dari jumlah itu, 1.918 di antaranya sudah masuk kategori gizi buruk. Kekeringan dan gizi buruk kini tak henti-hentinya menjadi topik hangat pada sejumlah media di NTT. Maklum, kekeringan dan perubahan iklim tak menentu yang terjadi akhir-akhir ini, kemudian berdampak pada kegagalan panen dan rawan pangan. Imbas lanjutannya, masyarakat mengonsumsi makanan atau pangan seadanya tanpa mengutamakan gizi. (<http://nttprov.go.id/ntt/ntt-dalam-lilitan-persoalan-kekeringan-gizi-buruk-hingga-busung-lapar/>).

Realitas kemiskinan masyarakat NTT itu memacu pemerintah berkonsentrasi mengejar target pencapaian *Millennium Development Goals (MDGs)* hingga tahun 2015 yang kini ditransformasi menjadi *Sustainable Development Goals (SDGs)* untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Masalah kesehatan Ibu, Bayi, dan Balita diperkuat untuk menurunkan angka kematian Ibu, Bayi dan Balita (AKI, AKB, dn AKABA). Kalkulasi pencapaian target-target tersebut lebih memperhitungkan angka-angka capaian makro yang terlihat dalam dokumen-dokumen perencanaan pembangunan daerah (Anonim, 2008; Anonim, 2014; Anonim, 2015; Anonim, 2018). Namun, perlu diperhitungkan bahwa perhatian yang tercurah pada angka makro bisa melahirkan kebanggaan semu. Dalam hal gerak perubahan angka kemiskinan, pengandalan pada capaian makro tidak mampu menyelami dinamika antara garis kemiskinan dan strategi penuhan kebutuhan dasar sehari-hari. Jika hanya mengandalkan angka makro, NTT sulit mengetahui bagaimana masyarakat berjuang menggapai garis tidak miskin dan tak jatuh kembali (Saifuddun, 2007). Penanganan kerentanan sosial-ekonomi membutuhkan basis data mikro agar kebijakan dan tindakan lebih efektif dan terukur.

Lebih dari 70 tahun masyarakat provinsi NTT mengalami dinamika menjadi sasaran dan subjek pembangunan yang dijalankan secara nasional melalui mekanisme rencana pembangunan lima tahunan (Repelita) lalu bergerak menuju rencana pembangunan jangka pendek, menengah, dan panjang. Proses *need assessment* masalah dan kebutuhan masyarakat telah ditempuh melalui berbagai mekanisme Musrenbang dari tingkat desa-kecamatan, kabupaten, provinsi, dan nasional. Pertanyaannya, mengapa dalam kurun waktu yang panjang itu selalu ada penduduk NTT dalam kisaran 21% hingga 27% yang masuk dalam kategori miskin? Pertanyaannya lanjutannya adalah sejauh mana pembangunan pertanian berkontribusi terhadap realitas kemiskinan tersebut? Apakah setelah lebih dari 70 tahun membangun, kelompok masyarakat yang masuk dalam gerbong kemiskinan itu telah diketahui di mana mereka berada, siapa saja mereka, apa yang mereka kerjakan untuk keluar dari kemiskinan, dan bagaimana cara yang mereka lakukan untuk keluar dari kemiskinan?

Apakah orang-orang yang masuk dalam persentase angka kemiskinan adalah mereka yang mengalami kelaparan saban tahun? Apakah secara berulang mereka mengalami busung lapar, gizi buruk, *stunting*? Apakah kerentanan tersebut berulang pada lokasi dan menimpak orang-orang yang sama? Bagaimana struktur usaha mereka, perencanaan usaha, penguasaan sumber daya, etos kerja mereka, gaya hidup mereka, lingkaran adat-istiadat mereka? Untuk kasus *stunting*, apakah mereka umumnya petani, bagaimana etos kerjanya, bagaimana lingkungannya, sumber daya, di mana mereka tinggal?

Apakah gagal panen, kekeringan air pertanian yang dialami dari tahun ke tahun telah direspon dan dijawab secara strategis? Apa respon menjawab itu, apakah hanya soal bagi-bagi sarana produksi pertanian? Bagaimana sentuhan kebijakan strategis pada mereka, tidak sekadar karitatif? Bukankah rentetan lilitan masalah secara berulang itu menyangkut

kemandirian petani dan perencanaan, menabung, strategi sosial-ekonomi, kehidupan sosial, dan kelembagaan petani? Apakah kerentanan sosial-ekonomi yang berkepanjangan ini berhubungan dengan peran-fungsi kepemimpinan politik dan birokrasi dalam mendorong pembangunan secara berkesinambungan dan berkelanjutan?

3.3. Transformasi Kepemimpinan Untuk Pembangunan

Aspek kepemimpinan dalam pembangunan berimpitan langsung dengan proses politik dan kekuasaan yang terjadi di wilayah di mana pembangunan dijalankan. Agenda pembangunan di tingkat provinsi dan kabupaten dipengaruhi corak kolaborasi kepemimpinan politik baik di legislatif (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah: DPRD Kabupaten-Kota-Provinsi) maupun eksekutif (Gubernur, Bupati, Wali Kota). Kedua kategori kepemimpinan tersebut dihasilkan dari proses politik berupa mekanisme pemilihan (*election*) yang berlangsung dinamis dan melalui kontestasi yang melibatkan masyarakat secara luas. Dinamika kewenangan dan garis kerja antara legislatif dan eksekutif menentukan nasib agenda-agenda pembangunan yang dijalankan. Kepemimpinan politik yang terwadah dalam kelembagaan DPRD dan bupati-gubernur sering terjebak dalam upaya menjaga pola relasi kewibawaan yang formalistik, tidak fleksibel, dan kaku. Relasi penuh nuansa formalistik sering membawa dampak berupa tersendatnya proses pengambilan keputusan yang berhubungan langsung dengan kepentingan rakyat (Maring, 2018)

Kepemimpinan gubernur-bupati termasuk birokrasi yang dilabel sebagai kekuasaan eksekutif kerap melahirkan persoalan yang mempengaruhi pengambilan keputusan terkait agenda pembangunan. Para pimpinan satuan kerja pemerintah daerah (SKPD) di berbagai instansi pemerintah kerap dipandang oleh legislatif sebagai pihak yang bersekutu dengan bupati-gubernur dalam menghadapi legislatif. Beberapa kasus memperlihatkan pola hubungan yang tidak harmonis, bahkan mengarah pada konflik kewenangan (lihat kasus di Kabupaten Sikka sejak akhir tahun 2018). Kondisi demikian menantang kepemimpinan politik (bupati-gubernur) untuk memainkan peran pada dua level berbeda. Di satu sisi, bupati-gubernur harus mampu mendinamisasi hubungan kerja dengan DPRD agar lebih efektif mendorong pembangunan, dan pada sisi lain mereka harus mampu mendinamisasi hubungan kerja-kontrol terhadap kepemimpinan di tingkat birokrasi-SKPD. Kepemimpinan politik legislatif pun mestinya secara proaktif membangun relasi kekuasaan secara dinamis dengan bupati-gubernur dan pimpinan instansi birokrasi-SKPD (Maring, 2018).

Dua aspek dapat dilihat dalam upaya mendorong pembangunan berkelanjutan, yaitu aspek kepemimpinan (pimpin) dan aspek substansi agenda pembangunan. Dalam aspek kepemimpinan bisa dilihat kompleksitas konstruksi visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan berkelanjutan sebagai akibat dari mekanisme dan kontestasi politik praktis yang tidak cukup memadai untuk mengintegrasikan visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan berkelanjutan. Mekanisme dan konstestasi politik Pilkada seolah melahirkan fragmentasi visi-misi tanpa upaya politik-kreatif untuk menyatukan kembali perbedaan dan pertentangan usai kontestasi politik Pilkada. Mekanisme politik yang ada selalu membuka kubu-kubu kandidat politik yang dilengkapi formulasi visi-misi yang kuat, khas, dan harus berbeda. Psikologi proses formulasi visi-misi harus berbeda dan harus memiliki kekuatan mendulang suara seolah dikejar dan ditarget oleh setiap kubu kandidat dan calon pemimpin politik.

Formulasi visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan dalam nuansa psikologi politik harus-beda itu secara intens dikomunikasikan dan disosialisasikan kepada masyarakat. Kondisi demikian, di satu sisi seolah menyebar fragmentasi visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan yang bisa melahirkan resistensi dan variasi harapan di tingkat masyarakat. Situasi ini bisa melahirkan masalah di tingkat lapangan karena pemenang kontestasi Pilkada selalu bisa dipastikan hanya satu pasangan. Pada titik ini diperlukan proses mengintegrasikan visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan yang terfragmentasi yang bersumber dari semua kubu

kandidat pasangan calon. Makin banyak pasangan calon yang masuk dalam kontestasi Pilkada makin besar potensi fragmentasi visi-misi yang juga tersebar di masyarakat. Proses pengintegrasian visi-misi dan strategi implementasi mestinya bisa diakomodasi dalam mekanisme penetapan rencana pembangunan daerah.

Kontestasi pemilihan pemimpin politik di tingkat daerah (dan nasional) yang kompetitif juga melahirkan situasi yang menghambat kontribusi aktif dari birokrasi-birokrat-pejabat karir dalam proses konstruksi visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan berkelanjutan. Kontribusi substansial dari birokrat dan birokrasi terkontaminasi oleh kekhawatiran dan ketakutan dituding sebagai bentuk dukungan kepada salah satu kandidat pemimpin politik. Kekhawatiran birokrat-aparatur sipil negara ini terakumulasi dalam kecemasan dalam menyongsong mekanisme mutasi jabatan. Mutasi jabatan yang biasa dilakukan jelang kontestasi politik dan pascakontestasi politik sering jadi momok bagi birokrat-aparatur sipil. Mutasi jabatan hingga kini belum benar-benar bebas dari prasangka dan kecurigaan. Mekanisme tersebut jadi ajang aturan strategi jelang Pilkada dan bagi-bagi jata dan balas jasa usai kontestasi Pilkada. Dalam beberapa kasus, mekanisme mutasi dan pasang-pasang jabatan ini “dikawal” secara ketat oleh tim sukses yang telah berhasil mengantarkan pejabat politik tertentu dalam memenangkan Pilkada.

Gambaran dinamika pembangunan dengan capaian tidak signifikan menunjukkan ada masalah pada peran pemimpin dalam proses konstruksi visi-misi dan menggerakkan pembangunan secara berkelanjutan. Setiap pemimpin pada setiap fase kepemimpinan politik selalu melahirkan kebijakan baru dengan visi-misi dan strategi pendekatan yang berbeda. Fase kepemimpinan politik selalu berjalan dalam periode lima tahunan. Untuk memperoleh kesempatan sepuluh tahun dibutuhkan perjuangan politik yang tidak mudah. Padahal, kemunculan setiap fase kepemimpinan selalu didorong melalui perumusan visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan yang sangat kuat dipengaruhi motif untuk mendulang suara pemilih dalam proses pemilihan pemimpin politik. Proses perumusan visi-misi kandidat pemimpin politik berlangsung dalam ruang politik dinamis namun di luar wilayah dan struktur satuan kerja pemerintah daerah. Proses perancangan visi-misi menjadi sensitif dan berisiko bagi pejabat dan aparatur birokrasi yang rentan dituding sebagai tim sukses kandidat pemimpin politik. Kondisi demikian bisa menjadi mata-mata antara kubu kontestasi politik yang menjagokan kandidat tertentu dan berbeda.

Tim sukses kandidat pemimpin politik bekerja merespon masalah sosial-ekonomi yang berlangsung, yang dalam banyak hal tidak bisa melibatkan secara aktif aparatur birokrasi yang berkompeten dalam agenda pembangunan yang sedang berjalan. Tim sukses melalui cara kerjanya sendiri harus bisa menangkap substansi permasalahan pembangunan untuk diintegrasikan dalam visi-misi calon pemimpin baru baik di tingkat kabupaten/kota maupun provinsi. Formulasi visi-misi, tujuan, dan sasaran kandidat pemimpin tersebut sangat kuat nuansa politik Pilkada yang tujuan utama adalah memenangkan kontestasi perebutan kekuasaan. Dengan latar demikian maka dimensi kedalaman visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan sering tidak terjawab karena dalam momentum tersebut basis motif politik terkuat adalah menarik suara dan mengalahkan lawan politik dalam kontestasi politik.

Keterlibatan aparatur birokrasi dalam proses perancangan visi-misi untuk kepentingan Pilkada selalu dipantau lawan politik yang siap diperhadapkan dengan sanksi hukum. Tahun 2012, ketika masa jelang kampanye Pilkada tingkat provinsi, seorang pimpinan instansi teknis pertanian harus melakukan tindakan nekad dengan memperlihatkan dukungan terhadap salah satu kandidat pemimpin politik. Jika tidak menghadiri kampanye ia dicurigai tidak mendukung sang calon pasangan pemimpin yang tentu saja berisiko pada kelangsungan jabatan kariernya sebagai birokrat pada masa pasca Pilkada. Konstraksi yang terjadi pada fase pemilihan pemimpin di atas berimplikasi pada proses konstruksi visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan.

Kasus di DKI Jakarta dengan dibentuk tim transisi untuk mempersiapkan proses pengalihan kekuasaan ke gubernur baru tahun 2017 adalah inisiasi mengatasi kesenjangan. Namun, inisiasi tersebut dililit kepentingan politik bagi kekuasaan. Hal yang sama juga terjadi di NTT. Usai kontestasi politik, tim pemenangan beralih peran menawarkan jatah kursi dan proyek. Pada fase kepemimpinan saat ini, tim transisi juga dibentuk untuk mengawal proses substansi. Yang harus dijaga adalah menghindari perubahan tim transisi menjadi tim bagi jatah proyek dan jatah kursi. Bahkan seharusnya lebih progresif, tidak sekadar melibatkan birokrasi tetapi juga melibatkan tim sukses dari kubu yang tidak terpilih agar agenda yang relevan bisa diadopsi atau diintegrasikan dalam visi-misi, tujuan, dan sasaran kepemimpinan politik terpilih.

Kepentingan pendekatan pembangunan berkelanjutan mestinya mengabaikan gengsi politik sesaat. Usai kontestasi pemilihan pemimpin politik, semua komponen politik bersatu padu mengintegrasikan visi-misi dan tujuan pembangunan berkelanjutan. Mekanisme demikian penting dilakukan agar visi-misi yang didorong pada fase kepemimpinan tersebut merepresentasikan kesatuan perspektif, metode kerja, cara memantau, dan menilai capaian pembangunan yang didorong bersama dalam agenda lima tahunan. Tentu saja hal itu harus dimotori kepemimpinan politik yang menang dalam kontestasi politik Pilkada.

Kajian ini memperlihatkan bahwa kepemimpinan politik yang bersumber dari proses politik memiliki karakter yang dinamis-kontekstual. Pada sisi lain kepemimpinan birokrasi dan aparaturnya memiliki karakter berciri tetap-pasti dan hirarkis. Kepemimpinan politik tampil sebagai pemrakarsa konstruksi visi dan arah pembangunan yang diperkuat dengan kewenangan (otoritas) sebagai pembuat kebijakan. Situasi demikian melahirkan tantangan berlapis. Pertama, tantangan melakukan transformasi dan sinergi antara kepemimpinan politik dan birokrasi pada level atas, level menengah, dan aparatur pelaksana. Kedua, tantangan mengoneksikan kontribusi kepemimpinan terhadap konstruksi visi dan strategi pembangunan berkelanjutan. Penting dilakukan komunikasi dan advokasi berkelanjutan untuk menyinergikan kepemimpinan politik dan birokrasi dalam gerak horizontal timbal-balik pada tingkat atas. Pada sisi lain diperlukan mekanisme sosialisasi dan internalisasi gagasan dalam gerak vertikal timbal-balik antara pengambil kebijakan dengan aparatur pada level menengah dan aparatur pelaksana.

4. Kesimpulan

Kepemimpinan politik yang dinamis dan terbuka adalah keniscayaan dalam menggerakkan sumber daya pembangunan sebagai proses jangka panjang untuk mewujudkan visi-misi perubahan sosial ekonomi masyarakat. Visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan bersifat jangka panjang dan berkelanjutan mesti dikonstruksi dari realitas masalah ekonomi, ekologi, sosial, dan kultural yang kompleks. Kompleksitas masalah tersebut membutuhkan pemimpin untuk mendefinisikan masalah secara tepat dan menggerakkan pembangunan. Pemimpin yang memiliki kemampuan yang baik secara substantif-teknis dan manajerial bisa bersumber dari sistem birokrasi, proses politik, jalur profesional, dan proses informal. Basis sumber kepemimpinan tersebut memiliki garis batas kewenangan, tugas-fungsi, dinamika, dan subkultur berbeda. Perbedaan tersebut melahirkan perbedaan pilihan cara pandang, pendefinisian masalah, strategi pendekatan, dan metode kerja. Batas kewenangan dan fungsi-peran kepemimpinan yang mengalami dinamisasi dan terbuka bisa bersinergi untuk menggerakkan pembangunan. Sebaliknya batas kewenangan yang gagal mengalami dinamisasi memiliki peluang untuk menghabiskan energi dan berkutat dalam lingkar kewibawaan dan kewenangan formal yang kaku dan mengarah ke dalam dirinya.

Kajian ini memperlihatkan bahwa kepemimpinan politik yang bersumber dari proses politik memiliki karakter yang dinamis-kontekstual. Para pemimpin politik lahir dari proses politik dinamis-terbuka, disaring dari potensi kekuasaan yang ada dalam masyarakat, dan ditentukan melalui mekanisme pemilihan. Pada sisi lain kepemimpinan birokrasi dan aparaturnya memiliki

karakter berciri tetap-pasti dan berjenjang hirarkis. Pemimpin birokrasi dan aparaturnya menjadi sumber informasi substansi masalah pembangunan. Meski demikian, dalam proses konstruksi visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan yang diinisiasi pemimpin politik selalu masuk dalam mekanisme yang menempatkan para pemimpin birokrasi ada dalam situasi yang sulit. Posisi pemimpin birokrasi lebih berhati-hati guna menghindari kesan masuk dalam pusaran politik praktis yang berimplikasi pada keberlanjutan karirnya. Situasi demikian tentu tidak bersumber dari birokrat semata, melainkan akibat dari bagaimana hasrat pemimpin politik menarik kalangan birokrat masuk dalam kalkulasi kepentingan kontestasi politik. Kepemimpinan politik harusnya bebas dari kepentingan sempit, sebaliknya harus tampil sebagai pemrakarsa konstruksi visi-misi, tujuan, dan sasaran pembangunan karena dalam dirinya melekat kewenangan sebagai pembuat kebijakan.

Situasi demikian melahirkan tantangan berlapis. Pertama, tantangan melakukan transformasi dan sinergi antara kepemimpinan politik dan birokrasi pada level atas, level menengah, dan aparatur pelaksana. Para pemimpin politik harus mendinamisasi pola hubungan kerja antara legislatif-eksekutif agar terjadi sinergi dan efektif menggerakkan pembangunan. Kedua, tantangan mengkoneksikan kontribusi kepemimpinan terhadap konstruksi visi dan strategi pembangunan berkelanjutan. Dalam kerangka capaian pembangunan berkelanjutan maka para pemimpin politik-birokrasi semestinya tidak terjebak dalam kalkulasi normatif dan makro, tetapi juga harus menggerakkan pada tataran mikro. Paper ini merekomendasikan komunikasi dan advokasi berkelanjutan untuk menyinergikan kepemimpinan politik dan birokrasi dalam gerak horizontal timbal-balik pada tingkat atas (secara organik). Pada sisi lain diperlukan mekanisme sosialisasi dan internalisasi gagasan dalam gerak vertikal timbal-balik antara pengambil kebijakan dengan aparatur pada level menengah dan aparatur pelaksana (secara mekanik). (*)

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, 2003. Pembangunan Berkelanjutan dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam. Makalah Seminar. Jakarta: Departemen Kehakiman dan HAM RI.
- Anonim, 2018. Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD) Provinsi Nusa Tenggara Timur 2018-2023.
- Anonim, 2014. Peraturan Daerah Provinsi Nusa Tenggara Timur No. 1 Tahun 2014 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD) Provinsi Nusa Tenggara Timur 2013-2018.
- Anonim, 2008. Peraturan Daerah Provinsi Nusa Tenggara Timur No. 1 Tahun 2008 tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah (RPJPD) Provinsi Nusa Tenggara Timur 2005-2025.
- Anonim, 2015. Indikator Pembangunan Berkelanjutan 2015. Badan Pusat Statistik Indonesia.
- Anonim, 2013. Road Map Reformasi Birokrasi Provinsi Nusa Tenggara Timur 2013-20017. PGSP Policy Paper No. 10. PGSP Project.
- Anonim, 2009a. Visi dan Misi Gubernur Nusa Tenggara Timur. Jurnal Litbangda NTT/Flobamora. Volume V No. 01 Tahun 2009.
- _____, 2009b. Pendekatan Pembangunan Provinsi Nusa Tenggara Timur 2008-2013. Dokumen Presentasi Gubernur dan Wakil Gubernur NTT.
- _____, 2009c. Visi Pembangunan Daerah Nusa Tenggara Timur 2008-2013. Dokumen Presentasi Gubernur dan Wakil Gubernur NTT.
- _____, 2009d. Buku Saku: Informasi Tanaman Pangan Tahun 2005-2008. Dinas Pertanian dan Perkebunan Provinsi Nusa Tenggara Timur.
- _____, 2008. Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah Propinsi Nusa Tenggara Timur Tahun 2009-2013. Pemerintah Propinsi NTT 2008.
- Dewi, Utami, 2014. Karakteristik Kepemimpinan Politik Indonesia. Makalah. FIS, Universitas Negeri Yogyakarta.
- Djogo, A.P.Y., 1998. Metode, Proses, dan Kerangka Analisis Program Penelitian Inventarisasi, Evaluasi, dan Analisis Dampak Program Pembangunan Pedesaan di Nusa Tenggara

- Timur. Refleksi Metodologi dan Temuan Awal. Kerja sama Politeknik Pertanian Negeri Kupang dan The Ford Foundation.
- _____, 2007. Membangun Pertanian Nagekeo: Di Mana Pasarnya? Dalam Tule, Philipus dan Theofilus Woghe (Eds) "Rancang Bangun Nagekeo". Hal. 399-426. Penerbit Ledalero.
- Fairhead, James, 2001. International Dimensions of Conflict over Natural and Environmental Resources. Dalam Peluso, Nancy Lee & Michael Watts (Eds). Violent Environments. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fox, James J., 1977. Harvest of the Palm: Ecological Change in Eastern Indonesia. Harvard University Press.
- Geertz, Clifford, 1963. Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia. Berkeley: University of California Press.
- Gharu, Blasius, dkk, 2000. Inventarisasi, Evaluasi, dan Analisis Dampak Program Pembangunan Pedesaan di Nusa Tenggara Timur. Laporan. Kerjasama Politeknik Pertanian Negeri Kupang dan The Ford Foundation.
- Haryatmoko, 2003. Etika Politik dan Kekuasaan. Jakarta: Penerbit KOMPAS.
- Karim, Mulyawan, 2007. Banten dan Involusi Peradaban Kehidupan di Desa. KOMPAS: 17 September 2007.
- Kleden, Tony, 2009. "Mendukung Tiga Batu Tungku Piet Tallo". Dalam Lassa, Jonatan, Dion DB Putra, Tony Kleden (Eds) "50 Tahun Ziarah Pangan Nusa Tenggara Timur". Kupang: Timor Media Grafika.
- KOMPAS, 2009. Laporan Tim KOMPAS tentang Kemiskinan NTT (Fokus): 23 Desember 2006.
- Lipsky, Michael, 1980. Street Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services. New York: Russel Sage Foundation
- Maring, Prudensius, 2010. Bagaimana Kekuasaan Bekerja di Balik Konflik, Perlawanan, dan Kolaborasi? Sebuah Sudut Pandang Antropologi Tentang Perebutan Sumber Daya Ekologi. : Institut Antropologi Kekuasaan.
- _____, 2009. Kulturisasi dan Komersialisasi Pangan. Opini. Pos Kupang: 8 September 2009.
- _____, 2007a. Involusi Kekuasaan. Opini. Jakarta: KOMPAS: 5 Juli 2007.
- _____, 2007b. Membongkar Jerat Kemiskinan. Opini. KOMPAS: 27 Februari 2007.
- _____, 2009. Transformasi Pembangunan Pertanian Lahan Kering di NTT: Sebuah Sudut Pandang Antropologi. Orasi Ilmiah. Politani Kupang.
- _____, 2018. Membaca Hentakan Gubernur NTT. <https://www.arahkita.com/suarakita/read/5803/>
- Maring, Prudensius dan Keron A. Petrus, 2008. Pemetaan Stakeholders dan Inisiatif Kehutanan Multipihak di NTT. Jakarta: LP2EP
- Metzner, Joachim K., 1982. Agriculture and Population Pressure in Sikka, Isle of Flores: A contribution to the study of the stability of agricultural systems in the wet and dry tropics. Canberra: The Australian National University, Australia.
- Muallidin, Isnaini, 2013. Kepemimpinan Transformasional dalam Kajian Teoritik dan Empiris. Makalah. Program Doktor, FIA, Universitas Brawijaya.
- Mubyarto dkk, 1993. Etos Kerja dan Kohesi Sosial: Masyarakat Sumba, Rote, Sabu, dan Timor. P3PK-UGM. Yogyakarta: Aditya Media.
- Muhammad, Fadel, 2008. Reinventing Local Government. Pengalaman dari Lapangan. Jakarta: Penerbit Gramedia.
- Palupi, Sri, 2007. Politik Panggung dan Ilusi Involusi. Opini. KOMPAS: 28 Maret 2007.
- Parera, Maria D., 2009. Belajar dari Sejarah Pertambangan. Opini. Pos Kupang: 26 September 2009.
- Parera, Viator, 2009. Ziarah 50 Tahun Ketahanan Pangan NTT. Dalam Lassa, Jonatan, Dion DB Putra, Tony Kleden (Eds) "50 Tahun Ziarah Pangan Nusa Tenggara Timur". Kupang: Timor Media Grafika.
- Peluso, Nancy Lee & Michael Watts (Eds), 2001. Violent Environments. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Pos Kupang, 2009a. "Banyak Program, Gemala Terabaikan": 15 September 2009, hal. 1.
- _____, 2009b. "Gubernur Harus Fokus": 29 September 2009, hal. 14.

- _____, 2009c. "Gemala Tidak Didukung APBD": 11 September 2009, hal. 1.
- _____, 2009d. "Besipae Didukung Jadi Sentra Kawasan Terpadu": 8 Sept. 2009, hal. 22.
- Saifuddin, A. F., 2005. Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma. Jakarta: Prenada Media.
- _____, 2007. Kemiskinan di Indonesia: Realitas di Balik Angka. Karya Ilmiah dalam rangka Pengukuhan Sebagai Guru Besar Antropologi FISIP UI. 24 Januari 2007. Universitas Indonesia.
- _____, 2009. Refleksi Pemikiran Geertz: Involusi Pertanian, Involusi Kita. Sumber: Kompas Cyber Media. www.duniaesai.com/antro. Akses 12 Oktober 2009.
- Sayogyo (Penyunting), 1997. Kemiskinan dan Pembangunan di Propinsi Nusa Tenggara Timur. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- <https://voxntt.com/2016/09/19/dari-lalamentik-sampai-ke-frans-lebu-raya/798/>
- <https://www.gatra.com/detail/news/428915/economy/provinsi-ntt-memiliki-prosentase-penduduk-miskin-tertinggi->
- <https://kupang.tribunnews.com/2018/07/16/1142170/orang-ntt-masih-hidup-dalam-kemiskinan>
- <http://indonesiasatu.co/detail/ini-qagasan-brilian-victory-joss-membangun-ntt>

Artikel ini membahas masalah modernisasi ekonomi di Distrik Kais, Sorong Selatan, Papua Barat, beserta segala akibatnya, yakni bagaimana modernisasi ekonomi justru meletakkan masyarakat Papua menjadi masyarakat terbelakang dan tidak sejahtera. Padahal, sebelum proses pembangunan, masyarakatnya menganggap Papua adalah tanah surga. Semua yang dibutuhkan disediakan oleh alam. Sumber bahan makanan melimpah ruah. Sagu, makanan pokok mereka, tersedia di hutan-hutan kampung. Ikan tak pernah habis dipancing. Sayur tumbuh subur tanpa perlu ditanam. Kehidupan mereka dijamin oleh alam. Keadaan menjadi berubah seiring datangnya modernisasi ekonomi dengan segala definisi tentang kesejahteraan dan kemajuan teknologi. Masyarakat Papua dianggap terbelakang karena tidak mendapatkan pendidikan formal dan tidak memiliki uang tunai. Program pemerintah masuk dengan pemberian bantuan dalam bentuk uang tunai dan beras, pabrik didirikan untuk mendekatkan mereka pada sistem perekonomian modern, sekolah didirikan agar masyarakat terdidik. Namun masyarakat tak kunjung sejahtera. Sejak perusahaan hadir malah ditemukan bayi gizi buruk, berbagai penyakit kulit dan menurunnya kadar kesehatan pada masyarakat. Sekolah pun terbengkalai karena tidak ada guru. Pada akhirnya, kesejahteraan yang digadang-gadang oleh pemerintah hanya menjadi angan-angan yang tidak pernah terwujud. Modernisasi justru merusak merusak sistem masyarakat yang telah ada. Masyarakat kini memiliki keberjaraan dengan kearifan lokalnya. Gegar budaya membuat mereka meninggalkan cara bertahan hidup yang telah diajarkan nenek moyangnya, namun minimnya ketrampilan membuat mereka tidak mampu bersaing dalam sistem perekonomian modern. Data dalam artikel ini berasal dari kerja lapangan di distrik tersebut. Pengumpulan data dilakukan dengan metode wawancara mendalam, partisipasi observasi dan analisis dokumen.

1. Pendahuluan

Indonesia adalah negara kepulauan yang terdiri dari berbagai suku bangsa. Luas wilayah, keadaan alam dan banyaknya suku bangsa, sering dianggap sebagai alasan tidak meratanya pembangunan di Indonesia. Selama ini pembangunan di Indonesia dianggap hanya terpusat di wilayah Pulau Jawa, sehingga wilayah Indonesia Timur belum mendapatkan perhatian dalam hal pembangunan.

Pembangunan Papua Barat sebagai salah satu wilayah timur di Indonesia selama ini mengalami kesenjangan dengan daerah-daerah lain sehingga dianggap sebagai daerah terbelakang. Mengatasi permasalahan tersebut, pada tahun 2015-2019 pemerintah menganggap perlu adanya penyediaan infrastruktur dan percepatan pembangunan (Perpres Nomor 2 tahun 2015 tentang RPJMN 2015-2019) yang menyatakan bahwa pembangunan akan dimulai dari pinggiran untuk memperkuat daerah-daerah dan desa dalam kerangka negara kesatuan dan meningkatkan produktivitas rakyat dan daya saing di pasar internasional.

Di Papua, jawaban atas ketimpangan pembangunan pada wilayah yang terisolasi dan untuk memajukan “kampung lokal yang tertinggal” diwujudkan dalam bentuk kehadiran perusahaan-perusahaan agro, pemerintah menghadirkan perusahaan dan mengubah tanah-tanah penduduk menjadi perkebunan industrial melalui investasi skala besar. Hal ini diharapkan mampu mengubah kampung yang tertinggal menjadi kota kecil berjalan aspal, berpenerangan sepanjang waktu dan kendaraan besar-kecil bisa keluar-masuk kampung bebas hambatan (Savitri, 2013). Tanpa memperhatikan manusia dan lingkungan alam sekitarnya yang merupakan entitas yang tidak dapat dipisahkan. Padahal masyarakat memerlukan waktu yang

lama untuk melakukan harmonisasi dengan perubahan alam sekitarnya. Perlu waktu yang sangat lama untuk memberikan ketrampilan kepada masyarakat untuk bertahan hidup dan meninggalkan adat istiadat dan kearifan yang telah lama dilakukan oleh nenek moyangnya dalam mengelola alam untuk menunjang kehidupan. Apalagi jika adat istiadat tersebut telah melekat dalam sistem kepercayaan.

Pembangunan yang tidak memperhatikan kearifan lokal, membuat masyarakat mengalami *shock culture*. Meskipun masyarakat sudah berupaya untuk menerima perubahan tersebut, tidak mudah bagi mereka untuk mempelajari ketrampilan baru dan menyesuaikan diri dengan sistem kehidupan modern. Lingkungan dalam perspektif behaviorisme mempunyai andil yang sangat besar dalam mempengaruhi proses berpikir masyarakat dalam proses ini, sedangkan manusia menyesuaikan diri dengan keadaan lingkungannya melalui usaha untuk bertahan hidup. Kehadiran pembangunan dipastikan selalu membuat pergeseran, adanya perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat, baik itu akibat pengaruh dari masyarakat itu sendiri maupun akibat faktor-faktor eksternal yang diperoleh melalui persentuhan dengan perkembangan yang sedang berlangsung.

Dalam konteks pembangunan untuk masyarakat Papua, pemerintah dan praktisi lingkungan seolah-olah melupakan masyarakat adat sebagai bagian yang tidak terpisah dari lingkungannya. Akibat dari keadaan tersebut, masyarakat adat yang terbiasa memperoleh kesejahteraaan dengan melakukan harmonisasi dengan alam harus dihadapkan dengan sekian banyak tantangan dan beban kehidupan modern tanpa bekal pendidikan dan ketrampilan yang memadai. Kasus tersebut menimpa masyarakat Distrik Kais yang akhirnya membawa mereka pada kondisi penurunan kesehatan dan kesejahteraan.

Masalah kesejahteraan bagi masyarakat Papua mulai di rasakan sejak konsesi hadir di tanah Papua. Pada masa pemerintahan Soeharto, 22 Oktober 1992, melalui SK 464/Kpts-II/92, Pemerintah Indonesia mengeluarkan konsesi hak pengusahaan hutan atas dusun-dusun sagu Orang Kaiso, Iwaro dan Awee seluas 212.000 hektar kepada PT Wana Galang Utama.¹ Ekstraksi kayu merbau atau kayu besi oleh PT Wana Galang Utama berlangsung selama lebih dari dua puluh tahun dan berakhir pada 21 Mei 2012. Pada tahun 2010 Pemerintah Kabupaten Sorong Selatan mengeluarkan ijin lokasi kepada perkebunan kelapa sawit milik PT Austindo Nusantara Jaya Tbk yang memiliki tiga anak perusahaan yakni PT Permata Putera Mandiri, PT Putera Manunggal Perkasa dan PT Pusaka Agro Makmur dengan keseluruhan luas perkebunan mencapai 82.468 hektar. Dan terakhir adalah hadirnya perusahaan berplat merah di Distrik Kais.

Kehadiran perusahaan rupanya memberikan keberjaranan masyarakat pada sumber daya hutan, tempat mereka mencari makan. Lebih dari itu, persentuhan terhadap nilai dan norma masyarakat luar ternyata justru memberikan stigma keterbelakangan bagi mereka. Anggota masyarakat yang terbiasa puas dengan tercukupinya kebutuhan hidup dengan mengambil hasil hutan dan menjaga keselarasan dengan alam ini mau tidak mau harus bersentuhan dengan pola hidup masyarakat modern dan segala macam kompleksitas kebutuhannya. Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Papua telah mengenal berbagai macam kebutuhan sandang, pangan, dan teknologi masyarakat modern, sehingga standar kehidupan mereka saat ini dinilai dan di ukur menggunakan standar kehidupan masyarakat modern. Peningkatan kebutuhan yang tidak diiringi dengan kemampuan ekonomi untuk mencukupinya tersebut mau tidak mau menurunkan indeks kesejahteraan individu dalam masyarakat adat Papua. Bahkan, saat ini satu persatu dari mereka mulai menjual dusun sagu sebagai alat produksi yang mereka miliki dan menukarannya dengan kepemilikan benda-benda konsumtif seperti Longboat, HP dan lain sebagainya.

¹ Lihat daftar di <http://papuaweb.org/dlib/tema/hutan/> atau di http://www.dephut.go.id/INFORMASI/PH/kemb_hph.htm diakses pada 8 Maret 2018

2. Metode penelitian

Penelitian ini mengambil studi kasus pada masyarakat Kaiso, Distrik Kais, Kabupaten Sorong Selatan, Provinsi Papua Barat. Penentuan lokasi dilatarbelakangi oleh data yang menyatakan bahwa Distrik Kais merupakan wilayah penghasil sagu terbesar di Kabupaten Sorong Selatan dan perusahaan sagu pemerintah telah didirikan di wilayah ini. Permasalahan berkembang menjadi menarik karena perusahaan sagu milik pemerintah ini hadir saat pihak pemerintah daerah tahu bahwa pabrik sagu milik swasta yang telah hadir di awal, dianggap kurang berhasil. Lokasi penelitian tidak hanya di Distrik Kais, tetapi juga di ibu kota Kabupaten Sorong Selatan karena lokasi dinas-dinas terkait ada disana dan Akademi Komunitas Negeri Sorong Selatan yang fokus pada pendidikan program studi budidaya tanaman sagu, agrobisnis dan agroindustri terkait sagu juga ada di kota tersebut.

Penelitian ini dilaksanakan di lapangan selama satu tahun, dimulai bulan September 2017 hingga bulan Agustus 2018. Penelitian ini menggunakan pendekatan *Participatory Action Research* (PAR) yang merupakan penggabungan antara riset dan aksi. Maka studi ini akan menggali data dengan metode yaitu: (1) studi litelatur; (2) pengumpulan data dasar (*baseline data*) berupa data sekunder berasal dari arsip yang berada di kantor/instansi yang berhubungan dengan sagu; (3) *focus group discussion*; dan (4) observasi partisipasi untuk mendapatkan data primer dengan terlibat langsung dalam kehidupan sehari-hari dengan masyarakat, wawancara mendalam dengan informan, dan mendatangi kantor-kantor pemerintahan serta pabrik sagu yang ada di lokasi penelitian. Hasil dari penelitian kemudian dianalisis dan dilakukan validasi data dengan menggunakan teknik triangulasi data, yaitu di mana penelitian kualitatif yang menggunakan data kualitatif dilengkapi dengan data kuantitatif sebagai pendukung dan alat untuk memvalidasi temuan penelitian dan hasil analisis, lalu ditarik kesimpulan. Penarikan kesimpulan tersebut sesuai dengan pendapat Spradley (1977:117) bahwa analisis merujuk pada pengujian sistematis terhadap sesuatu bagian serta hubungan bagian-bagian itu dengan keseluruhan.

3. Pembahasan

Masyarakat pedalaman menurut Li (2002:1) dicirikan sebagai suatu ranah pingiran, yang secara sosial, ekonomi, dan fisik jauh tersisih dari jalur utama. Di samping itu bersifat "tradisional", belum berkembang, dan tertinggal dengan menafikan kondisi-kondisi daerah pedalaman. Konsep keterpinggiran ini kemudian dianggap sebagai sebuah konstruksi sosial dalam menyikapi manusia-manusia yang hidup di pedalaman. Di Indonesia menurut Li (2002:4), daerah pedalaman dikaitkan secara negatif dengan keterbelakangan, kemiskinan, kebodohan, kecacuan, dan pembangkangan dan sikap keras kepala untuk hidup sebagai warga yang "normal".

Pemerintah menganggap hal tersebut terjadi karena belum adanya pemerataan pembangunan untuk seluruh masyarakat Indonesia, khususnya di wilayah timur Indonesia sehingga perlu adanya pembangunan di wilayah ini (Perpres Nomor 2 tahun 2015 tentang RPJMN 2015-2019). Salah satu pelaksanaan kebijakan pembangunan itu dilaksanakan di Kabupaten Sorong Selatan. Kabupaten Sorong Selatan sebagai salah satu dari kabupaten pemekaran yang dibentuk berdasarkan Undang-undang nomor 26, tahun 2003 tentang pemekaran 14 kabupaten di Provinsi Papua Barat dengan ibukota Teminabuan. Berdirinya Kabupaten Sorong Selatan diharapkan mampu untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakatnya seperti halnya masyarakat di kabupaten lain.

Kabupaten Sorong Selatan merupakan wilayah semi maritim. Banyak wilayahnya yang berupa daerah pesisir pantai, rawa-rawa dan hutan gambut. Untuk mencapai lokasi di daerah Sorong Selatan diperlukan alat transportasi air seperti perahu kecil (*long boat*). Secara geografis, Kabupaten Sorong Selatan berada pada ketinggian 0-1.362 mdpl dengan luas wilayah 9.408,63 km². Wilayah Sorong selatan termasuk ke dalam tipe iklim hujan tropis, tanpa

bulan kering. Suhu rata-rata udara adalah 27,6°C dan kelembaban udara rata-rata 83 persen. Jumlah penduduk 41.291 jiwa pada tahun 2012. Penduduk asli di wilayah ini adalah Suku Tehit dan Imekko yang kemudian terbagi lagi menjadi beberapa anak suku di dalamnya.

3.1. Alam dan Kesejahteraan Masyarakat Papua

Masyarakat Papua adalah pemeluk agama yang teguh. Dalam ajaran Kristen yang mereka yakini, kehidupan bagi mereka yang penting adalah cukup. Apabila mereka mendapatkan sesuatu yang berlebih untuk hari itu, maka mereka harus membagikan dengan saudara dan tetangga mereka. Mereka hanya mencari makan untuk bertahan hidup. Alam tetap memberi mereka kecukupan makanan selama mereka tidak serakah. Tanah Papua adalah ‘mama’ bagi kehidupan mereka.

Tanah Sorong adalah berkah bagi masyarakatnya. Di sana terdapat banyak hasil alam yang dapat menjadi sumber penghidupan tanpa perlu mengandalkan suplai makanan dari luar. Sagu yang terkenal sebagai makanan pokok bagi masyarakat Papua ternyata merupakan sumber karbohidrat dan protein sekaligus. Selain memakan sagu yang telah dijadikan papeda sebagai sumber karbohidrat, kita juga bisa memakan lauk dalam bentuk ulat sagu yang hidup di dalam batang pohon sagu. Selain dari ulat sagu, kebutuhan protein masyarakat dapat dipenuhi oleh hasil laut mereka yang melimpah ruah.

Hasil sungai dan hasil laut di Sorong Selatan sangat banyak. Setiap hari masyarakat bisa mendayung perahunya untuk berburu kerang, yang biasa disebut masyarakat dengan kata *molo Bia* (mengambil kerang di dasar sungai). Mereka menyelam kedasar laut atau ke dasar sungai di pagi hari untuk mendapatkan kerang. Di sore hari mereka akan memancing di dermaga desa untuk mendapatkan udang ataupun ikan. Guna memasak hasil buruan, masyarakat membuat minyak goreng dari kelapa yang dimasak. Garam juga dapat didapatkan dari tanah Papua. Untuk makanan sehari-hari saja, masyarakat Papua bisa memakan papeda dengan ikan kuah kuning. Papeda dari sagu yang disediakan alam, ikan dari sungai yang digoreng dengan minyak kelapa dibumbui dengan garam dan lemon cina Papua yang dipastikan tumbuh di samping rumah warga Papua. Kalaupun warga tidak ingin bersusah memasak ikan kuah kuning, ikan ataupun udang tinggal dibakar saja. Bisa dinikmati dengan petatas/ubi.

Sagu bagi masyarakat Sorong Selatan adalah komoditi penting dalam tatanan kehidupan sehari-hari. Bagi masyarakat pantai seperti masyarakat Distrik Kais, sagu adalah makanan utama. Di samping itu berguna sebagai alat tukar saat pernikahan kapada anak calon pengantin perempuan. Sagu juga berfungsi sebagai obat, misalnya agar paru-paru bersih maka makanlah papeda yang sudah dibiarkan semalam (Dwianto, 2014). Selain sebagai makanan pokok, bagian-bagian lain pohon sagu juga dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan lain seperti tempat tinggal dan perhiasan. Berikut adalah beberapa contoh dari kegunaan sagu bagi masyarakat Papua.

- a. Daun dari tanaman sagu dapat digunakan untuk atap rumah, membuat tumang sagu, kerajinan tangan (*tas/noken*) dan pakaian (rok).
- b. Akar dari tanaman sagu merukan penata sumber air didalam tanah sehingga terhindar dari kekeringan. Akar juga berguna untuk menahan banyaknya air hujan yang jatuh ke tanah dan menyebabkan kekeringan.
- c. Pelepah dari tanaman sagu dapat digunakan untuk dinding rumah.
- d. Kulit dari batang tanaman sagu dapat digunakan untuk dinding rumah maupun pijakan agar kaki tidak terjerambab ke rawa.
- e. Ela dari tokokan sagu yang telah diremas dapat digunakan sebagai pupuk ataupun makanan ternak.
- f. Ulat sagu yang muncul pada batang sagu yang telah ditinggalkan di hutan, selain dapat dikonsumsi sendiri, dapat juga digunakan sebagai bahan untuk memancing udang. Udang yang telah terpancing dapat digunakan juga untuk memancing ikan.

Hanya dengan menokok satu batang pohon sagu saja seorang kepala keluarga dapat memenuhi kebutuhan karbohidrat dalam waktu satu bulan bagi seluruh istri dan anak-anaknya. Pohon-pohon tersebut tumbuh subur di hutan-hutan tanpa harus ditanam atau dirawat. Papua diberkahi dengan tanahnya yang subur. Tongkat kayupun dapat menjadi tanaman. Curah hujan yang hampir setiap hari menyapa, membuat Masyarakat Papua tidak perlu menyirami tetumbuhan apapun sudah bisa tumbuh subur. Sumber makanan lain seperti Pohon pisang, Petatas dan umbi-umbian ada semua di sana, tanpa perlu ditanam.

Masyarakat Papua sangat menjaga harmonisasi dengan alam dalam pemanfaatan sagu ini. Mereka menjunjung tinggi kearifan lokal yang telah diwariskan oleh nenek moyang mereka selama bertahun-tahun dalam pengelolaan sagu:

- a. Sagu baru akan dipanen jika usianya mencukupi. Hal ini ditandai dengan daun yang mulai sedikit dan sudah keluar buahnya.
- b. Ketika ditokok, anak-anak sagu selalu dijaga. Anakan yang dijaga secara alami akan berkembang menjadi pohon sagu.
- c. Sagu yang dipanen (sekali tokok) hasilnya dapat dikonsumsi dalam waktu 1 bulan.
- d. Sagu selalu diproses di air yang mengalir agar limbahnya tidak menyebabkan genangan dan bau. Ampas sagu (ela) dijemur dan setelah kering dimanfaatkan sebagai pakan ternak atau kompos.

Sagu yang diproses secara manual rasanya lebih enak. Serat yang dihasilkan dari proses manual lebih panjang/tidak terputus, sehingga kandungan patinya lebih banyak.

Selama ini pemanfaatan pohon sagu di Distrik Kais hanya digunakan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Masyarakat mendapatkan pati sagu menggunakan peralatan tradisional. Harga jual pati sagu basah per karung besar Rp 200.000 dan yang karung kecil Rp 150.000. Secara eceran harga 1 kg pati sagu basah setara dengan Rp 10.000. Selain menjual sagu biasanya masyarakat juga menjual dendeng babi. Harga dendeng babi berkisar antara Rp 20.000,00 - Rp 50.000,00. Biasanya dari 1 ekor babi bisa dipotong 50 hingga 70 penggal daging babi. Daging babi ini dipotong-potong lalu diasap. Setelah dirasa agak kering, daging babi dijual bersamaan dengan sagu di Pasar Teminabuan ataupun di Sesna.

Warga baru akan membawa sagu ke Teminabuan bila sagu berjumlah banyak, minimal dua puluh karung. Hal tersebut dilakukan karena mereka harus memperhitungkan biaya transport dari kais ke Teminabuan. Biasanya hasil menjual sagu bisa mencapai 3 jutaan. Dari 21 karung sagu ini, setiap karung dihargai Rp 150.000 maka hasil akhirnya adalah Rp 3.150.000. Sedangkan lauk pendamping sagu, yaitu dendeng babi, biasanya mendapatkan uang diatas Rp 1.400.000 untuk 70 penggal dendeng babi. Uang ini biasanya digunakan untuk membayar biaya sekolah anak-anaknya yang berada di kota.



Foto 1. Sate Ulat Sagu penuh protein (*apatar*)

Masyarakat Kais hampir mengantungkan seluruh hidupnya pada hasil hutan dan pengolahan sagu. Mereka memanfaatkan hasil pohon sagu seperti sagu, ulat sagu (*apatar*), atap rumah (*bengkawang*) untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan dijual untuk mendapatkan biaya sekolah, dan iuran gereja. Sementara itu hasil dusun (kangkung, daun ubi, daun pepaya, jamur), juga hasil perikanan (udang, ikan, kerang), selalu berlimpah mencukupi kebutuhan sayur dan lauk-pauk mereka.

3.2. Modernisasi yang Memiskinkan Masyarakat Kais

Kais merupakan salah satu distrik yang terdapat di Kabupaten Sorong Selatan, Provinsi Papua Barat. Secara administratif Distrik Kais terdiri dari lima desa, di antaranya Desa Tapuri, Desa Benawa, Desa Sumano, Desa Kais, dan Desa Yahadian dengan total luas wilayah mencapai 454,897 km². Distrik Kais bagian utara berbatasan dengan Distrik Aitinyo Kabupaten Maybrat, bagian selatan berbatasan dengan Distrik Matemani, bagian barat berbatasan dengan Distrik Konda, dan bagian timur berbatasan dengan Distrik Kokoda Utara. Wilayah Distrik Kais terletak di sepanjang Daerah Aliran Sungai (DAS) dan sebagian wilayahnya merupakan hutan sagu alami yang tumbuh di atas lahan gambut. Masyarakat Distrik Kais dikenal dengan suku Kaiso merupakan masyarakat yang masih bergantung pada sistem perekonomian subsisten di mana pemenuhan kebutuhan hidupnya dengan memanfaatkan hasil alam. Tanah Bosiro, tempat masyarakat Kaiso tinggal, diberkahi dengan hutan-hutan sagu yang luas dan sangat subur.

Hutan Sagu di Distrik Kais merupakan hutan terluas di seluruh distrik yang ada di Kabupaten Sorong Selatan. Luasnya mencapai 63.782 ha dari keseluruhan 311.591 ha hutan di seluruh kabupaten, atau sekitar 20.47% dari luasan hutan sagu yang membentang di delapan distrik. Kadar sagu yang dihasilkan setiap batang pohon sagu di daerah ini lumayan tinggi, rata-rata setiap batangnya menghasilkan 200-400 kg sagu basah. Di lokasi satu juta hektar tanaman sagu akan menghasilkan 30 juta ton. Sedangkan di Indonesia kebutuhan karbohidrat penduduknya sekitar 30,2 juta ton. Seandainya sagu dijadikan sebagai makanan pokok, dapat memenuhi karbohidrat seluruh masyarakat Indonesia (Bintoro, dalam Dwianto 2014). Melihat potensi tersebut, maka pembangunan pabrik sagu dianggap sebagai jawaban yang paling tepat untuk mengembangkan potensi lokal yang tersedia di wilayah tersebut. Selain itu hasil olahan diharapkan dapat memenuhi memberikan sumbangan ketersediaan alternatif sumber karbohidrat bagi masyarakat Indonesia dan terbukanya peluang ekspor ke negara tetangga.

Industrialisasi bagi pemerintah saat itu merupakan satu-satunya cara untuk menyejahterakan masyarakat. Pengembangan industri sagu di wilayah tersebut diharapkan dapat membantu masyarakat di sekitarnya untuk mengejar segala macam ketertinggalan dari

wilayah lain. Setelah pabrik dibangun, masuklah fasilitas-fasilitas modern lain di kampung-kampung. Pembangkit listrik tenaga surya mulai hadir di rumah-rumah. Sejak saat itu rumah kampung pun mulai terang benderang. Namun demikian kekuatan dari tenaga surya ini tidak bisa digunakan untuk kipas angin ataupun laptop. Hanya untuk lampu, TV dan charger HP saja. Hanya ada beberapa warga yang memiliki televisi. Salah satunya adalah kepala kampung. TV di rumah kepala kampung akan menyala dari sore sampai tengah malam karena memang daya baru terisi saat sore hari dan akan mati saat tengah malam. Anak-anak di kampung tidak ada yang belajar. Semua berkumpul untuk menonton televisi. Televisi dianggap barang mewah di Kampung Kais.

Pembangunan bak air bersih dibuat pada tahun 2017. Air yang diambil adalah air dari sungai yang kemudian ditampung di tandon air. Air ini kemudian disaring secara manual dengan kerikil, pasir dan sabut kelapa. Air yang sudah melalui tahap penyaringan ini disalurkan ke rumah warga dengan menggunakan pralon. Air baru akan menyala sekitar pukul 9 pagi, karena menaikkan air ke dalam tandon menggunakan tenaga sinar matahari. Air bersih ini menjadi tidak begitu berguna karena jam 8 warga sudah pergi ke dusun sagu, sedangkan air baru menyala. Masyarakat memilih langsung mengambil air dari sungai dibanding menunggu air mengalir ke rumah setelah mereka pergi.

Pembangunan sarana komunikasi dilakukan untuk mendukung operasional pabrik dan para pekerjanya. Pada tahun 2018 dibangunlah tower provider di Distrik Kais. Namun hal ini menjadi aneh karena hanya pendatang saja yang memiliki *handphone* (HP). Beberapa perangkat desa juga juga memiliki HP. Namun masyarakat kesulitan untuk mengisi pulsa. Terlebih harga pulsa di sana lumayan mahal harganya. Untuk pulsa 10 ribu bisa dijual dengan harga 15 ribu. Biaya komunikasi menjadi lebih mahal karena warga enggan mengirimkan pesan teks (SMS). Mereka lebih suka bertelepon, sehingga pulsa 15 ribu itu akan langsung habis digunakan dalam satu kali telpon. Dalam konteks ini kehadiran tower salah satu provider tidak lebih menjadi sebuah jalan bagi remaja di kampung ini untuk lebih boros.

Jalan menuju kampung Kais dibangun. Jalanan tidak hanya diaspal, namun juga dibuatkan jembatan yang bisa dilewati dengan alat transportasi mobil bahkan truk. Namun adanya jalan besar di Kampung Kais menjadi aneh. Selama ini masyarakat menggunakan perahu untuk mobilitas. Kehadiran jalan darat membuat mereka harus membeli alat transportasi baru. Pengeluaran mereka membengkak dan mereka harus merelakan sumber daya milik mereka dijual untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut. Keadaan tersebut menjadi bertambah buruk oleh pergeseran kebutuhan pokok, gaya hidup dan masuknya sistem ekonomi uang di Kais. Pergeseran kebutuhan pokok membuat Masyarakat Kais memiliki ketergantungan dengan masyarakat lain, sedangkan gaya hidup dan sistem ekonomi uang menyudutkan masyarakat kais menghadapkan mereka yang notabene tidak memiliki bekal pendidikan dan ketrampilan yang cukup pada proses seleksi masyarakat industrial yang kejam.

Industrialisasi, proses yang digadang-gadang pemerintah sebagai upaya menyejahterakan masyarakat ini malah mengubah masyarakat sebagai pemilik sumber daya alam menjadi masyarakat pekerja. Pengalihan mata pekerjaan masyarakat dari berburu menjadi pekerja pabrik, terlebih masyarakat desa hutan (dalam konteks ini adalah masyarakat distrik Kais) memiliki keberjaraikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan cara bekerja merupakan sesuatu yang tidak bisa dilakukan secara instan. Belum lagi berdasarkan logika tersebut perkembangan pengelolaan hutan di Indonesia menunjukkan pertentangan dua diskursus yakni pengelolaan oleh negara yang modernis dan sentralistik, didukung oleh diskursus upaya agar masyarakat lebih sejahtera; pada sisi lain ada diskursus tentang hak-hak masyarakat tradisional (*indigenous*) untuk memanfaatkan hutan (Wrangham dalam Colfer, 2003; 27-28). Kondisi ini membuat tidak berjalannya roda ekonomi seperti yang dibayangkan.

Perbaikan yang dilakukan oleh pemerintah nyatanya berubah menjadi eksplorasi yang ditimbulkan oleh praktik pengelolaan sagu melalui pabrik/industri padat modal yang berujung

pada perusakan sagu. Merusak pola penebangan yang secara turun-temurun telah dilakukan oleh masyarakat setempat. Di Kais, pada awalnya tanah dimiliki oleh warga, begitupun dengan pola penguasaan lahan sagu oleh marga atau keluarga, sehingga laju penebangan menggunakan pola tebang pilih. Dengan demikian regenerasi pokok-pokok sagu yang belum selayaknya ditebang dapat berjalan sesuai dengan siklus dari alam. Sementara perusahaan melalui pemberian konsesi selama 25 tahun, menerapkan pola penebangan tebang-habis, ditebang dari pinggir sungai, yang penting mendapatkan tual secepat mungkin. Penanam oleh perusahaan baru dilakukan setelah dusun sagu habis. Padahal penanaman sagu hingga panen membutuhkan waktu yang lama, sekitar 10 tahunan. Sebuah pola regenerasi yang bahkan dikhawatirkan sebagai isapan jempol belaka.

Penanaman lahan sagu tidak dilakukan oleh perusahaan dengan alasan mereka belum mencapai margin produksi sehingga belum mendapatkan keuntungan. Pabrik tidak beroperasi dengan semestinya dikarenakan mesin pencacah tidak beroperasi maksimal. Hingga saat ini pabrik baru mampu mencacah 360 tual sagu 6600 tual kapasitas seharusnya. Sementara itu, mengingat lokasi perusahaan yang berada di wilayah pedalaman pembengkakkan biaya operasional merupakan hal yang tidak dapat terhindarkan. Perusahaan harus mengalokasikan biaya perjalanan sebagian pegawai dan menyediakan bahan bakar minyak untuk operasional mesin dan fasilitas pendukungnya. Penjualan sagu produksi pabrik pun terhambat oleh panjangnya jalur distribusi. Inilah yang menyebabkan sebagian mesin pabrik mangkrak dan pekerja lokal kehilangan pekerjaannya.

Menanggapi hal tersebut, perusahaan berplat merah tersebut berkila. Mereka belum benar-benar berproduksi karena saat ini mereka sedang mengalami kerugian karena mesin pencacah sagu yang dioperasikan oleh PT Asindo dari Lampung ini tidak sesuai dengan kapasitas yang dijanjikan. Pada mulanya, PT Barata sebagai kontraktor mesin-mesin pabrik menjanjikan kemampuan mencacah 6600 tual sagu per hari namun hanya mampu mencacah 380 tual. Padahal Perum Perhutani telah mengeluarkan modal operasional yang besar bagi kelangsungan usaha tepung sagu, antara lain biaya pegawai, bahan bakar minyak sebanyak satu ton per hari. Namun tepung sagu dengan harga 5300 per kilogram ini belum mampu terjual dan terpasok dengan baik. Kondisi ini membuat pabrik sagu tidak beroperasi seperti sedia kala. Banyak pegawainya yang kemudian tidak dapat bekerja dan kembali ke pekerjaan awal, tokok sagu.

3.3. Modernisasi, Kemiskinan dan Balita Stunting

Industrialisasi di wilayah Kais memiliki dampak yang luar biasa bagi kehidupan masyarakat. Persentuhan mereka dengan dunia luar membawa perubahan yang amat mencolok dalam mata pencarian dan cara hidup masyarakat setempat. Kebutuhan akan uang tunai untuk mencukupi pernak-pernik kehidupan modern mendorong para lelaki mereka untuk bekerja di perusahaan, karena perusahaan hanya menerima laki-laki saja untuk bekerja. Perginya para suami ke pabrik atau ke perkebunan berakibat pada kurangnya tenaga kerja untuk mengarap kebun, berburu ataupun mengail di sungai. Sebagai akibatnya keluarga tersebut menjadi sangat bergantung pada upah yang diberikan oleh perusahaan untuk mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari, sementara itu minimnya latar belakang pendidikan membuat para laki-laki Kais hanya dapat bekerja sebagai buruh rendahan dengan gaji yang tidak seberapa.

Minimnya upah yang diterima oleh warga Kais membuat beras Bulog yang dijual dengan harga Rp 10.000,00/kg terasa mahal. Beras hanyalah makanan sampingan bagi masyarakat Kais saat mereka memiliki uang tunai atau saat anak mereka “menangis nasi”. Sebagai barang mewah yang tidak dapat dinikmati oleh orang banyak, saat seorang makan nasi maka anak-anak kecil di Kais akan menangis saat meminta nasi itu kepada orangtuanya. Perbandingan konsumsi sagu dan nasi pada masyarakat Kais sekitar 1:5. Mereka hanya mengkonsumsi 5 kg beras dalam sebulan, sedangkan konsumsi tepung sagu basah mencapai

25 kg per bulan. Pada keluarga lain bahkan ada yang hanya mengkonsumsi beras sebanyak 1,5 kg per bulan sedangkan kebutuhan karbohidrat lainnya mereka ganti dengan sagu. Pada masyarakat Kais, beras biasanya dikonsumsi ketika laki-laki dewasa dalam keluarga itu pergi bekerja yang menghasilkan uang dan tidak dapat menghasilkan lauk sebagai sumber protein sekaligus teman memakan papeda.

Kondisi ini diperparah dengan kehendak negara untuk memperbaiki (Li, 2012) melalui hadirnya perusahaan sawit di lokasi tersebut. Konflik-konflik terkait tanah tidak bisa dihindari. Memang kebun sawit tidak berada di kampung Kais, namun kehadirannya tetap berpengaruh pada masyarakat. Pada musim penghujan, hulu Sungai Kais yang berada di Kampung Benawa membawa endapan pupuk kimia dan erosi tanah dari perkebunan sawit mengakibatkan banjir berwarna coklat memutih. Luapan sungai tersebut merusak kesuburan kebun-kebun orang Kais yang selama ini menjadi tumpuan untuk memenuhi kehidupan mereka. Belum lagi masyarakat Kais ingin memiliki banyak uang tunai seperti masyarakat di kampung lain yang tanahnya dibeli oleh perusahaan.

Semakin intensifnya penggunaan uang tunai karena kebutuhan terhadap konsumsi pangan instan, seperti gula, kopi, mie instan dan biskuit-biskuit, membuat orang Kaiso banyak bekerja sebagai buruh harian. Uang tunai bisa didapat dari sumber seperti perusahaan pengolahan tepung sagu yang cukup dekat dari Kampung Kais, buruh bangunan borongan di perkebunan kelapa sawit dan buruh harian proyek infrastruktur dari dana kampung. Akibatnya, para laki-laki ini kehilangan waktu untuk mencari lauk-pauk bagi keluarga mereka. Karena selama ini para laki-laki yang bertugas berburu ke hutan atau mengail di sungai untuk memenuhi kebutuhan protein mereka. Akibat paling mencolok dari kasus kekurangan protein ini adalah munculnya banyak kasus balita stunting seperti tertera pada tabel dibawah ini.

No	Nama Orangtua	Nama Anak	Usia	BGM/PK
1	Abe A Hermin A	Agustina S	44 bln	BGM
2	Simson S Hobertina K	Alfaris K Alfar S	35 bln 22 bln	PK BGM
3	Tonis A Ariance A	Alfon A	22 bln	PK
4	Soleman A Federika A	Apriati A A	34 bln	BGM
5	Sakius B Sarah S	Efradus B	41 bln	PK
6	Anton T Monika G	Bidron G	47 bln	PK
7	Henok S Since G	Habel S	22 bln	PK
8	Nicolas B Mikece A	Ina Evi B	52 bln	PK
9	Lukas T Hobertina T	Markus T	16 bln	PK
10	Teo H Meri S	Marcel S Wulandari S	24 bln 49 bln	PK Stunting
11	Yulianus B Henderina S	Marten B	19 bln	BGM
12	Eliaser A Yuliance A	Matius A	37 bln	PK
13	Maikel T Angganeta A	Norce T Rudi T	52 bln 26 bln	BGM BGM
14	Yusup B Yosina S	Paskalina B S	46 bln	BGM
15	Lambertus S	Salomina S	27 bln	PK

	Mariana K			
16	Nicholas S Asnat N	Selfinata S	59 bln	PK
17	Daniel A Yulianti A	Tidora A	55 bln	BGM
18	Salmon M Alpince S	Yayamina M	57 bln	PK
19	Yustus A Alfonso S	Yesayat A	37 bln	PK
20	Welhemus R Laurince R	Yoel R	50 bln	PK
21	Yosafat T Selina K	Yuliana T	49 bln	PK

Tabel 1. Daftar Anak BGM dan PK di Kampung Kais per Maret 2018

Dari tabel di atas dapat kita cermati bahwa mayoritas anak-anak di Distrik Kais mengalami kondisi keterlambatan pertumbuhan. Penyebab yang mendominasi atas kasus tersebut rata-rata ditimbulkan oleh kurangnya asupan karena pergeseran pola konsumsi masyarakat. Mereka tidak lagi dapat mengakses sediaan protein yang biasanya diperoleh dengan berburu atau mengail karena para orang tuanya bekerja di perusahaan. Sedangkan pendapatan yang diperoleh dari perusahaan dibelikan makanan-makanan instant yang tidak sehat, sehingga asupan gizi masyarakat menurun.



Foto 2. Salah seorang balita Kais dengan gizi buruk

4. Kesimpulan

Sagu merupakan komoditas yang menjadi bahan pokok bagi masyarakat Kais. Masyarakat lokal telah memiliki budaya dalam memperlakukan sagu dari hulu hingga hilir. Budaya lokal ini bertujuan untuk menjaga kelestarian produksi sagu sekaligus menjaga kelestarian lingkungan. Masyarakat beserta budaya lokal yang ada sedang menghadapi tantangan berupa metode baru dalam penanaman, pengolahan, dan pemasaran sagu serta hadirnya komoditas baru (sawit). Berbagai kondisi yang saat ini hadir di tengah masyarakat sangat mempengaruhi sistem nilai dan pola kehidupan masyarakat.

Oleh karenanya dibutuhkan sebuah sistem pengelolaan dengan menempatkan masyarakat sebagai pelaku utama dalam pengelolaan sagu. Model ini dibutuhkan agar masyarakat lokal memiliki kemampuan dan pengakuan dalam perencanaan dan pengambilan keputusan terkait kebijakan yang ada di wilayah mereka sehingga dampak perubahan sosiokultural dalam proses industrialisasi dapat diminimalisir. Banyak ahli sosiologi dan antropologi yang mengkaji mengenai masalah perubahan sosiokultural, namun sangat sedikit yang memikirkan secara sadar bagaimana perubahan sosiokultural tersebut sebaiknya diarahkan dan dipercepat (Marzali, 2016:103).

Modernisasi melalui industrialisasi di wilayah pedalaman seperti Kais, dalam beberapa kasus justru makin memojokkan mereka dan meletakkan masyarakat tersebut menjadi masyarakat rentan. Memasukkan masyarakat pedalaman dalam persaingan sistem industrialisasi yang ketat tanpa memberikan bekal pendidikan yang cukup hanya akan meletakkan mereka menjadi buruh-buruh kasar dengan upah kecil yang makin melekatkan mereka pada predikat miskin dan terbelakang. Oleh karena itu untuk mengatasi permasalahan tersebut pemerintah perlu melakukan pemberdayaan melalui pengembangan ekonomi kreatif yang lebih memungkinkan keterlibatan mereka tanpa harus meninggalkan ladang dan kebun yang selama ini menjadi sumber mata pencaharian pokok.

Daftar Pustaka

- Achmaliadi, Restu dkk., *Memahami kemiskinan Masyarakat Adat*. Jakarta: Aman; 2010.
- Alfian. *Transformasi Sosial Budaya dalam Pembangunan Nasional*. Jakarta: UI Press; 1986
- Bosko, Rafael Edy. *Hak-Hak Masyarakat Adat dalam Konteks Pengelolaan Sumber Daya Alam*. Elsam: Jakarta; 2006.
- Comaroff, Jean & J. Comaroff. *Millenial Capitalism: first thoughts on a second coming*. Public Culture, Vol. 12, No. 2, 2000.
- Dwianto, Gatot. *Masterplan Pengembangan Sagu di Kabupaten Sorong Selatan*. Jakarta: BPPT; 2014
- Fakih, Mansour. *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Idiologi di Dunia LSM Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1996.
- Hardt & Negri. *Empire*. Harvard: Hardvard University Press; 2000.
- Herman Hidayat, John Haba, Robert Siburian. *Politik Ekologi Pengelolaan Taman Nasional Era Otda*. Jakarta: LIPI Press bekerja sama dengan Yayasan Pustaka Obor Indonesia; 2011
- Li, Tania Murray. *Proses Transformasi Daerah Pedalaman di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia; 2002.
- Li, Tania Murray. *The Will To Improve*. Jakarta: Marjin Kiri; 2012.
- Lury, Celia. *Budaya Konsumen*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia; 1998.
- Marzali, Amri. *Antropologi & Pembangunan Indonesia*. Jakarta: Kencana; 2016.
- McCawley, Peter. *Dualisme Pedesaan Di Indonesia dan Cina*. Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial; 1982.
- Nugroho, Agung dan Murtijo. *Antropologi kehutanan*. Banten: Wana aksara; 2005.
- Nugroho, Agung., dkk. *Darurat Hutan Indonesia: Mewujudkan Arsitektur Baru Kehutanan Indonesia*. Banten: Wana Aksara; 2013.
- Polanyi, Karl. *Great transformation*. (Introduction by Fred Block). Boston: Beacon Press; 2001.
- Savitri, Laksmi A. *Korporasi dan pilitik perampasan tanah*. Yogyakarta: Insist; 2013.
- Shohibuddin, Moh. dan Endriatmo Soetarto. "Krisis Agraria Sebagai Akar Kemiskinan: Menuju Pandangan Relasional Mengenai Kemiskinan". Dimuat dalam Buku Peringatan 70 Tahun Prof. Djoko Suryo. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada; 2009.
- Soelaiman, M.Munandar. *Dinamika Masyarakat Transisi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1998.
- Spradley, J. *Metode Etnografi*. Tiara Wacana : Yogyakarta; 1997.
- Wardhana, Veven Sp. *Kapitalisme Televisi dan Strategi Budaya Massa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 1997.

Negara, kebijakan pembangunan, dan politik kedaerahan

Zakbah, dkk. *Peranan Media Masa Lokal Bagi Pembinaan dan Pengembangan Budaya Daerah Riau*. Riau: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Riau; 1997.

Sumber lain

Perpres Nomor 2 tahun 2015 tentang RPJMN 2015-2019

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH

PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

Pariwisata dan Globalisasi

Rekomendasi Pengembangan Wisata Religi di Larantuka

Novita Restiati IW & Saferi Yohana

Tradisi Semana Santa yang sudah dijalankan kurang lebih 500 tahun oleh masyarakat Larantuka menjadi event tahunan yang mampu menarik banyak wisatawan setiap tahunnya. Oleh pemerintah daerah, event ini masuk dalam Perda Kabupaten Flores Timur No 1 tahun 2013 sebagai ikon destinasi unggulan daerah. Maka potensi-potensi yang ada di dalam masyarakat perlu dikembangkan guna meningkatkan daya tarik yang unik dan memiliki nilai jual. Dalam upaya mencapai rekomendasi yang tepat perlu untuk melihat gambaran wisatawan pada data kunjungan. Data yang tampak menunjukkan bahwa pengunjung tidak hanya datang untuk mengikuti Semana Santa saja tetapi juga mengunjungi destinasi wisata lainnya. Data yang ada kemudian dikategorikan kedalam segmentasi pasar yang mana diperoleh dominasi pengunjung berada pada kelompok muda dan dewasa. Maka penentuan rekomendasi pengembangan wisata religi Semana Santa didasarkan pada segmentasi pasar. Melalui konsep experience design diperoleh hasil rekomendasi yang sesuai untuk merekomendasikan pengembangan wisata religi yakni pembuatan website khusus Semana Santa, pemasaran dengan bantuan komunitas kerohanian, terminologi baru bagi pengunjung yang tinggal di rumah warga, tour information, travel, tour guide, dan pembangunan Pasar Semana Santa. Dengan demikian rekomendasi ini bertujuan untuk meningkatkan pengalaman berwisata oleh pengunjung pada saat Semana Santa.

1. Pendahuluan

Larantuka adalah ibukota Kabupaten Flores Timur yang terletak di ujung timur pulau Flores Provinsi Nusa Tenggara Timur. Kota ini dikenal dengan sebutan kota seribu gereja di mana mayoritas penduduknya memeluk agama Katolik Roma. Ritual keagamaan yang dijalankan oleh masyarakat Larantuka sangat dipengaruhi oleh budaya Portugis sejak masuknya misionaris Dominikan sekitar abad ke-XV. Sejak masa itu, iman Katolik terus dipertahankan secara turun-temurun dengan tetap menjalankan beberapa upacara-upacara devosional. Jebarus (2017) menjelaskan beberapa upacara devosional yang dijalankan oleh masyarakat Larantuka hingga saat ini adalah devosi Natal, prosesi San Juan (setiap tanggal 24 Juni), Semana Santa (Pekan Suci Paskah), dan prosesi kecil lainnya. Di antara beberapa upacara devosional ini, Semana Santa adalah yang paling terkenal sehingga dijadikan sebagai ikon destinasi unggulan daerah yang diatur dalam Perda Kabupaten Flores Timur Nomor 1 Tahun 2013.

Upaya pemerintah menjadikan Semana Santa sebagai wisata religi perlu dipertimbangkan secara matang karena Semana Santa adalah ritual yang dianggap sakral bagi masyarakat lokal. Tujuannya agar pariwisata tidak hanya dijadikan sebagai alat pemerintah untuk memberikan devisa kepada negara tetapi juga bagi kesejahteraan masyarakat lokal sendiri. Masyarakat perlu memahami bahwa pariwisata tidak untuk menghancurkan ritual yang sudah ada dan dipegang teguh oleh masyarakat tetapi dapat dijadikan masyarakat sebagai salah satu cara bentuk apresiasi masyarakat bagi ritual, budaya, serta potensi lainnya yang merupakan milik masyarakat. Interaksi dengan wisatawan juga mampu mempererat hubungan antarumat lintas daerah dan dapat meningkatkan tingkat spiritual seseorang, baik dari masyarakat lokal itu sendiri maupun wisatawan yang berkunjung.

Penelitian terhadap rekomendasi pengembangan wisata religi di Larantuka perlu dilakukan untuk memberikan saran kepada pengembang kebijakan agar mampu merancang kebijakan yang sesuai dan dapat memberikan manfaat bagi semua yang berperan dalam aktivitas pariwisata itu sendiri. Pemahaman atas sejarah Semana Santa dan potensi daerah

akan membantu penelitian untuk memahami daya tarik apa yang mampu dikembangkan dari atraksi utama, berupa Semana Santa. Selain itu, analisis data wisatawan serta segmentasi pasar juga penting untuk menentukan kepada siapa pasar yang dituju sehingga harapan mencapai tujuan pengembangan pariwisata religi menjadi lebih tinggi. Terakhir, rekomendasi dari penulis untuk mengembangkan wisata religi di Larantuka dilakukan untuk meningkatkan pengalaman wisata bagi pengunjung.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu jenis pendekatan penelitian yang tidak melibatkan perhitungan (Moleong, 2002). Metode pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan metode observasi dan teknik observasi partisipan. Selain untuk menambah sumber data, penelitian ini juga menggunakan studi literatur yang berkaitan dengan tema yang diangkat.

3. Rekomendasi Pengembangan Wisata Religi di Larantuka: Semana Santa

Kehadiran Portugis di Larantuka memberi dampak bagi kehidupan beragama warga lokal, salah satunya adalah dengan kehadiran Tuan Ma, patung Bunda Maria yang menjadi pusat devosi umat Katolik. Dalam tradisi lisan, dikatakan bahwa patung Tuan Ma sudah hadir di Larantuka pada tahun 1511 sebelum Portugis menguasai Malaka. Seorang pemuda bernama Resiona menemukan patung di pesisir pantai, lalu patung tersebut dibawa kepada pemimpin setempat yang kemudian ditempatkan di korke, rumah adat. Pada saat misionaris Portugis tiba di Larantuka, patung tersebut diperlihatkan padanya dan ia menyampaikan pada masyarakat bahwa patung tersebut adalah patung Bunda Maria, Bunda Yesus. Pada tahun 1500-1635, seorang peneliti sejarah Portugal mencatat sebanyak 921 kapal Portugis berlayar ke Timur, 769 kapal tiba di tempat tujuan; 470 kembali dengan selamat, 451 kapal hilang dalam pelayaran. Di antaranya mengalami musibah pada pelayaran di antara pulau-pulau NTT dan perairan Flores. Di Eropa, orang Katolik biasanya memasang “patung Katolik” pada haluan kapal, termasuk patung Santa Maria. Mungkin patung Tuan Ma terdampar ketika kapal pelaut Portugis atau Spanyol karam di perairan Larantuka (Jebarus, 2017).

Kehadiran Tuan Ma kemudian menjadikan Larantuka sebagai kerajaan Katolik setelah Don Francisco Ola Adobala Diaz Vieira de Godinho menyerahkan tongkat kerajaan berkepala emas kepada patung Tuan Ma (Bunda Maria Reinha Rosari) dan menobatkan bunda Maria sebagai Ratu Kerajaan Larantuka. Tuan Ma disemayamkan dalam kapela khusus dan akan diarak pada saat prosesi Jumat Agung. Tradisi-ritual tahunan ini dikenal dengan sebutan *Semana Santa* (bahasa Spanyol dan Portugis) yang berarti pekan suci. Prosesi tersebut dapat dimaknai sebagai ritual iman umat Katolik bersama Tuan Ma mengenang sengsara dan wafat Yesus. Sebelum merayakan Paskah, seluruh umat Katolik akan menjalani tradisi keagamaan yang sama dalam Pekan Suci, yang mana perayaan ibadah akan dimulai dengan Minggu Palma, Kamis Putih, Jumat Agung, Sabtu Santo, hingga Minggu Paskah. Namun, Pekan Suci sedikit berbeda jika melihat tradisi keagamaan masyarakat Larantuka. Nuansa *Semana Santa* menunjukkan ciri khas budaya lokal.

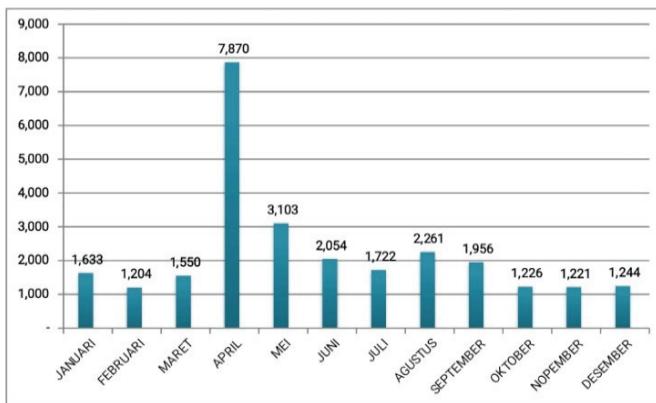
Tradisi *Semana Santa* juga dilakukan selama sepekan menuju hari raya Paskah. Dimulai dengan perayaan Minggu Palma yang ditandai dengan prosesi umat mengelilingi gereja Katedral; kemudian pada hari Rabu Trewa, masyarakat akan melakukan *tikam turo* pada pagi hari kemudian dilanjutkan dengan lamentasi dan berakhirl dengan ‘membuat keributan’ sepanjang jalur prosesi sambil berteriak *trewo* yang berarti Tuhan lewat. Setelah kegiatan ini dilakukan, umat Katolik masuk pada masa perkabungan; pada hari Kamis Putih, setelah dilakukan Muda Tuan Ma dan Muda Tuan Ana, umat dipersilahkan untuk cium Tuan. Dan pada malam hari, kembali diadakan misa di gereja Katedral; kemudian hari Jumat Agung menjadi puncak tradisi *Semana Santa* berlangsung beberapa prosesi yakni prosesi laut pada

pagi hari, menghantar Tuan Menino dari Kapela Sarotari menuju armida Pante Kuce – Pohon Sirih, lalu tepat jam 3 sore kembali diadakan misa Jumat Agung lalu dilanjutkan dengan prosesi bersama mengelilingi kota Larantuka. Prosesi ini disebut juga dengan iman Jumat Agung yang biasanya dilakukan dengan mengarak patung Tuan Ma dan peti Tuan Ana. Dalam perarakian akan selalu ada pemberhentian pada delapan armida. Kedelapan armida ini mewakili 13 suku Semana yang ada di Larantuka. Selama prosesi berlangsung umat akan mendaraskan doa dan nyanyian. Prosesi berakhir dengan mentah takan Tuan Ma dan Tuan Ana di dalam gereja Katedral dan gereja dibuka bagi umat yang masih melanjutkan devosi; pada hari Sabtu Santo pagi hari, Tuan Ma, Tuan Ana dan Tuan Menino kembali diarak ke kapela masing-masing, artinya kapela tempat tuan disemayamkan akan dibuka lagi pada Semana Santa tahun berikutnya. Malam hari, kembali dilakukan misa Sabtu Santo di gereja Katedral. Pada hari Minggu Paskah sore kembali diadakan prosesi Maria Alleluya dari kapela Tuan Ma menuju gereja Katedral dan kemudian diadakan misa peringatan kebangkitan Tuhan. Setelah misa selesai Maria Alleluya kembali diarak ke kapela Tuan Ma. Demikian bagaimana gambaran berlangsungnya tradisi Semana Santa di Larantuka selama sepekan.

Jika mengikuti jadwal yang diberikan oleh pihak gereja mengenai perayaan liturgi dan devosi maka Semana Santa seharusnya dimulai pada Minggu Palma hingga Minggu Paskah sebagai hari kebangkitan Tuhan, dan puncaknya adalah pada prosesi iman di hari Jumat Agung. Meningkatnya jumlah peziarah akan sangat terasa pada saat prosesi puncak tersebut. Ini yang kemudian yang membuat Semana Santa menjadi terkenal. Bertambahnya peziarah atau tersohornya tradisi ini sama sekali tak mempengaruhi kemurnian dalam prosesi Semana Santa. Hal ini justru menjadi peluang bagi pemerintah kabupaten Flores Timur untuk terus berbenah dan dengan gencar mengembangkan Semana Santa sebagai ikon destinasi unggulan daerah.

4. Data Kunjungan Wisatawan

Semana Santa dijadikan pemerintah sebagai ikon destinasi unggulan daerah yang diatur dalam Perda Kabupaten Flores Timur Nomor 1 Tahun 2013. Sejak dijadikan sebagai ikon pariwisata, tingkat kunjungan di Flores Timur semakin meningkat khususnya pada saat Semana Santa berlangsung seperti yang terlihat dalam gambar berikut.

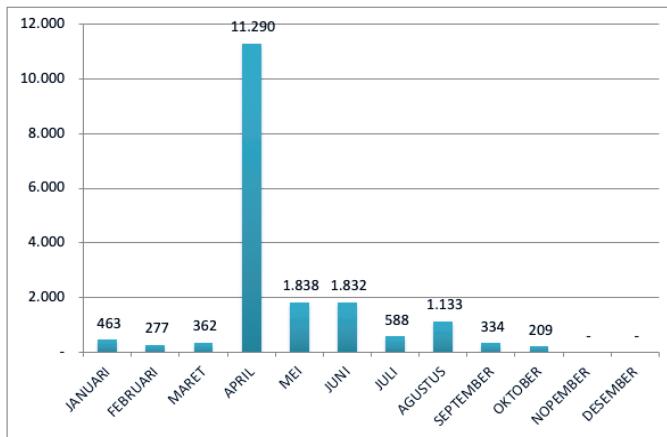


Gambar 1. Perbandingan Jumlah Kunjungan Per Bulan
(Sumber: Database Dinas Pariwisata dan Budaya Flores Timur)

Berdasarkan gambar 1 dapat dilihat perbedaan tingkat jumlah kunjungan yang sangat signifikan di Flores Timur pada bulan April. Dengan demikian dapat diketahui Semana Santa adalah atraksi wisata yang paling berpotensi untuk meningkatkan pariwisata di Flores Timur. Lebih lanjut berdasarkan data kunjungan menurut daerah asal pada Semana Santa tahun 2017

dapat diketahui total pengunjung berjumlah 5.957 orang dengan pembagian: (a) Jakarta sebanyak 322 orang; (b) kota-kota besar di Jawa dan Bali sebanyak 576 orang; (c) daratan Timor, Alor, Sabu, Rote dan Sumba sebanyak 2.017 orang; (d) daratan Flores, Adonara, Solor, dan Lembata sebanyak 2.703 orang; (e) kota besar di luar Jawa dan Bali sebanyak 288 orang; serta (f) mancanegara sebanyak 61 orang. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Semana Santa di Larantuka masih terkenal di tingkat regional saja.

Selanjutnya terdapat motivasi lain pengunjung selain mengikuti perayaan Semana Santa. Hal ini dibuktikan dengan tingkat kunjungan di objek wisata lainnya pada saat yang sama, seperti yang terlihat dalam gambar berikut.



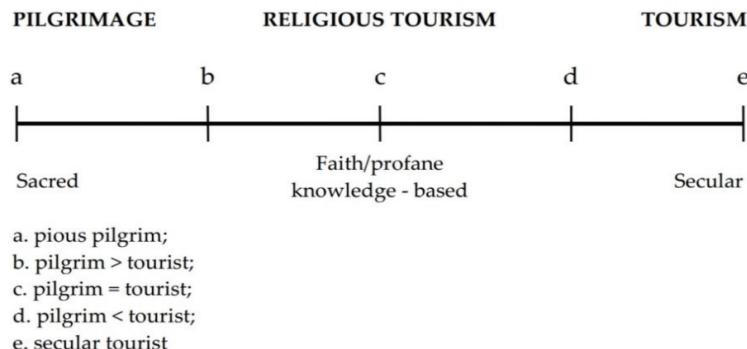
Gambar 2. Perbandingan Jumlah Kunjungan Objek Wisata Per Bulan

(Sumber: Database Dinas Pariwisata dan Budaya Flores Timur)

Dari gambar di atas diketahui bahwa pada bulan April terjadi kunjungan ke objek wisata yang tinggi hingga mencapai 11.290 kunjungan. Pada bulan tersebut bertepatan dengan Semana Santa di Larantuka. Data kunjungan obyek wisata pada bulan april terbagi menurut dua jenis wisatawan, yaitu wisatawan nusantara sebanyak 11.289 kunjungan dan wisatawan mancanegara satu kunjungan. Dengan demikian dapat diketahui bahwa kebanyakan pengunjung atau lazimnya disebut "peziarah" dari dalam negeri. Umumnya pengunjung juga menghabiskan waktunya untuk mengunjungi obyek wisata lainnya. Hal ini berarti, motivasi kunjungan mereka tidak hanya terkait religi tetapi karena daya tarik wisata lainnya.

5. Peziarah dan Wisatawan

UNWTO mendefinisikan wisatawan sebagai pelancong yang melakukan perjalanan pendek dengan melakukan perjalanan ke sebuah daerah atau negara asing dan menginap minimal 24 jam atau maksimal enam bulan di tempat tersebut (Soekadijo, 1997). Sementara menurut beberapa ahli, peziarah adalah wisatawan dengan motivasi agama (Digance, 2003). Namun hakikatnya peziarah adalah orang-orang yang melakukan perjalanan dengan tujuan agama, untuk menjalankan perintah agamanya atau untuk meningkatkan keimananannya. Lebih lanjut Smith (1992) membedakan posisi peziarah dan wisatawan dalam hubungannya dengan wisata religi, seperti terlihat dalam gambar berikut.

Gambar 3. *The Pilgrim-Tourist Path*

(Sumber: Smith, 1992)

Berdasarkan gambar di atas, Smith menempatkan *Religious Tourism* di posisi tengah, di antara pengunjung yang lebih terlihat sebagai peziarah dibandingkan wisatawan, pengunjung yang terlihat seperti peziarah sekaligus wisatawan, serta pengunjung yang lebih terlihat sebagai wisatawan dibandingkan peziarah. Dengan demikian dapat diketahui Pariwisata Religi adalah titik tengah antara ziarah dan pariwisata, yang memungkinkan aktivitas religi serta wisata terjadi.

Dalam arti luas, wisata religi adalah setiap perjalanan yang dimotivasi, baik secara eksklusif atau sebagian, oleh alasan agama (Rinschede, 1992; Sanchez et al, 2018). Namun dalam kenyataannya, masalah agama bukanlah satu-satunya yang dipertimbangkan oleh pengunjung dalam melakukan perjalanan religi, tetapi juga oleh budaya, tradisi, spiritual, lanskap, serta interaksi dengan masyarakat sekitar (Sanchez et al, 2018). Dengan demikian, tempat tujuan ziarah tradisional juga telah menjadi situs wisata yang multifungsi yang menggerakkan keyakinan agamanya serta untuk menjadi tertarik dengan peninggalan bersejarah, arsitektur, budaya, dan nilai artistik dari tempat yang dikunjungi (Hughes et al, 2013).

4. Rekomendasi Pengembangan: Potensi Larantuka

Larantuka adalah salah satu tempat tujuan wisata dengan daya tarik religi. Tidak hanya itu, kekayaan alam di Larantuka mulai diperhatikan untuk dijadikan sebagai destinasi tujuan wisata. Menurut data website kabupaten Flores Timur, potensi wisata Larantuka dibagi ke dalam lima Kawasan Strategi Pariwisata (KSP) berdasarkan kecamatan. KSP I terletak di kecamatan Larantuka, kecamatan Demon Pagong; KSP II terletak di kecamatan Tanjung Bunga, kecamatan Titehena; KSP III terletak di kecamatan Solor Barat, kecamatan Wulanggitang, kecamatan Ile Bura; KSP IV terletak di kecamatan Wotan Ulumado dan KSP V terletak di kecamatan Witihama. Jenis destinasi wisata di setiap KSP berupa panorama alam seperti pantai, danau, dan goa. Selain tawaran wisata alam, situs sejarah juga menjadi daya tarik wisata seperti istana raja, gereja, dan kapela-kapela yang memiliki nilai sejarah masuknya agama Katolik di Larantuka. Masyarakat Larantuka dengan kekayaan adat istiadatnya juga dapat menjadi daya tarik wisata budaya. Dalam dua tahun terakhir, Dinas Pariwisata telah melakukan beberapa festival budaya guna menggaungkan Flores Timur sebagai destinasi wisata baru. Misalnya dalam pekan Semana Santa bulan April 2019 lalu, pemerintah bekerja sama dengan berbagai pihak melakukan Festival Bale Nagi mulai tanggal 6 – 25 April 2019 di beberapa titik di Kabupaten Flores Timur dengan tujuan memperpanjang *length of stay* wisatawan yang akan menghadiri Semana Santa.

5. Segmentasi Pasar

Berdasarkan penjelasan sebelumnya tentang data wisatawan diketahui wisatawan terbanyak pada saat Semana Santa di Larantuka adalah wisatawan nusantara yang berasal dari provinsi Nusa Tenggara Timur. Sedangkan data kunjungan ke obyek wisata lain juga menunjukkan bahwa wisatawan Nusantara tertarik dengan daya tarik lainnya di Larantuka. Dengan demikian sebelum memberikan rekomendasi pengembangan wisata religi yang ada di Larantuka, perlu untuk menentukan target pasar yang sesuai.

Berdasarkan data kunjungan Semana Santa tahun 2017 diketahui para peziarah yang telah didata sesuai tempat tinggal sementara di Lantuka berjumlah 5.957 orang, yang terdiri dari: 2.733 laki-laki dan 3.222; dengan pembagian umur 0-20 adalah 2.014 orang umur 21-50 sebanyak 2.962, dan lebih dari 50 sebanyak 981 orang. Dengan demikian diketahui peziarah saat ini adalah peziarah berusia dewasa (21-50) dan kaum muda yang berusia (0-21). Menurut Kotler (2006) karakteristik wisatawan dapat diketahui salah satunya berdasarkan usia, yaitu:

- 1) Kelompok kanak-kanak atau sering disebut sebagai *babyboomerlet* atau generasi X. Kelompok ini berusia 0 sampai 9 tahun. Mereka tidak memiliki daya beli namun memiliki pengaruh terhadap orang tua dalam memilih tempat wisata.
- 2) Kelompok remaja atau *babybuster*, yang berusia 9-16 tahun. Kelompok ini secara mental masih kekanak-kanakan dan cenderung melakukan perjalanan secara grup yang memiliki minat yang sama.
- 3) Kelompok anak muda atau *late babyboomer*, yaitu kelompok berusia 17-23 tahun. Kelompok ini lebih dewasa dibandingkan kelompok remaja dan sudah mulai lebih banyak berpikir dengan logika daripada emosi. Kelompok ini aktif dan energik sehingga pilihan kegiatan wisata harus bisa menyalurkan energi dan kemampuannya.
- 4) Kelompok dewasa adalah kelompok wisatawan yang berusia 24 tahun sampai 50 tahun. Kelompok ini sudah memiliki pekerjaan tetap dan masuk usia produktif sehingga kesempatan wisata merupakan hal yang langka dan ditunggu. Perencanaan perjalanan harus dilakukan karena berkaitan dengan waktu cuti dan pendanaan.
- 5) Kelompok setengah baya atau *worldwar babies* yang sangat mapan dan memiliki ciri-ciri mempunyai pendapatan yang cukup tinggi namun waktu wisata yang terbatas.
- 6) Kelompok senior, yaitu istiahan yang menggambarkan umur 50 tahun ke atas. Beberapa di antaranya masih aktif bekerja, namun sebagian besar sudah memasuki masa pensiun. Wisatawan kelompok ini umumnya kurang menyukai kegiatan di luar ruangan dan memilih kegiatan di dalam ruangan.

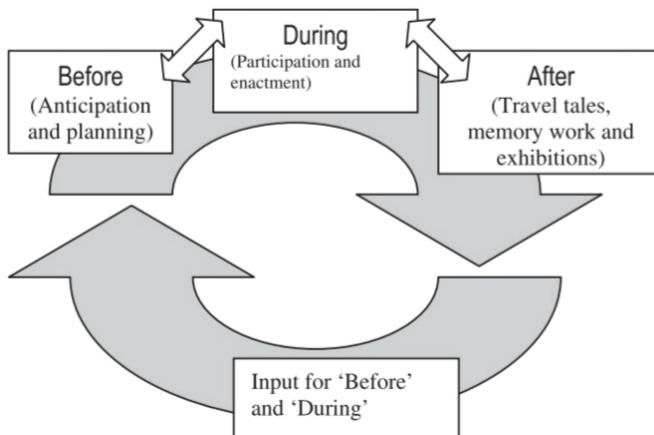
Berdasarkan penjelasan karakteristik wisatawan menurut usia di atas diketahui bahwa pasar potensial saat ini adalah kelompok anak muda dan dewasa. Kelompok ini selain mampu memahami kegiatan ritual juga memiliki daya beli yang tinggi untuk dapat meningkatkan perekonomian masyarakat lokal.

Selanjutnya untuk wisatawan mancanegara yang berkunjung ke Semana Santa di Larantuka sesuai data Dinas Pariwisata dan Budaya Fores Timur 2017 adalah wisatawan yang lebih terlihat sebagai peziarah dibandingkan wisatawan sekuler. Diketahui wisawan mancanegara terbanyak dari Timor Leste, disusul oleh Polandia, Portugal, dan negara lainnya. Timor Leste, Polandia, dan Portugal adalah negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Katolik Roma; sehingga diketahui bahwa faktor agama lebih berpengaruh besar bagi wisatawan mancanegara untuk berkunjung di Semana Santa. Kemudian dari hasil wawancara dengan bapak Sil Witin (pemilik homestay) diketahui bahwa peziarah mancanegara yang datang pada saat Semana Santa umumnya berdasarkan *word of mouth* dari kerabat yang pernah berkunjung sebelumnya. Sil Witin menambahkan bahwa umumnya peziarah mancanegara hanya menetap di Larantuka selama dua hari yaitu pada saat Kamis Putih dan Jumat Agung. Dengan demikian, kecil kemungkinan peziarah itu melakukan aktivitas wisata lainnya.

Dalam pengembangan Semana Santa sebagai wisata religi perlu mempertahankan pasar potensial yang sudah ada dan meningkatkan target pasar baru seperti wisatawan mancanegara yang memiliki motivasi agama karena dapat meningkatkan pengalaman religius dan keberlanjutan ritual itu sendiri. Dengan demikian perlu dirancang rekomendasi upaya pengembangan yang sesuai sehingga tidak hanya jumlah kunjungan tetapi juga meningkatkan *length of stay* serta manfaat bagi masyarakat lokal sehingga tidak terjadi kesenjangan serta tidak merasa ritual yang dianggap sakral dikomersialisasikan oleh pembuat kebijakan.

6. Pengembangan Wisata Religi

Upaya pengembangan Semana Santa sebagai daya tarik wisata religi di Larantuka sebaiknya mempertimbangkan target pasar yang sesuai sehingga manfaatnya dapat lebih maksimal bagi masyarakat lokal. Pemilihan segmen pasar berupa wisatawan dewasa yang lebih memahami kesakralan ataupun tata peraturan yang dipegang oleh masyarakat. Dengan kata lain, dapat meminimalisir persepsi negatif masyarakat lokal tentang wisatawan yang sekuler. Di sisi lain, daya beli yang tinggi dari kelompok dewasa juga bermanfaat bagi usaha akomodasi lainnya, seperti penginapan, restoran, ataupun tempat souvenir yang ada di Larantuka. Selain itu, target pasar mancanegara yang merupakan negara-negara yang mayoritas beragama Katolik Roma juga perlu diperhitungkan. Peziarah yang mempunyai motivasi besar untuk meningkatkan keimannya tentu akan memperpanjang masa berliburnya bila didukung oleh ketersediaan fasilitas ataupun pengalaman yang berkesan juga dapat meningkatkan kunjungan berulang. Dengan demikian perlu dibuat rekomendasi pengembangan wisata religi yang mampu meningkatkan pengalaman ketika masa berkunjung wisatawan untuk mengikuti Semana Santa. Penulis menggunakan *Experience Design* untuk dapat mengembangkan wisata religi Semana Santa di Larantuka, seperti gambar berikut:



Gambar 4: Experience Design
(Sumber: Ek, 2008)

a. Before

Sebelum mengambil keputusan untuk melakukan perjalanan, umumnya kelompok dewasa akan mencari informasi terlebih dahulu melalui internet atau kerabatnya sehingga mempertimbangkan dengan waktu luang yang dimilikinya. Dengan demikian perlu dibuatnya website khusus Semana Santa di Larantuka untuk memudahkan wisatawan mendapatkan informasi terkait penjelasan acara beserta sejarahnya, jadwal acara, akomodasi yang disediakan, dan juga potensi-potensi daerah lainnya dalam bentuk gambar sehingga menambah keinginan mereka untuk memutuskan berkunjung ke Larantuka.

Selain itu, karena pasar yang dituju adalah wisatawan dengan keinginan menjadi peziarah juga atau dalam hal ini yang beragama Katolik Roma maka perlu dilakukan pemasaran di dalam komunitas-komunitas kerohanian ataupun dengan bantuan gereja. Dengan demikian wisata religi tidak hanya dipandang sebagai bagian pariwisata yang hanya mementingkan keuntungan ekonomi tetapi juga mempererat relasi umut bahkan dari daerah ataupun negara yang berbeda. Cara lain yang bisa dilakukan adalah dengan membuat iklan pada majalah-majalah pesawat yang memiliki rute penerbangan dari negara-negara mayoritas umat Katolik.

b. *During*

Upaya pemerintah untuk mengembangkan *homestay* untuk menambah akomodasi di Larantuka dianggap cukup membantu bagi wisatawan yang tidak mendapatkan hotel pada saat Semana Santa. Namun dari hasil observasi, penulis menemukan kesenjangan bagi pengembang *homestay* dan masyarakat lokal yang juga menyediakan rumahnya untuk menginap peziarah secara gratis. Dengan demikian, perlu digarisbawahi oleh pemerintah bahwa *hospitality* tidak hanya didapatkan di tempat penginapan berbayar tetapi juga oleh masyarakat yang dianggap tidak berpartisipasi dalam kegiatan pariwisata. Upaya mengurangi kesenjangan akibat pariwisata dapat dilakukan dengan membuat istilah baru bagi warga yang ingin menyewakan rumahnya untuk wisatawan. Ditambah lagi dengan ketertarikan wisatawan pada kehidupan masyarakat lokal mendorong mereka untuk menginap di rumah masyarakat lokal. Keramahan serta pelajaran tentang kebudayaan dan kepercayaan yang dimiliki masyarakat akan mampu meningkatkan *length of stay* wisatawan serta *word of mouth* dan kunjungan berulang.

Selanjutnya selama Semana Santa berlangsung perlu disediakan *Tour information* yang berperan aktif dalam penyebaran informasi berupa jadwal acara dan aturan-aturan yang menjadi larangan selama pekan Semana Santa. Selain itu perlu adanya pelatihan bagi operator *homestay* dan tempat penginapan lainnya untuk memberikan pelayanan kepada wisatawan, tidak hanya kemampuan *hospitality* tetapi juga memberikan edukasi melalui cerita atau mengenalkan budaya Larantuka pada saat menjamu tamunya. Lebih lanjut pada saat Semana Santa berlangsung, terdapat beberapa jalan utama yang ditutup serta aksesibilitas kendaraan umum dibatasi sehingga perlu disediakan *travel* ataupun sekaligus bertugas sebagai *tour guide* untuk membantu aksesibilitas tamu di *homestay* maupun hotel dan juga dapat memberikan arahan untuk mengunjungi objek wisata lainnya yang ada di Larantuka. Meskipun pada kenyataannya terdapat serangkaian acara pada prosesi Semana Santa, namun masih terdapat berbagai jeda waktu yang dapat digunakan wisatawan untuk berkunjung ke tempat wisata lainnya sesuai dengan motivasinya masing-masing.

c. *After*

Wisatawan memerlukan cinderamata untuk sekedar jadi oleh-oleh untuk kerabat di daerah asalnya atau sebagai tanda kenangan dari Larantuka. Oleh karena itu desain cinderamata yang sesuai adalah benda-benda yang berkaitan dengan ritual Semana Santa seperti peralatan ibadah, makanan khas, kain tenun, ataupun souvenir pernak-pernik lainnya. Berkaca dari gagasan tersebut maka perlu dibangun pusat oleh-oleh yang dapat membantu wisatawan untuk membeli cinderamata yang mereka inginkan. Pusat oleh-oleh dapat berbentuk seperti pasar dan dinamakan “Pasar Semana Santa” yang merupakan ruang bagi para pedagang sehingga tidak lagi berdagang di sepanjang area prosesi. Dengan demikian pasar tersebut juga menjadi daya tarik wisata bagi pengunjung.

7. Kesimpulan

Rekomendasi penulis untuk pengembangan wisata religi di Larantuka bertujuan untuk meningkatkan pengalaman berwisata pengunjung. Dengan begitu, arahan pemerintah tidak hanya untuk meningkatkan kunjungan tetapi juga diharapkan mampu meningkatkan *length of*

stay wisatawan serta manfaat yang diberikan bagi masyarakat lokal. Segmentasi pasar yang sesuai dengan pengembangan wisata religi di Larantuka adalah kelompok dewasa dan wisatawan mancanegara dari negara-negara yang mayoritas umat Katolik. Selain itu, potensi daerah berupa keindahan alam, situs budaya, dan lainnya juga dapat dijadikan daya tarik pendukung kunjungan di Semana Santa.

Untuk meningkatkan pengalaman wisatawan, dibagi tiga bagian pengembangan, yaitu sebagai berikut:

1) *Before*

Tahap pengalaman wisatawan sebelum memutuskan untuk berkunjung ke Larantuka. Pada tahap ini perlu adanya peningkatan informasi melalui website dengan lebih rinci sesuai kebutuhan wisatawan. Selain itu perlu dilakukan pemasaran melalui komunitas-komunitas ataupun menggunakan iklan di majalah. Tahap ini penting untuk pengambilan keputusan.

2) *During*

Tahap pengalaman wisatawan selama berada di Larantuka pada saat Semana Santa berlangsung. Pada tahan ini wisatawan perlu mendapatkan akomodasi, bantuan aksesibilitas, serta interaksi dengan masyarakat sehingga memberikan pengalaman yang berbeda. Tahap ini penting untuk menentukan kunjungan berulang dari wisatawan.

3) *After*

Tahap pengalaman wisatawan ketika akan kembali ke daerah asalnya. Tahap ini wisatawan umumnya membeli sesuatu sebagai kenang-kengannya atau oleh-oleh bagi kerabat di daerah asalnya. Tahap ini penting agar meningkatkan *word of mouth* bagi kerabat di daerah asalnya untuk dapat berkunjung ke Larantuka.

Daftar Pustaka

- Digance, J. 2003. *Pilgrimage at Contested Sites. Annals of Tourism Research*. Vol. 30, No.1, 143-159
- Ek, Richard. 2008. *A Dynamic Framework of Tourism Experiences: Space-Time and Performances in the Experience Economy. Scandinavian Journal of Hospitality and Tourism*. Vol. 8, N0.2, 122-140
- Hughes, et al. 2013. *Designing and Managing Interpretative Experiences at Religious Sites: Visitors' Perceptions of Camterbury Cathedral. Tourism Management*, Vol. 36, No.2, 10-20
- Jebarus, E. 2017. *Sejarah Keuskupan Larantuka*. Maumere: Penerbit Ladalero
- Kotler, Philip. 2006. *Manajemen Pemasaran*. Jakarta: PT Indeks Gramedia
- Moleong, Lexy. 2002. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV Remaja
- PERDA Kabupaten Flores Timur Nomor 1 Tahun 2013
- Rinschede, G. 1992. *Forms of Religious Tourism. Annals of Tourism Research*. Vol.19, No.1, 51-67
- Sanchez, et al. 2018. *Religious Tourism and Pilgrimage: Bibliometric Overview. Religions*. Vol.9, No.249
- Smith, Valery L. 1992. *Introduction: The Quest in Guest. Annals of Tourism Research*. No.19,1-17
- Soekadijo, R. G. 1997. *Anatomis Pariwisata: Memahami Pariwisata sebagai Systemic Linkage*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama

Pengembangan Pariwisata Berkelanjutan Labuan Bajo Nusa Tenggara Timur melalui Potensi Lokalitas di Era Globalisasi

Ariqa Nurwilda Sugiarti, Muhammad Irsyad & Siti Zakiah

Di dunia kontemporer telah menjadi tema besar bahwa perkembangan pariwisata juga dipengaruhi oleh arus globalisasi yang berubah. Dalam satu atau dua dekade terakhir, peningkatan yang stabil telah dirasakan oleh arus wisatawan internasional ke negara berkembang. Hal tersebut menjadi peluang bagi Indonesia sehingga adanya percepatan pengembangan Bali Baru di kawasan pariwisata Indonesia Timur. Salah satu destinasi unggulannya yaitu Labuan Bajo Nusa Tenggara Timur (NTT) yang mempunyai potensi alam dan budaya yang sangat menarik. Reid menyatakan sektor pariwisata terkait erat dengan globalisasi kekuatan yang mengejar keuntungan atas keadilan. Globalisasi menciptakan peluang baru untuk mengembangkan industri pariwisata melalui evolusi teknologi, komunikasi dan transportasi serta memberi peluang tatanan nilai dalam masyarakat menjadi dinamis. Salah satu dampak positif globalisasi dapat dilihat dari gencarnya perhatian dan penghargaan terhadap lokalitas. Pemahaman terhadap lokalitas dalam konteks percaturan lokal global muncul karena kesadaran kritis dan kecemasan akibat dari disorientasi pengelolaan lingkungan, ekonomi, dan budaya dengan berbagai akses sosial. Sejumlah destinasi tidak bertahan lama karena dieksplorasi secara ekonomis dan hanya sedikit yang memperhitungkan risiko-risiko ekologis, budaya, dan sosial yang memunculkan perlunya pendekatan baru dalam tata kelola destinasi pariwisata. Prakarsa dan tindakan konkret yang cerdas diperlukan untuk mengelola sumber daya secara arif, bertanggung jawab, dan berkesinambungan di Labuan Bajo NTT. Metode penelitian yang digunakan peneliti yaitu metode atau desain penelitian deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Data dihimpun dengan pengamatan yang saksama, hasil wawancara yang mendalam, serta hasil analisa dokument-dokumen dan catatan-catatan dari diskusi kelompok terfokus. Hasil dari penelitian ini yaitu, dampak positif globalisasi dapat dilihat dari gencarnya perhatian dan penghargaan terhadap lokalitas. Globalisasi berimplikasi pada percepatan akses, informasi, dan interaksi komunikasi yang menembus batas ruang dan waktu, yang pada akhirnya memungkinkan berbagai peluang untuk mendinamisasikan tatanan nilai dalam kehidupan masyarakat dan secara simultan memicu kesadaran lokalitas.

1. Pendahuluan

Jumlah wisatawan internasional di Indonesia mengalami peningkatan yang cukup signifikan dari 14,04 juta di tahun 2017 menjadi 15,81 juta di tahun 2018, atau meningkat 12,58% dari tahun sebelumnya (Kementerian Pariwisata, 2019). Dengan lebih dari 17.000 pulau, negara ini bersiap untuk mempercepat pertumbuhan pariwisata dengan mendeklarasikan sejumlah pulau kecil sebagai tujuan wisata berbasis laut di masa depan. Oleh karena itu, pariwisata ditetapkan sebagai sektor prioritas *core economy* Indonesia. Hal tersebut akan menjadi penyanga devisa terbesar, karena pariwisata tidak seperti sumber daya lain yang tidak bisa diperbarui dan keberadaannya pun diharapkan dapat dirasakan oleh masyarakat. Sehingga pemerintah fokus terus kembangkan atraksi, aksesibilitas dan amenitas di setiap destinasi. Infrastruktur mempunyai andil sangat penting karena berpengaruh dalam mempercepat pertumbuhan ekonomi dan pariwisata. Pemerintah menambah aksesibilitas udara seperti dengan dibukanya rute penerbangan langsung ke Labuan Bajo untuk meningkatkan jumlah kunjungan wisatawan mancanegara.

Taman Nasional merupakan salah satu jenis kawasan konservasi berupa kawasan pelestarian alam yang mempunyai ekosistem asli, dikelola dengan sistem zonasi yang dimanfaatkan untuk keperluan penelitian, ilmu pengetahuan, pendidikan, menunjang budaya, pariwisata dan rekreasi. Taman Nasional dalam kenyataannya merupakan kawasan konservasi

yang paling terorganisir, baik dari sisi infrastruktur maupun kelembagaannya. Taman Nasional Komodo yang berada di Labuan Bajo NTT merupakan salah satu destinasi pengembangan sepuluh destinasi Bali Baru. Labuan Bajo memiliki potensi alam yang indah dengan garis pantai dan pulau-pulau yang menarik, selain itu adanya spesies langka Komodo menambah keunikan daerah ini. Komodo merupakan satu-satunya hewan purba yang masih bertahan hingga sekarang, dan hanya berada di Labuan Bajo, NTT, Indonesia. Oleh karena itu Komodo ditetapkan sebagai Taman Nasional sebagai kawasan konservasi atau kawasan yang dilindungi dan sudah ditetapkan oleh pemerintah sesuai dengan kepentingannya.

Setelah berbagai pembicaraan tentang penutupan Taman Nasional Komodo karena alasan konservasi, pemerintah telah membuat rencana terkait pengelolaan pulau tersebut, di mana akan mempengaruhi kehidupan ribuan penduduk pulau yang secara turun-temurun hidup bersama 2.897 komodo dan secara finansial bergantung pada bisnis terkait pariwisata. Menutup Pulau Komodo akan bertentangan dengan agenda pariwisata pemerintah, karena pulau ini berjarak dua jam perjalanan perahu dari Labuan Bajo yang menjadi salah satu dari lima tujuan wisata "super prioritas" pemerintah. Sekitar 176.000 wisatawan mengunjungi Pulau Komodo pada 2018, tiga perempat di antaranya adalah orang asing, meningkat empat kali lipat dari 2010.

Untuk mengimbangi masuknya wisatawan ke salah satu Bali baru Indonesia dengan tetap mempertahankan standar konservasi, pemerintah telah memutuskan untuk menjadikan Pulau Komodo sebagai tujuan eksklusif dengan harga premium untuk akses pengunjung, yang hasilnya akan digunakan untuk program konservasi dan pengembangan masyarakat.

Fenomena pariwisata di Labuan Bajo ini tidak bisa dilepaskan dari proses globalisasi. Globalisasi berimplikasi pada percepatan akses, informasi, dan interaksi komunikasi yang menembus batas ruang dan waktu. Globalisasi memungkinkan berbagai peluang membuat tatanan nilai dalam kehidupan masyarakat menjadi lebih dinamis. Arus globalisasi memicu kesadaran lokalitas secara sementara, yang secara positif dapat dilihat dari gencarnya perhatian dan penghargaan terhadap lokalitas. Pemahaman terhadap lokalitas dalam konteks percaturan lokal global muncul karena kesadaran kritis dan kecemasan akibat dari disorientasi pengelolaan lingkungan, ekonomi, dan budaya dengan berbagai ekses sosial. Beberapa fenomena terkini, seperti ancaman efek rumah kaca, pemanasan global, dan perubahan iklim mendesak berbagai aksi responsif dan antisipatif dari berbagai pemangku kepentingan (*stakeholder*) pariwisata. Prakarsa dan tindakan konkret yang cerdas diperlukan untuk mengelola sumber daya secara arif, bertanggung jawab, dan berkesinambungan. Relasi antara fenomena pariwisata, globalisasi, dan dampaknya terhadap lokalitas di Labuan Bajo inilah yang akan menjadi fokus tulisan ini.

2. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan peneliti yaitu metode deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Menurut Sugiyono (2014) metode penelitian ini muncul karena terjadi perubahan paradigma dalam memandang suatu realitas/fenomena/gejala. Dalam paradigma ini realitas sosial dipandang sebagai sesuatu yang holistik/utuh, kompleks, dinamis dan penuh makna. Metode penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek yang alamiah (sebagai lawannya adalah eksperimen) di mana peneliti adalah sebagai instrumen kunci. Teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi (gabungan), analisis data bersifat induktif, dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.

Menurut Ariesto Hadi Sutopo dan Adrianus Arief (2010), penelitian kualitatif adalah suatu penelitian yang ditunjukkan untuk mendeskripsikan dan menganalisis fenomena, peristiwa, aktifitas, sosial, sikap, kepercayaan, persepsi, pemikiran orang secara individual maupun kelompok. Beberapa deskripsi digunakan untuk menemukan prinsip-prinsip dan penjelasan

yang mengarah pada penyimpulan. Penelitian ini bersifat induktif artinya peneliti membiarkan permasalahan-permasalahan muncul dari data atau dibiarkan terbuka untuk interpretasi. Data dihimpun dengan pengamatan yang saksama, mencakup deskripsi dalam konteks yang mendetail disertai catatan-catatan hasil wawancara yang mendalam, serta hasil analisa dokumen-dokumen dan catatan-catatan. Pendekatan kualitatif berbasis studi kasus digunakan, karena itu memfasilitasi eksplorasi suatu fenomena dalam konteksnya menggunakan berbagai sumber data yang sangat cocok untuk menyelidiki fenomena kapan berbagai macam faktor dan hubungan. Tidak ada peraturan dasar untuk menentukan faktor dan hubungan mana yang penting, sehingga faktor dan hubungan dapat diamati secara langsung.

Dalam penelitian di Labuan Bajo, wawancara mendalam dilakukan dengan 10 informan dengan durasi masing-masing 15 - 30 menit. Pengamatan non-partisipan dari dua pertemuan berbeda para pemangku kepentingan serta diskusi kelompok terfokus, yang terdiri dari akademisi dengan pengetahuan dan keahlian yang memadai dalam pariwisata dan perencanaan pariwisata regional.

3. Hasil dan Pembahasan

Dewasa ini pariwisata merupakan sebuah sektor penting yang memiliki andil besar dalam roda perekonomian Indonesia. Keberadaannya di suatu daerah dapat memajukan tingkat kesejahteraan masyarakat daerah tersebut dengan cepat. Seperti halnya di Labuan Bajo Kabupaten Manggarai Barat, Nusa Tenggara Timur yang merupakan salah satu dari sepuluh destinasi Bali Baru super prioritas kini semakin ramai dikunjungi wisatawan. Keberadaan Komodo yang cuma ada satu-satunya di dunia menjadi *unique selling point* atau daya tarik utama. Destinasi wisata di ujung barat Pulau Flores itu mulai menunjukkan perubahan, terutama saat melihat pelabuhan yang dipenuhi kapal dagang, kapal penumpang dan kapal phinisi. Di Bandara Komodo, jumlah maskapai semakin bertambah terbang ke Labuan Bajo. Wisatawan dalam dan luar negeri semakin membanjiri destinasi ini.

Pulau Komodo merupakan salah satu gugusan kepulauan yang berada di Nusa Tenggara. Sesuai dengan namanya, dinamakan "Pulau Komodo" karena menjadi habitat spesies reptil besar yaitu Komodo, reptil yang juga dilindungi karena populasinya yang semakin sedikit. Pulau ini merupakan salah satu Taman Nasional yang dinobatkan oleh *World Tourism Organization* pada 11 November 2011 sebagai *New Seven Wonders of Nature* (WTO, 2011).

Dalam rangka mempromosikan Pulau Komodo sebagai salah satu tujuan destinasi wisatawan domestik maupun mancanegara, pemerintah Indonesia bekerja sama dengan Kementerian Pariwisata dan Ekonomi Kreatif mengadakan rangkaian acara "*Sail Komodo*". Acara yang berskala Internasional ini dibuka pertama kalinya pada 14 September 2013. Acara tersebut merupakan bentuk momentum yang tepat untuk memperkenalkan kepada dunia atas kekayaan Indonesia, khususnya potensi-potensi yang dimiliki Pulau Komodo serta sebagai sarana melestarikan fauna yang dilindungi.

Alam merupakan modal kepariwisataan sehingga harus di konservasi, begitu juga Komodo yang menjadi *unique selling point* atau daya tarik utama di Taman Nasional Komodo. Dengan upaya tersebut sehingga terbentuk keseimbangan antara memanfaatkan dengan kewajiban memelihara alam agar tercipta pariwisata yang berkelanjutan. Selain dapat menikmati keindahan pantai, wisatawan juga dapat mempelajari hal baru seperti kebudayaan setempat, tarian daerah dan adat istiadat masyarakat lokal NTT. Dengan adanya acara *Sail Komodo*, jumlah wisatawan ditargetkan akan meningkat, dan keberadaannya tentu juga menambah penghasilan masyarakat. Pelibatan masyarakat sekitar Pulau komodo yang mayoritas bekerja sebagai nelayan, kini masyarakat pendapatannya bertambah dengan adanya pariwisata mereka juga beralih profesi menjadi pelaku wisata seperti pemandu wisata, ranger komodo, dan bekerja disebagian akomodasi penginapan. Sangat diharapkan pendapatan tersebut dapat meningkatkan kesejahteraan masyarakat lokal.

Kita bisa melihat dengan jelas sekarang, mengapa pariwisata dengan keterlibatan masyarakat lokal sangat perlu dipahami oleh masyarakat dan wisatawan. Hal tersebut dinilai sebagai sebuah langkah yang sangat baik dalam keberlanjutan pariwisata di Indonesia di era globalisasi. Destinasi pariwisata Komodo-Labuan Bajo dewasa ini masih berada di tingkat perintisan baru, yang masih berpeluang untuk dikembangkan selaras dengan prinsip-prinsip berkelanjutan. Dalam konteks tipologi tersebut, kapasitas dan besaran pertumbuhan pariwisata (*magnitude of tourism*) berkelanjutan melalui penguatan nilai lokal menjadi penting untuk dicermati dan diterapkan dalam pengelolaan destinasi pariwisata ke depan (Carter, Baggio *et.al.*, dan Laws *et.al* dalam Damanik 2016).

Reid dalam Weibing dan Xingkun (2006) menjelaskan globalisasi yang dicerminkan oleh meningkatnya kegiatan pariwisata negara berkembang dapat menjadi solusi keluar dari kemiskinan. Namun kemudian yang menjadi pertanyaan apakah sektor pariwisata terkait erat dengan kekuatan global yang mengejar keuntungan di atas keadilan dan apakah masyarakat mendapat manfaat yang dimaksudkan, ia uraikan seperti di bawah ini;

"Tourism is advanced by businesses and governments alike as a development mechanism which can lift people out of poverty and make them equal partners in society. But regardless of how altruistic this claim may sound, it is doubtful whether those who are intended to benefit—at least according to the rhetoric—have gained nearly as much as those promoting tourism through corporate globalization... The tourism sector is tied closely to the globalizing force which pursues profit over justice..."

Sementara itu, pendekatan pariwisata di Labuan Bajo sendiri sebagai bentuk pariwisata yang diadopsi oleh pemerintah daerah dan dituangkan dalam kebijakan RIPPARDA jelas menjajikan kepemilikan, akses, dan manfaat terbesar di tangan masyarakat lokal dan menjamin keberlanjutan sumber daya lokal. Kontradiksi pendekatan ini menarik untuk diteliti lebih lanjut, terutama dibandingkan efektivitasnya sebagai pendekatan pariwisata yang berkeadilan dan berkelanjutan di kawasan konservasi atau model pengembangan inisiatif dari masyarakat, namun tetap fokus pada upaya secara kritis mengkaji kontestasi beragam kepentingan di dalamnya.

Berikut data jumlah dan presentase penduduk miskin di Kabupaten Manggarai Barat dari tahun 2016-2018:

Tahun	Jumlah Penduduk Miskin (jiwa)	Persentase Penduduk Miskin
2016	4.955	19.35
2017	4.939	18.86
2018	4.853	18.14

Tabel 1: Jumlah Penduduk Miskin (Sumber: BPS Kabupaten Manggarai Barat, 2019)

Jumlah penduduk miskin Kabupaten Manggarai Barat masih terbilang tinggi meskipun mengalami penurunan pada tahun 2016 sebanyak 4.955 jiwa turun menjadi 4.853 jiwa pada tahun 2018, dari total keseluruhan penduduk sebanyak 250.085 jiwa. Dalam hal mata pencaharian umumnya adalah nelayan, petani, dan pedagang yang masih berkait dengan adat istiadat masyarakat Manggarai. Namun demikian, masyarakat Labuan Bajo yang semula bekerja di perikanan laut, mulai bergeser ke sektor jasa dan perdagangan yang mendukung kegiatan pariwisata (Teguh, 2012).

Hal tersebut sejalan dengan peningkatan jumlah akomodasi di Kabupaten Manggarai Barat. Berikut perkembangan jumlah akomodasi hotel di Kabupaten Manggarai Barat sejalan dengan perkembangan pariwisata:

Akomodasi Hotel	Perkembangan Akomodasi Hotel		
	2016	2017	2018
Jumlah Hotel	64	76	98
Jumlah Kamar	1.030	1.191	1.462
Jumlah Tempat Tidur	1.697	2.262	3.029

Tabel 2: Jumlah Akomodasi Hotel (Sumber: BPS Kabupaten Manggarai Barat, 2019)

Dari tabel tersebut memperlihatkan peningkatan jumlah akmodasi hotel sebagai bagian kebutuhan wisatawan dari tahun 2016 - 2018 yang sangat signifikan. Namun apabila ditelisik lebih jauh, pembangunan pariwisata di Labuan Bajo masih di dominasi oleh pemodal dan pelaku bukan dari warga lokal. Industri asing maupun pendatang menguasai dan mengontrol semua pergerakan industri dan wisatawan. Hal tersebut adanya dominasi operator wisata asing sebagai sebab terjadinya marginalisasi masyarakat lokal, terutama dalam penyediaan lapangan pekerjaan baru. Hal tersebut tentunya menjadikan apa yang kemudian disebut sebagai kebocoran devisa (*economical leakage*). Pendapatan yang diterima oleh masyarakat lokal tidak sebanding dengan peningkatan pariwisata di Labuan Bajo sebagian masyarakat yang beralih profesi di sektor pariwisata menjadi tenaga operasional di hotel maupun pemandu wisata. *Economical Leakage* atau kebocoran dalam sektor ekonomi sangat tidak memungkinkan untuk dihindari. Namun hal utama yang harus dilakukan pemerintah adalah upaya untuk se bisa mungkin meminimalisir kebocoran ekonomi yang ada dengan memberdayakan secara maksimal produk dan masyarakat lokal sehingga dapat menekan jumlah kebocoran ekonomi tersebut.

Oleh karena itu, perlu diteliti tentang bagaimana peran pelaku bisnis lain, terutama pebisnis skala kecil untuk melihat keberpihakan pemerintah dan dampaknya pada penyediaan lapangan kerja dan pendapatan masyarakat lokal. Pencapaian target ekonomi menjadi prioritas pemerintah pusat dan pemerintah daerah dalam membangun sektor kepariwisataan. Wisatawan mancanegara menjadi tipe wisatawan yang ditargetkan mendominasi kunjungan wisatawan karena diakini akan berdampak positif pada penerimaan devisa dan pendapatan ekonomi daerah. Sehingga tidak mengherankan apabila pemerintah menggunakan banyak anggaran dan berbagai kebijakan untuk menyediakan infrasturktur untuk melayani kenyamanan wisatawan mancanegara. Oleh karena itu, perlu secara kritis untuk melelitii bagaimana keberpihakan pemerintah terhadap tipe wisatawan nusantara sebagai konsumsi destinasi Labuan Bajo dan dampaknya bagi peningkatan kesejahteraan masyarakat lokal.

Sejumlah destinasi tidak bertahan lama karena dieksplorasi secara ekonomis. Sebaliknya, hanya sedikit yang memperhitungkan risiko-risiko ekologis, budaya, dan sosial. Misalnya, menurunnya kunjungan wisata ke berbagai taman nasional yang rusak, terjadinya komersialisasi nilai-nilai sakral, atau munculnya berbagai dampak sosial di masyarakat sebagai akibat dari *mass tourism*. Ditambah lagi, wisatawan yang datang bersifat pasif, sehingga tingkat popularitasnya hanya sebentar dan wisatawanpun cepat merasa bosan. Dalam rangka memberikan alternatif solusi, sehingga diperlukan adanya pendekatan baru dalam pengelolaan destinasi pariwisata.

Berdasarkan kajian Frans Teguh (2017), berikut pendekatan baru dalam pengelolaan destinasi pariwisata dengan mempertimbangkan nilai-nilai lokalitas:

1. Karakteristik bersifat lokal sehingga aktivitasnya terjadi secara geografis dan geofisik di tempat daya tarik (lokal), bukan di tempat asal wisatawan
2. Pengembangan kepariwisataan di daerah akan menciptakan kesempatan kerja dan peluang usaha bagi komunitas lokal sehingga proses urbanisasi tidak terjadi secara drastis
3. Pertumbuhan jumlah penduduk yang semakin sulit dikendalikan dan berdampak pada tingkat pemenuhan makanan dan lapangan kerja sehingga dapat mempengaruhi terjadinya perusakan alam dan lingkungan.

4. Kegiatan kepariwisataan memberikan kontribusi pada pelestarian kebudayaan. Kualitas pelestarian ditentukan oleh tingkat kesadaran kritis dan keterlibatan masyarakat untuk mengelola nilai-nilai pusaka, tradisi, dan kearifan lokal secara bertanggungjawab.
5. Lokalitas merujuk kepada ketersediaan sumber daya yang pada dasarnya secara empiris memiliki nilai etika, estetika, dan ekonomi.

Selain itu, untuk meminimalisir adanya penurunan kualitas lingkungan dan sosial di Labuan Bajo perlu adanya pengembangan pariwisata berkelanjutan. Agenda pariwisata berkelanjutan berkembang sejak tahun 1980an setelah merebak fenomena di negara berkembang, bahwa ekspansi pasar yang luar biasa, khususnya di negara berkembang, menjadikan pariwisata memupuk masalah ekologis, sosio-kultural, bahkan kemerosotan ekonomi di destinasi pariwisata.

Pendekatan pengembangan pariwisata yang *laissez-faire* yang sangat *market driven* menjadikan destinasi pariwisata menjadi objek eksploitasi dari korporasi multinasional yang mengembangkan bisnis pariwisata melampaui daya dukung dari destinasi di negara berkembang (Gosling dalam Nugroho, 2018). Oleh karenanya, dalam pariwisata berkelanjutan perlu memaksimalkan kontribusi positif pariwisata untuk konservasi keanekaragaman hayati dan dengan demikian untuk pengurangan kemiskinan dan pencapaian tujuan bersama menuju pembangunan berkelanjutan. Pariwisata berkelanjutan memberikan insentif ekonomi yang penting untuk perlindungan habitat. Pendapatan dari wisatawan disalurkan kembali ke konservasi alam atau program pengembangan kapasitas bagi masyarakat lokal untuk mengelola kawasan lindung, dalam hal ini yaitu Taman Nasional Komodo, NTT.

Pembangunan yang memperhatikan kelestarian lingkungan alam dan budaya merupakan salah satu prasyarat bagi terwujudnya kepariwisataan berkelanjutan (*sustainable tourism*). Kecenderungan untuk menerapkan prinsip dan kaidah pariwisata ramah lingkungan (*environment-friendly*) telah menjadi pilihan logis untuk penguatan model tata kelola destinasi pariwisata. Dari penjelasan di atas dapat ditarik pemahaman bahwa salah satu dampak positif globalisasi dalam bidang pariwisata dapat dilihat dari gencarnya perhatian dan penghargaan terhadap lokalitas. Pemahaman terhadap lokalitas dalam konteks percaturan lokal global muncul karena kesadaran kritis dan kecemasan akibat dari disorientasi pengelolaan lingkungan, ekonomi, dan budaya dengan berbagai akses sosial.

4. Kesimpulan

Penelitian ini hanya terbatas di destinasi Labuan Bajo sebagai representasi pembangunan pariwisata di Kabupaten Manggarai Barat untuk mengkaji kekuasaan ekonomi politik yang mendominasi proses pembangunan pariwisata. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pembangunan pariwisata yang digunakan pemerintah sebagai alat pembangunan ekonomi daerah tetap menjadi arena dominasi negara dan pemodal global yang hendak menjadikan Labuan Bajo sebagai jaringan industri pariwisata maju untuk menarik investor dan kunjungan wisatawan mancanegara.

Pemerintah perlu ikut andil dalam memastikan keterlibatan penduduk setempat dalam proses pengembangan pariwisata di Labuan Bajo, Manggarai Barat, NTT. Keseimbangan yang tepat harus dicapai antara mempromosikan pariwisata dan melestarikan komodo. Jumlah wisatawan harus dibatasi dengan mempertimbangkan daya dukung lingkungan dan daya dukung sosial. Pariwisata di Labuan Bajo tidak dijual dengan harga murah, harga tinggi dengan kualitas tinggi dan kontribusi besar bagi konservasi dan masyarakat. Jika wisatawan membayar harga tinggi, mereka bisa mendapatkan kualitas serta dapat berkontribusi untuk pengembangan dan kesejahteraan masyarakat. Agenda konservasi harus didahulukan, diikuti oleh pemberdayaan masyarakat lokal. Ada tiga desa yang terletak di dalam taman - Komodo, Pasir Panjang dan Papagarang - rumah bagi 4.842 penduduk. Mereka harus berdaulat dan diberdayakan di tanah

air mereka sendiri, mereka harus menjadi tuan rumah di kawasan konservasi, jangan mendorong mereka ke samping demi investor. Urutannya yaitu konservasi, komunitas dan yang terakhir adalah bisnis.

Daftar Pustaka

Buku & Jurnal

1. Ariesto Hadi Sutopo & Adrianus Arief. *Terampil Mengolah Data Kualitatif Dengan NVIVO*. Jakarta : Prenada Media Group; 2010.
2. Damanik, Janianton. *Lack of Stakeholder Partnerships in DestinationManagement: Lessons Learned from LabuanBajo, Eastern Indonesia*. Asian Journal of Tourism Research: 2016; Vol.1, No.2; p.173-198.
3. Hociung, Ionel Gabriel & Francu, Laurentiu Gabriel. *Globalization-tourism-communication,competitiveness triangle on the market affected by the economic crisis*. Bucharest Academy of Economic Studies: Theoretical and Applied Economics: Volume XIX 2012; No. 7(572), p. 133-146.
4. Nugroho, Iwan. *Ekowisata dan Pembangunan Berkelanjutan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 2015.
5. Nugroho, Riant. *Kebijakan Pariwisata*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 2018.
6. Reid D G, *Tourism, Globalization & Development: Responsible Tourism Planning*. London: Pluto Press; 2003.
7. Sugiyono.. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan Kombinasi (MixMethods)*. Bandung : Alfabeta; 2014.
8. Teguh, Frans. *Kontribusi Lokalitas terhadap Tata Kelola Destinasi Pariwisata: Studi Etika, Estetika dan Ekonomi Lokal di Destinasi Pariwisata Komodo- Labuan Bajo, Flores, Nusa Tenggara Timur*. Yogyakarta; Disertasi Universitas Gadjah Mada; 2017.
9. Weibing, Zhao & Xingqun, Li. *Globalization of Tourism and Third World Tourism Development – A Political Economy Perspective*. China: Chinese Geographical Science; (2006); p.203-210.

Dokumen:

1. Badan Pusat Statistik Kabupaten Manggarai Barat, 2019.
2. Kementerian Pariwisata, 2019.
3. World Tourism Organization, 2011.

Memaknai *Hospitality* Masyarakat Paubokol, Kabupaten Lembata, NTT sebagai Modal Pembangunan Manusia di Tengah Arus Globalisasi

Hipolitus K Kewuel, Reza Ramadhania & Aminah Pratiwi

Interaksi dalam masyarakat dibangun untuk menghidupkan suatu kelompok sosial karena setiap individu akan selalu membutuhkan individu lain. Interaksi antarmasyarakat satu dengan masyarakat lainnya memiliki perbedaan tergantung dalam kondisi lingkungan sosial budayanya. Perbedaan kondisi tersebut tidak akan lepas dari pengaruh suatu hal, salah satunya yakni masuknya globalisasi. Pada penelitian ini, pemilihan informan berdasarkan metode snow ball sampling. Dalam hal ini peneliti melakukan observasi partisipatif di mana peneliti tinggal dan melakukan aktivitas bersama dengan masyarakat setempat sambil melakukan pengamatan. Masyarakat Desa Paubokol memiliki interaksi sosial yang baik tanpa memandang apakah seseorang itu berasal dari kelompoknya ataupun dari luar kelompoknya. Hal ini sangat dipengaruhi oleh sifat kekeluargaan yang dirajut mulai dari dalam suku hingga hubungan dan komunikasi dengan ‘yang lain’ dalam aktivitas sosial masyarakat. Sifat kekeluargaan itu semakin terlihat tatkala mereka saling bertegur sapa saat berpapasan di jalan atau di mana pun dengan melontarkan canda khas masyarakat Paubokol. Hasil penelitian menunjukkan bahwa meskipun masyarakat Paubokol hidup di tengah-tengah impitan modernitas yang sangat kuat, tetapi tradisi sopan santun, sikap sederhana, penampilan ramah, dan suasana kekeluargaan terus ada dan memberi daya hidup tersendiri bagi masyarakatnya.

1. Pendahuluan

Indonesia termasuk negara majemuk yang memiliki berbagai suku bangsa, bahasa, agama dan ras. Perbedaan ini dapat ditunjukkan melalui kebudayaan masing-masing masyarakat di setiap daerah. Setiap masyarakat terdapat individu maupun kelompok sosial yang saling berhubungan dan membentuk suatu pola kehidupan masyarakat tertentu. Pada kehidupan bersama itu terdapat interaksi sosial untuk memudahkan masyarakat saling berkomunikasi satu dengan lainnya. Interaksi dalam masyarakat dibangun untuk menghidupkan suatu kelompok sosial itu karena setiap individu akan selalu membutuhkan individu lain. Dengan demikian, kelompok sosial dalam masyarakat sangatlah penting untuk membantu individu menjalani kehidupannya. Bentuk interaksi antara masyarakat yang satu dengan lainnya memiliki perbedaan tergantung kondisi lingkungan sosial budaya masing-masing.

Sebagai contoh, hal ini sangat jelas terlihat perbedaannya antara masyarakat desa dan masyarakat kota. Keduanya memiliki perbedaan karena kondisi sosial, budaya, dan ekonomi. Pandangan umum pada masyarakat kota adalah bahwa mereka memiliki hubungan sosial dan budaya yang rendah, tetapi memiliki tingkat kehidupan ekonomi yang tinggi. Sebaliknya, masyarakat desa secara umum dipandang sebagai kelompok masyarakat yang memiliki kondisi ekonomi rendah tetapi memiliki hubungan sosial yang tinggi serta kehidupan budaya yang menjunjung tinggi nilai-nilai kehidupan.

Salah satu perbedaan yang paling mendasar antara desa dan kota adalah pola interaksi masyarakatnya. Masyarakat kota cenderung kurang peduli dengan orang lain yang berada di sekitarnya. Sangat berbeda dengan masyarakat di pedesaan yang cenderung memiliki rasa kekerabatan yang kuat. Kuatnya nilai-nilai dan norma adat yang dijadikan sebagai pedoman dalam berperilaku menjadikan pola interaksi masyarakat semakin kokoh. Pola adat dan tradisi yang kuat itu dapat menjadi salah satu penopang bagi pola interaksi masyarakat sehingga pola

interaksi yang penuh sopan santun itu akan sangat sulit untuk pudar. Hal itulah yang biasa disebut sebagai kebudayaan. Kebudayaan itulah yang kemudian menjadikan wujud interaksi sosial masyarakat menjadi suatu identitas, di mana selanjutnya itu menjadi hal yang sangat berpengaruh dalam pola perilaku masyarakat.

Perbedaan kondisi tersebut tidak terlepas dari pengaruh globalisasi. Globalisasi menjadi sebuah fenomena yang terus bergerak menjadi bagian dari kehidupan manusia. Jika melihat dari perbedaan antara desa dan kota, globalisasi tidak akan lepas dari setiap masyarakat dengan tingkat teknologi yang sudah maju. Hal ini semakin memperkuat asumsi bahwa masyarakat kota dengan teknologinya akan semakin mempercepat proses globalisasi dan disertai dengan permasalahan pola interaksi yang semakin menyempit.

Tidak heran pada masyarakat kota masih banyak dijumpai perkumpulan remaja ataupun orang dewasa dalam suatu tempat tetapi bukan untuk berinteraksi satu sama lain. Akan tetapi, mereka memegang telepon genggam masing-masing dan lebih memilih untuk berinteraksi di media sosial. Hal ini membuat generasi sekarang lebih dikenal dengan sebutan "generasi menunduk" yakni generasi yang terus menunduk melihat gawai walaupun berada di ruang publik yang ramai dan hingar bingar.

Fenomena-fenomena ini semakin menegaskan bahwa pengaruh globalisasi dan modernisasi sangatlah besar bagi masyarakat. Kota yang memiliki akses mudah terhadap globalisasi dan modernisasi membuat masyarakatnya semakin tidak mempedulikan budaya asli. Mereka cenderung individual dengan barometer yang jelas bahwa kehidupan interaksi sosial mereka rendah. Kondisi ini berbanding terbalik dengan masyarakat desa. Arus globalisasi dan modernisasi tidak mudah mengusik masyarakatnya lantaran mereka sangat menjunjung tinggi nilai budaya dan kehidupan sosial.

Contoh kecil dalam pola interaksi yang sering dilakukan masyarakat di pedesaan yakni ucapan selamat kepada setiap orang yang lewat di depan rumah ataupun ketika saling berpapasan. Ucapan-ucapan tersebut menjadi ucapan pembuka dalam menyapa dan membangun komunikasi lain yang lebih mendalam. Hal kecil tersebut sangat berharga bagi kami bahwa membangun sebuah interaksi yang dilakukan secara terus menerus dan berulang-ulang akan menjadi sebuah kebiasaan atau *habit*. Hal kecil ini menjadikan temuan besar yang sangat menarik.

Walgitto (2007) dalam teorinya tentang interaksi sosial menjelaskan bahwa faktor utama dalam kehidupan sosial yakni adanya interaksi. Interaksi sosial di suatu masyarakat dilakukan oleh dua orang atau lebih dan memiliki hubungan timbal balik antarindividu yang bersangkutan. Banyak faktor mendasari terjadinya interaksi, seperti hubungan sosial, di mana seseorang tidak dapat hidup secara individu dan ia selalu membutuhkan individu lain. Sikap saling membutuhkan satu sama lain itu akan memunculkan interaksi di dalamnya.

Penelitian ini dilakukan di Desa Paubokol, Kecamatan Nabatukan, Kabupaten Lembata, NTT. Masyarakat Paubokol termasuk dalam suku Lamaholot dan secara spesifik di desa itu memiliki beberapa suku, yakni Pegan, Wutun, Udag, dan Ujan. Mayoritas masyarakatnya bermata pencaharian sebagai petani huma, yakni petani yang mengolah ladang secara berpindah-pindah dari musim yang satu ke lainnya. Masyarakat Paubokol memiliki keterikatan kekeluargaan yang sangat erat dan sifat saling tolong menolong yang sangat kuat di antara mereka. Desa Paubokol berada di wilayah pegunungan Lembata Tengah. Sebagian besar wilayahnya ditumbuhi pohon-pohon besar serta berhamparan kebun-kebun milik masyarakat setempat. Hal ini menyebabkan kondisi udara di wilayah ini menjadi sejuk, penuh ketenangan, dan damai. Pada musim panas, suasana desa menjadi sangat dingin khususnya pada malam hari.

2. Metode Penelitian

David M. Fetterman menuliskan bahwa etnografi itu adalah sebuah seni ilmu pengetahuan yang menggambarkan sebuah kelompok atau kebudayaan. Etnografi dan kebudayaan merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Apabila etnografi merupakan pendekatan ilmiahnya, maka kebudayaan merupakan objeknya, sedangkan manusia (kelompok, suku, kelas sosial, dan lain-lain) adalah subjek yang menjadi media untuk mengetahui kebudayaan tersebut yang diistilahkannya sebagai *native point of view*.

Pada penelitian ini, pemilihan informan mendasarkan diri pada metode *snow ball sampling*. Artinya, bahwa pemilihan subyek wawancara dibiarkan mengelinding seperti bola salju. Peneliti mencari informan atau narasumber yang benar-benar mengetahui dan mengerti proses serta materi penelitian sebagai informan kunci. Dari informan kunci tersebut kemudian akan didapat rekomendasi tentang informan lainnya. Dengan demikian, peneliti memiliki banyak data yang akan digunakan sebagai rujukan.

Penelitian lapangan dalam ilmu antropologi merupakan cara yang penting karena mengumpulkan fakta-fakta yang ada, hidup, dan berlaku dalam masyarakat. Peneliti datang sendiri ke lapangan penelitian dan menceburkan diri ke dalam suatu masyarakat untuk mendapatkan keterangan tentang gejala kehidupan manusia dalam masyarakat tersebut (Koenjaraningrat, 1990:42). Pada hal ini peneliti melakukan observasi partisipatif di mana peneliti tinggal dan melakukan aktivitas bersama dengan masyarakat sambil melakukan pengamatan.

Pada penelitian ini, para peneliti tinggal di tengah masyarakat sambil melakukan pengamatan pola interaksi hidup sosial. Satu hal menarik yang dipelajari dan cukup memberi kesan mendalam adalah pola interaksi yang sudah jarang ditemukan di daerah perkotaan. Temuan ini memberi catatan mendalam terutama kalau dikaitkan dengan pembangunan manusia dewasa ini yang sangat sulit dilakukan karena hilangnya kepekaan hidup sosial dan interaksi sosial.

3. Hasil dan Pembahasan

Masyarakat Desa Paubokol, Kabupaten Lembata, NTT sebagaimana masyarakat pada umumnya bisa dimengerti dalam relasi sosialnya. Segala tingkah perbuatan mereka mengacu pada tata tertib masyarakat yang diakuinya sebagai pusat kebenaran dan norma yang tidak bisa salah. Bila seorang bertingkah laku menurut cita-cita masyarakat, ia akan menjadi manusia yang berarti dan berkualitas sekaligus menjadi jaminan keamanan dan kelanjutan hidup sosialnya. Oleh karena itu, ketaatan merupakan salah satu tuntutan mutlak. Setiap masyarakat mesti menjamin terciptanya kerukunan dan keharmonisan sebagai gambaran berhasilnya kepatuhan sosial. Salah satu lembaga pengikat ketaatan sosial mereka adalah adat istiadat. Kepatuhan terhadap adat istiadat menjadi barometer tingginya tingkat keharmonisan masyarakat. Hal tersebut sekaligus rupanya menjadi faktor pendukung berkembangnya pola interaksi yang baik dalam masyarakat Paubokol, Kabupaten Lembata, NTT.

Interaksi sosial yang masih tetap terjaga dengan baik dan belum terpengaruh oleh budaya asing membuat masyarakat Desa Paubokol memiliki pola hidup sosial budaya yang masih alami dan sangat terjaga. Hal ini menjadi unik sebab pada masa sekarang banyak masyarakat yang acuh tak acuh kepada orang lain, baik kepada orang yang dikenal maupun tidak dikenal. Hal ini jugalah yang mungkin telah membuat interaksi sosial masyarakat pada umumnya menjadi rendah dan tidak menyenangkan. Banyaknya budaya asing yang masuk ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia saat ini telah membuat orang semakin yakin untuk hidup secara mandiri tanpa membutuhkan bantuan orang lain. Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan bahwa tidak semua pengaruh globalisasi memiliki nilai yang positif. Penyaringannya ada pada sikap bijak masyarakat Indonesia untuk memilih mana yang baik dan buruk.

a. Interaksi

Masyarakat Lembata memiliki interaksi sosial yang baik bukan hanya kepada kelompok masyarakatnya, tetapi juga kepada orang lain di luar kelompoknya. Hal ini sangat dipengaruhi oleh sifat kekeluargaan yang ada pada setiap suku. Mereka selalu memperlihatkan suatu hubungan komunikasi yang hangat di antara mereka dalam aktivitas sosial masyarakat. Perihal urusan adat, misalnya, secara bersama-sama, mereka berarak menuju tempat pesta untuk menunjukkan bahwa keluarga atau klan mereka memberi dukungan penuh pada pesta kerabatnya.

Mereka juga melakukan hubungan interaksi yang konkret sesuai dengan keinginan dan kebutuhan saat melakukan interaksi, baik dalam bentuk pengembangan pengetahuan, keagamaan, sosial budaya, maupun hubungan-hubungan yang sangat pribadi. Pada hal ini, masyarakat Lembata (Paubokol) terbagi menjadi lima suku dan di antara kelima suku tersebut masih ada hubungan kekerabatan yang tidak bisa terpisahkan satu sama lain. Perbedaan suku membangun salah satu pola interaksi tersendiri dalam kehidupan sosial-budaya mereka. Pada saat-saat tertentu, suku-suku itu akan saling membutuhkan terutama dalam urusan pernikahan dan urusan-urusan adat lainnya. Interaksi ini memberikan dampak positif bagi masyarakat. Interaksi ini menjadi langgeng oleh sifat manusia yang tidak bisa hidup mandiri dan selalu membutuhkan orang lain. Dengan demikian, benarlah pendapat Waligito tentang teori interaksi sosial yang menyatakan bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang saling membutuhkan satu sama lain. Bagi masyarakat Paubokol, Lembata, NTT, interaksi sosial merupakan jalan yang memudahkan dalam kegiatan-kegiatan sosial. Kegagalan masyarakat dalam membangun interaksi sosial akan berakibat pada ketegangan sosial. Ketegangan sosial akan menjadi benih subur bagi tumbuhnya suasana hidup masyarakat yang tidak kondusif dan demikian seterusnya.

b. Sopan Santun

Interaksi yang dibangun dalam masyarakat akan berdampak baik dan positif apabila hal tersebut diikuti dengan perilaku dan sifat masyarakat yang baik pula. Dengan demikian, baik tidaknya interaksi sekaligus menunjukkan baik tidaknya perilaku masyarakat. Walaupun pada umumnya masyarakat timur dikenal dengan watak yang keras, tetapi tidak bisa dipungkiri juga bahwa masyarakat Paubokol juga bisa memiliki sikap sopan santun dan tata krama yang sangat membanggakan. Memang di setiap daerah juga ditemukan masyarakat yang memiliki sikap-sikap tersebut. Namun, bagaimanapun juga setiap masyarakat hampir memiliki cara yang unik dan baru dalam praktik sopan santun sangat ditentukan juga oleh corak kebudayaan daerah tersebut.

Perilaku di atas menggambarkan adanya keteraturan dalam memandang perilaku masyarakat sebagai perilaku *yang dipelajari*. Dalam teori struktural konsensus, keteraturan sosial dalam suatu masyarakat merupakan hasil dari kesepakatan atau konsensus di kalangan para anggotanya mengenai bagaimana berperilaku dan apa yang dipikirkan. Hal ini juga terbangun karena semua masyarakat memiliki nilai-nilai yang mantap mengenai suatu arti penting yang tidak perlu diperdebatkan lagi. Nilai-nilai inilah yang disebut *nilai-nilai inti* atau *nilai-nilai sentral* yang melalui sosialisasi terus menerus dalam proses hidup akan turut memantapkan disposisi mental setiap orang untuk tunduk atau patuh pada nilai-nilai tersebut. Dengan demikian, nilai-nilai tradisi yang mengejawantahkan dalam pola perilaku masyarakatnya akan terus hidup dan dianggap sebagai sikap yang baik dan benar serta harus selalu dilakukan dan dilestarikan.

c. Keramahan

Interaksi sosial yang dibangun oleh masyarakat Paubokol, Lembata, NTT juga ditularkan oleh orang tua dan masyarakat kepada anak-anak mereka. Hal ini nampak dari hidup keseharian, seperti tatkala anak-anak hendak berangkat ke sekolah dan bertemu dengan orang

lain, mereka selalu menyapa walau sekadar mengucapkan “selamat pagi mama, selamat pagi kakak, atau selamat pagi bapak.” Uniknya, hal baik ini dilakukan oleh anak-anak usia 8-10 tahun itu secara otomatis tanpa memandang orang yang disapanya itu dikenalnya atau tidak, saudara atau bukan. Hal ini tampaknya sudah menjadi budaya masyarakat untuk merawat interaksi sosial dalam hidup bersama mereka dengan diawali oleh aktivitas kecil ‘saling menyapa’. Hal ini juga bisa menjadi contoh kepada anak-anak bahwa membangun interaksi kepada orang sekitar sangat penting karena setiap individu tidak dapat hidup sendiri. Suburnya rasa kekeluargaan juga disinyalir berawal dari interaksi sosial yang dibangun sejak dulu.

Sapaan kepada individu lain tidak berlaku hanya pada anak kecil, tetapi juga pada orang tua dan anak muda atau remaja. Sifat kekeluargaan semakin terlihat tatkala mereka saling bertegur sapa dan melontarkan bercandaan khas masyarakat Paubokol. Lebih unik lagi, setiap pagi, mereka mengawali hari dengan aktivitas rutin makan kue ataupun hanya sekadar minum teh dan kopi di teras rumah sambil menikmati sejuknya udara pagi. Setiap anak kecil yang melintas hendak pergi ke sekolah tidak lupa menyapa keluarga-keluarga yang sedang bercengkerama di teras rumah mereka masing-masing. Tanpa diatur, sebagai imbalan, anak-anak kecil itu tidak jarang dibekali sekadarnya apa yang sedang disantap keluarga-keluarga tersebut sebagai teman perjalanan menuju sekolah. Hal kecil ini menjadi sangat berharga dan unik bagi orang-orang seperti kami (para peneliti) yang jarang menyaksikan renyahnya relasi sosial di Desa Paubokol ini.

Sebagai mahasiswa antropologi, kami disadarkan bahwa fenomena ini sesungguhnya telah dijelaskan dalam teori struktural consensus, di mana nilai-nilai inti yakni keramahan dan perilaku masyarakat merupakan penyanga struktur sosial. Pun hal-hal tersebut dibangun dan dipelihara melalui proses sosialisasi terus menerus dalam proses keseharian hidup masyarakatnya. Perilaku sosial dan struktur sosial dimungkinkan karena adanya struktur sosial atau budaya dan tradisi yang menjadi bagian dari tatanan budaya masyarakat.

d. Kesederhanaan

Sikap atau perilaku seseorang ataupun suatu masyarakat tertentu dapat dilihat dari cara mereka beraktivitas dalam kehidupannya. Pola pikir dan pola hidup yang proporsional, tidak berlebihan dan mampu memprioritaskan sesuatu yang lebih dibutuhkan itulah yang disebut dengan kesederhanaan (Rahmanto, t.t: 2). Meskipun demikian, setiap masyarakat memiliki cara pandangnya masing-masing tentang kesederhanaan. Begitu pula dengan masyarakat Paubokol di Lembata, NTT. Hampir semua aktivitas masyarakat memiliki kesederhanaan tertentu. Pada hal ini hidup sederhana bukan berarti hidup dalam kesengsaraan. Hidup sederhana adalah hidup yang terus menerus menjaga keseimbangan antara tradisi atau kebiasaan yang telah mempertimbangkan kebaikan banyak orang dengan keinginan pribadi masing-masing individu.

Sebagai contoh, masyarakat Paubokol yang memegang prinsip sederhana niat dan tujuan. Bagi mereka, hidup dan bekerja sebagai petani atau PNS (Pegawai Negeri Sipil) saja merupakan suatu hal yang membanggakan sekaligus menggembirakan. Itu sudah cukup. Tidak perlu bercita-cita jadi orang berpangkat dengan gaji besar. Prinsip mereka, yang perlu adalah meluruskan niat dan tujuan hidup agar hidup bermanfaat dan bermartabat.

Hal sederhana lainnya yakni sederhana dalam hal berpikir. Masyarakat Paubokol yang mayoritas bermata pencaharian sebagai petani cenderung berpikir sederhana. Dengan bermodalkan satu sampai dua lahan untuk pertanian, bagi mereka, itu sudah cukup untuk sumber penghasilan. Jauh dari mereka untuk berpikir tentang sesuatu yang hebat. Bekerja keras memanfaatkan lahan, itu sudah menjadi tujuan hidup mereka. Apapun dan seberapapun hasilnya, bagi mereka itu adalah rejeki hidup dari Yang Maha Kuasa.

Selebihnya, mereka juga menggantungkan hidup pada hasil alam yang tersebar bebas di lahan-lahan kosong. Memanfaatkan hasil hutan yang dulu belum diketahui bernilai ekonomi

menjadi alternatif tambahan pendapatan masyarakat yang belakangan ini terus berkembang dan menjanjikan. Masyarakat juga selalu termotivasi untuk memanfaatkan lahan kosong untuk menanam apa saja yang dinilai memiliki nilai ekonomi. Sayur-mayur, umbi-umbian, dan kacang-kacangan menjadi alternatif pemberi semangat hidup kepada masyarakat. Dengan menanam sayur, mereka berprinsip bisa memenuhi konsumsi sendiri daripada membeli ke kota yang mahal harganya dan berisiko jalannya.

Masyarakat Paubokol yang notabene merupakan penduduk perkampungan dengan kondisi desa yang sepi dan masih baru memiliki dorongan tersendiri bagi mereka untuk hidup dalam kesederhanaan. Mereka berprinsip asalkan bisa makan tiga kali sehari dengan lauk pauk seadanya, pakaian sehari-hari yang sederhana, rumah yang cukup untuk berteduh, serta sumber penghasilan yang cukup untuk memenuhi kebutuhan minimal sehari-hari, itu sudah cukup bagi mereka. Mungkin itulah sebabnya selama kami berada di desa ini tidak ada satupun keluhan yang terdengar terkait kondisi hidup mereka. Bagi mereka, yang penting dalam hidup ini adalah hidup bahagia tanpa beban baik fisik maupun mental. Bahagia tanpa beban fisik artinya bahwa mereka bisa bekerja dan memenuhi kebutuhan hidup harian mereka dan itu sudah menjadi bagian dari kebahagiaan hidup mereka. Bahagia tanpa beban mental memiliki makna bahwa hidup bahagia berarti tidak hidup dalam hasrat untuk memiliki harta secara berlebihan, tidak disiksa oleh harapan yang terlalu muluk-muluk akan jabatan dan kuasa. Prinsip-prinsip hidup yang bersahaja ini tampaknya terbangun di atas dasar-dasar hidup komunal yang kuat, yakni kekerabatan satu sama lain dengan pengikat adat istiadat yang mengandung norma-norma hidup bersama yang kuat.

Kedatangan kami ke Desa Paubokol merupakan peristiwa yang unik untuk kedua belah pihak. Dari sisi kami, sambutan yang sangat hangat dan penuh kekeluargaan merupakan pengalaman unik. Sebaliknya, dari sisi masyarakat, kedatangan kami merupakan hal yang unik juga karena minimnya orang asing yang masuk ke wilayah mereka. Setiap peneliti dalam melakukan observasi serta penelitian, pasti ada saja hal yang membuat mereka terkesima dengan sikap masyarakat Paubokol. Di balik semua itu, ternyata ada dasar yang kokoh yakni adanya pola interaksi yang sangat tinggi dan baik.

Setiap bertemu dengan masyarakat sekitar pasti akan selalu ditegur sapa dengan mengucapkan "selamat pagi, selamat sore, atau selamat malam," "pergi ke mana kakak," "mampir dulu kakak," serta ucapan-ucapan lainnya yang sangat menunjukkan keakraban. Tidak hanya satu atau dua orang saja yang menegur kami seperti itu, melainkan setiap orang yang kami temui, mereka pasti melakukan keramahan yang sama. Bukankah hal tersebut sangat langka dan jarang ditemukan di wilayah lain di pulau Jawa? Poin menarik lainnya adalah bahwa kami dengan latar belakang kepercayaan yang berbeda dengan masyarakat, tetapi masyarakat tidak sedikitpun merasa bahwa kami adalah orang asing. Sebaliknya, kami diterima dengan baik, bahkan dianggap sebagai keluarga mereka sendiri.

Satu hal lagi yang unik adalah kenyataan meskipun Desa Paubokol terbilang pemukiman baru sebagai akibat dari pola pertanian huma yang mengharuskan mereka bermukim di tempat yang lebih dekat dengan lahan pertanian mereka, tetapi kesederhanaan, sopan-santun, persaudaraan, dan sikap kekeluargaan sepertinya sudah mendarah daging dalam diri masyarakatnya. Kesimpulan kami, hunian geografis boleh berubah dan berganti-ganti, tetapi semangat *hospitality* masyarakat akan terus menetap dalam diri para warganya karena dia dibangun dari kedalaman diri dan kepribadian masyarakatnya. Itulah hebatnya budaya yang membuat masyarakat Desa Paubokol sangat menikmati kehidupan mereka hingga saat ini.

4. Penutup

Pada bagian penutup ini, kami memaparkan kembali dan menegaskan beberapa poin penting sebagai kesimpulan atas hasil penelitian sederhana ini. Selanjutnya, di bagian saran,

kami mencoba mendudukkan posisi penelitian ini dalam sebuah skala penelitian yang lebih luas untuk menentukan secara objektif bagian-bagian mana dalam isu besar itu yang telah digarap dalam penelitian ini dan bagian-bagian mana yang perlu mendapat perhatian untuk penelitian-penelitian lebih lanjut.

a. Kesimpulan

Ada beberapa poin penting yang bisa dipaparkan di sini sebagai hal-hal yang ingin dikemukakan dalam isu dan hasil penelitian ini. Isu besar yang diangkat dalam penelitian ini berkenaan dengan *hospitality* dalam kaitannya dengan dinamika dalam proses modernisasi. Pada satu sisi, gejolak modernisasi menerpa tata hidup manusia di perkotaan. Pengaruh modernisasi dalam konteks ini telah membawa banyak dampak yang tidak pernah diperkirakan sebelumnya. Hidup para penghuni metropolitan menjadi konsumtif karena apapun yang mereka inginkan bisa dipenuhi oleh pembacaan tajam teknologi. Artinya, saat ini, ilmu pengetahuan dan teknologi telah mampu memprediksi sekaligus menyediakan semua prakiraan kebutuhan manusia.

Pada penghuni kota pun, dengan masuknya pengaruh modernisasi, membuat mereka berkembang dalam konsep individual yang sangat tajam. Mereka enggan berkomunikasi dengan orang lain, selain karena alasan-alasan kriminal, sebagai akibat perkembangan teknologi, itu mudah terjadi, tetapi juga karena zaman sekarang, komunitas hidup atau para relasi tidak lagi tergantung pada soal lokasi. Akan tetapi, hal tersebut sudah menyempit dalam jangkauan dunia maya. Apapun atau siapapun yang jauh menjadi dekat, tetapi ironisnya, sekaligus apapun atau siapapun yang dekat menjadi jauh. Dengan kemajuan ilmu dan teknologi, manusia zaman sekarang seolah-olah bisa menyelesaikan semua pekerjaannya tanpa harus secara fisik berkomunikasi dengan orang-orang yang berurusan dengannya.

Pada wilayah pedesaan pun pengaruh modernisasi sudah masuk memengaruhi sendi-sendi kehidupan masyarakat. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ada perbedaan yang cukup signifikan antara pengaruh modernisasi di kota dan di desa. Pengaruh modernisasi di desa secara komunal dilawan oleh tata hidup bersama yang dibangun oleh masyarakatnya dalam aliran perjalanan hidup. Melalui adat istiadat yang telah dibangun turun temurun, tonggak-tonggak kuat kehidupan bersama telah dibangun sedemikian rupa sehingga modernisasi, meskipun masuk desa, tetapi sulit menembus tembok-tembok tatanan hidup bersama ini. Tonggak-tonggak utama itu adalah rasa persaudaraan, kekeluargaan, sopan santun, keramahan, dan lain sebagainya yang ternyata tidak hanya mampu melawan modernisasi, tetapi juga membangun prinsip-prinsip hidup yang kokoh bagi masyarakat untuk memaknai kebahagiaan hidup di dunia ini.

b. Saran

Penelitian ini hanya mengambil sudut pandang positif dalam memandang perjuangan masyarakat desa melawan modernitas. Penelitian ini hanya melihat dan mengangkat nilai-nilai adat dan tradisi sebagai penyokong utama keberhasilan masyarakat dalam melawan arus modernisasi. Titik tekan penelitian ini ada pada kekuatan adat dan tradisi yang dirawat masyarakat desa dari generasi ke generasi. Padahal, dalam sebuah kemenangan, pasti ada perjuangan yang hebat. Maka, penelitian ini perlu disempurnakan dengan penelitian-penelitian selanjutnya untuk mengolah sisi-sisi perjuangan masyarakat desa tersebut dalam melawan arus globalisasi.

Dengan kemajuan teknologi di berbagai bidang hidup, pasti ada perjuangan-perjuangan khas yang hidup dan berkembang di sana. Apa saja yang membuat mereka bertahan telah menjadi fokus penelitian ini, tetapi apa saja yang perlu diperkuat, bahkan sisi-sisi gelap apa saja yang dialami oleh masyarakat desa perlu juga mendapat perhatian yang seimbang dalam

kegiatan-kegiatan penelitian ilmiah semacam ini. Hal-hal semacam itu menjadi daya dorong dan sumber semangat bagi masyarakat di daerah-daerah pedalaman seperti NTT.

Judul penelitian ini memang berbicara tentang *hospitality* sebagai modal untuk pembangunan manusia. Namun, dalam eksplorasinya, poin ini kurang mendapat aksentuasi karena penelitian ini lebih fokus pada penggambaran situasi masyarakat di tengah arus globalisasi. Bagaimana persisnya *hospitality* sebagai modal pembangunan masyarakat, rupanya bisa digarap lebih spesifik lagi dalam penelitian-penelitian selanjutnya.

Daftar Pustaka

- Winarno,dkk. 2008. Ilmu Sosial dan Budaya Dasar. Jakarta: Bumi Aksara
- Suneki, Sri. 2012. Dampak Globalisasi Terhadap Eksistensi Budaya Daerah, Jurnal Ilmiah, Volume II No.1,
- Fernandez, Ozias. 1992. Kebijakan Manusia Nusa Tenggara Timur Dulu dan Kini, Ledalero
- Koenjaraningrat. 2009. Pengantar Ilmu Antropologi. Jakarta: Rineka Cipta
- Sugiyono. 2012. Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D. Bandung: Alfabeta
- Sunadi, Ahmad. 2013. Interaksi Sosial Masyarakat Samin di Tengah Modernisasi (Studi di Desa Baturejo Kecamatan Sukolillo Kabupaten Pati). Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
- Nuryanto, M.R.B., 2014. Studi Tentang Solidaritas Sosial di Desa Modang Kecamatan Kuaro Kabupaten Paser (Kasus Kelompok Buruh Bongkar Muatan. Balikpapan: E-Journal Konsentrasi Sosiologi. Vol. 2, No. 3: 53-63
- Lestari, Indah Puji. 2013. Interaksi Sosial Komunitas Samin dengan Masyarakat Sekitar. Semarang:

Dari Fungsionalisme ke Struktural: Dualisme dalam Budaya Kasebu Buton Tengah

Laxmi, Rahmat, Syamsumarlin, & La Ode Aris

Tulisan ini bertujuan untuk mengkaji pendekatan fungsional ke struktural pada pelaksanaan Budaya Kasebu. Pemikiran Malinowski secara fungsionalisme digunakan untuk mengkaji bagaimana budaya kasebu difungsikan secara turun temurun dan terus berproses sampai saat ini. Adanya alasan historis sehingga pelaksanaan Budaya Kasebu dari aspek waktu fungsional di masyarakat. Salah satunya karena tahapan dalam tutuhano liwu persiapan pergantian tahun dianggap sakral. Pada pendekatan struktural, Budaya Kasebu dapat ditemukan pada pelaksanaan pogau atau musyawarah yang ditempatkan di sebuah Baruga. Secara struktural penggunaan Baruga bersifat elementer, mengkelaskan dan memberikan klasifikasi berdasarkan struktur. Dualisme antara Budaya Kasebu dan arah pengembangan kebijakan pariwisata pada akhirnya membentuk kesatuan yang integral. Oleh karena itu, pandangan Descartes digunakan untuk memperdalam kajian dualisme antropologis. Hasil penelitian menunjukkan terdapat tahapan fungsional dalam budaya kasebu yang diarahkan dalam pengembangan pariwisata berbasis desa wisata, yaitu revitalisasi lokasi bersejarah, penguatan dan pengembangan pertunjukan seni, penampilan saare, pertunjukan potumbu, kunjungan kahohondo dan oe buou, pertunjukan famoni, penampilan tari linda, kabueno ganda dan permainan gambus.

1. Pendahuluan

Sebagaimana kita ketahui, terobosan analisis fungsional yang telah dikembangkan oleh Malinowski berhasil membawanya pada kesuksesan pengembangan suatu kerangka teori baru untuk menganalisis fungsi kebudayaan manusia yang selanjutnya kita sebut dengan suatu teori fungsional tentang kebudayaan atau *a functional theory of culture* (Koentjaranigrat, 1980:160-162). Teori tersebut selain terbukti sukses, juga mampu memberikan keunikan dari etnografi Malinowski yang belum pernah dilakukan pengarang etnografi lain sebelumnya. Keberhasilan menggambarkan hubungan terkait antara sistem *kula* dengan lingkungan alam sekitar pulau-pulau serta berbagai macam unsur kebudayaan dan masyarakat penduduknya.

Sehubungan dengan itu, dalam tulisan ini kami akan mencoba menyampaikan bagaimana konsep fungsionalisme Malinowski memungkinkan untuk menghubungkannya pada sebuah realitas lain yang lebih menunjukkan ke arah pengembangan konsep struktural. Digunakannya konsep struktural merupakan implikasi dari hasil penelitian yang akan diuraikan dalam tulisan ini. Pada konsep struktural, khususnya yang dikembangkan oleh Levi-Strauss, dan dalam hubungannya bagaimana manusia mengklasifikasikan lingkungan alam serta sosial budayanya ke dalam kategori-kategori yang elementer. Di sini kami ingin mengkhususkan konsep Levi-Strauss yang memahami alam semesta terdiri dari hal-hal kolektif dan khas (Koentjaranigrat, 1980:226-227).

Sebagai sebuah budaya, *kasebu* ditempatkan pada arena yang sakral karena telah dilaksanakan secara turun temurun dan terus berproses sampai saat ini. Oleh karena itu, masyarakat di Buton Tengah menempatkan budaya *kasebu* tidak hanya secara fungsional, tetapi juga ditempatkan secara struktural yakni segala persiapan dan penyambutan pergantian tahun atau *tutuhano liwu* telah disepakati oleh para tetua adat dan seluruh lapisan masyarakat Buton Tengah. Budaya *kasebu* dalam pengertian ini, sebagai struktur-struktur yang membentuk suatu sistem atau merupakan struktur yang relatif tetap, yang sangat berpengaruh terhadap kolektivitas yang menggunakaninya. Struktur dalam pelaksanaan budaya *kasebu* inilah yang dapat memberikan perbedaan pada konteks dengan realitas budaya lain.

2. Kasebu dalam Konteks Sejarah dan Budaya

Membicarakan *kasebu* tidak bisa dilepaskan dari konteks sejarahnya. Masyarakat Buton Tengah pada awalnya menempatkan budaya *kasebu* dalam beberapa prosesi adat yang secara fungsional memiliki tahapan kegiatan, seperti:

- (1) *Patoge* atau main gendang, *tarian saare*, *potumbu* atau adu fisik, silat manca dengan membawa parang *fomani* atau palsu, *tari linda* dan *kabuено ganda* atau *ayun gendang*.
- (2) *Kaoho* atau membuang hasil panen. Masyarakat mendatangi *nonau* tempat sesaji dengan menggunakan obor, saat sampai di rumah membuang makanan yang terbuat dari Jagung ke depan rumah dengan sisi kanan 8 makanan dan sisi kiri 7 makanan. Setelah anjuran *Kaoho* di lakukan, maka hasil panen sudah bisa dimakan.
- (3) *Kokandai* atau pembuatan ketupat secara kolektif yang terbuat dari Jagung untuk dimakan bersama-sama.

Tutuhano Liwu atau penyambutan pergantian tahun saat ini telah mengalami perubahan. Prosesi adat yang dahulunya berfungsi dalam tiga tahapan tetapi hanya dilaksanakan satu tahapan yang dirangkum dalam budaya *kasebu*, yang artinya secara fungsional bentuk *kaoho* dan *kokandai* tidak lagi dilaksanakan untuk melengkapi prosesi adat dalam penyambutan pergantian tahun. Pengurangan tahapan prosesi adat *tutuhano liwu* didasari oleh kesepakatan bersama dalam musyawarah masyarakat dan para petua adat di Kecamatan Buton Tengah. Perubahan dalam prosesi adat *tutuhano liwu* ini sangat cocok dengan pandangan kebudayaan dari Koentjaranigrat yang melihat gugusan unsur-unsur kebudayaan bahwa ada yang bersifat sangat erat dan relatif longgar. Kebudayaan yang digambarkan oleh masyarakat Buton Tengah dalam persiapan pelaksanaan *tutuhano liwu* pada masa ini telah bersifat longgar dalam tataran empirik kelompok masyarakat pendukungnya. Hal ini sejalan dengan asumsi dasar teori fungsional bahwa secara fungsional masyarakat dan sejarah dalam prosesi adat berubah, sebagai sebuah keniscayaan adanya perubahan dalam satu bagian masyarakat akan diikuti oleh perubahan bagian yang lain. Ini menandakan bahwa masyarakat bersifat sangat dinamis (Fakih, 2001:53-53).

Dalam konteks sejarah, pelaksanaan budaya *kasebu* dilaksanakan dalam waktu-waktu tertentu sebagai penyambutan pergantian tahun, bertepatan dengan selesainya hari raya Idul Adha. Guna menunjukkan rasa syukur atas terjadinya peralihan tahun dan bisa memasuki situasi yang baru. Dilihat dari aspek waktu atau periode pelaksanaan, *kasebu* tidak mengalami perubahan secara longgar karena waktu ini menunjukkan fungsi pada sebuah momentum yang dipandang memiliki sejarah dalam penetapannya. Oleh karena itu, tidak mungkin dapat diubah-ubah. Sifat pemilihan waktu pelaksanaan *kasebu* ini tetap berpijak dan mengacu pada penetapan historis masa lalu yang juga diputuskan dalam musyawarah adat bersama masyarakat. Memahami konteks sejarah dalam proses penetapan waktu pelaksanaan *kasebu* seperti yang dikembangkan dalam fungsionalisme, bahwa segala sesuatu (agama, pendidikan, struktur politik, keluarga, waktu dan sebagainya) senantiasa dipandang sebagai suatu sistem yang terdiri atas bagian yang saling berkaitan, yang mana setiap bagian tersebut secara terus menerus mencari keseimbangan dan harmoni (Fakih, 2001:51).

3. Dualisme *Kasebu* dalam Arah Kebijakan Pariwisata

Masyarakat Buton Tengah menempatkan *kasebu* dalam beberapa tahapan kegiatan adat yang dimulai dari *pogau* atau musyawarah, *patoge* atau permainan gendang, *kahohondo* atau mengunjungi mata air yang gelap gulita, mengunjungi *oe buou* atau mata air baru, *potumbu* atau silat kampung, *kabuено ganda* atau ayunan gendang, menari dan permainan gambus. Melalui tahapan kegiatan pelaksanaan *kasebu*, sehingga di masa sekarang pelaksanaan

budaya *kasebu* cenderung dipadukan dalam arah program pariwisata di tingkat kabupaten, provinsi, maupun nasional. Pemerintah setempat memandang budaya *kasebu* mampu melestarikan kebudayaan lokal Buton Tengah. Dapat dipahami bahwa dalam konsep kebudayaan masyarakat Buton Tengah, budaya *kasebu* yang telah berlangsung secara turun temurun, baik pada aspek historis (waktunya) dan aspek pelaksanaan tahapan kegiatannya telah bersifat tetap. Namun demikian sebagai konsekuensi dari timbulnya aturan-aturan baru yang bersifat mengikat antara budaya dan permintaan pariwisata menjadi sulit dihindari. Konteks inilah yang menjadi fokus narasi pada bagian dualisme *kasebu*. Fungsionalitas dalam tahapan kegiatan budaya *kasebu* pada akhirnya menjadi keterpaduan antara budaya dan arah program mendorong kebijakan pemerintah daerah melalui pariwisata. Konsep dualisme yang kami maksudkan di sini menggunakan dualisme antropologis, dengan meminjam pandangan Descartes yang mengibaratkan individu yang memiliki pemikiran dan tubuh. Maka dualisme antara budaya *kasebu* dan arah kebijakan pariwisata seperti penyatuan dua aspek yang dapat membentuk sesuatu secara integral.

Budaya *kasebu* pada akhirnya menjadi arah kebijakan pariwisata berbasis budaya (program desa wisata). Kebijakan tentang penciptaan desa wisata menjadi tujuan arah pengembangan kepariwisataan di Kabupaten Buton Tengah. Dualisme dalam agenda kepariwisataan pada tataran empirik dan tataran ideasional diterjemahkan secara fungsional menuju struktural. Beberapa contoh penciptaan budaya *kasebu* kearah pengembangan kepariwisataan berbasis desa wisata. Pertama, merevitalisasi lokasi bersejarah, berarti memperbaiki dan memperbarui tempat-tempat yang dianggap memiliki fungsi sejarah, seperti *nonau* dan *lonso* yang diasumsikan memiliki nilai peninggalan sejarah masa lampau. Terdapat pula benteng gua *watulo*, *pinggilai*, *kahohondo* dan *oebuou*.

Kedua, penguatan dan pengembangan nilai-nilai pertunjukan kesenian seperti *patoge* atau permainan gendang. Pada pertunjukan seni *patoge* merupakan orang-orang pilihan yang berasal dari tetua-tetua adat yang disesuaikan dengan garis keturunan dan dianggap ahli atau mampu untuk bermain gendang. Permainan *patoge* sebagai sesuatu yang dianggap sakral, maka sebelum bermain *patoge* telah disiapkan sesaji (sesajian) yang diletakkan di samping gendang. Fungsi dari sesajian sebagai persyaratan agar para leluhur dapat membantu kelancaran permainan *patoge*.

Ketiga, penampilan tarian *saare*. Ini dilakukan oleh satu orang dengan menggunakan pakaian atau baju adat perempuan dilengkapi dengan aksesoris gelang tangan dan gelang kaki atau *korondo*, sarung tenun khas Buton atau *kauta*. Aksesoris *kabantapi* atau sarung pinggang, *kamanda* atau tali pinggang, *salenda* atau salenda, *kambeho* atau kipas, *wuluno fotu mewanta* atau rambut panjang dan sapu tangan. Pada konsep maupun pelaksanaan tarian *saare*, setiap aksesoris tarian akan dipasangkan oleh seorang *bhisaa* atau para orang tua perempuan yang memiliki kedudukan sebagai *bhisaa*. Sama seperti pelaksanaan *patoge*, sebelum tarian *saare* dilakukan maka diletakkan sesajian di tempat pelaksanaan tarian *saare* yang berfungsi untuk meminta kelancaran kepada lelulur dalam pelaksanaan tarian *saare*. Tarian *saare* dilakukan oleh seorang laki-laki dewasa yang telah memiliki *lopo* atau anak. Pada proses tarian, maka penari akan dikelilingi oleh anak-anak kecil hingga orang dewasa yang secara lokal para penonton disebut *ngibi*. Kumpulan *ngibi* sambil melantunkan lagu-lagu berbahasa lokal yang merupakan simbol kasih sayang disertai gerakan-gerakan tarian *Saare* yang lemah lembut.

Keempat, pertunjukan *potumbu* atau adu fisik. *Potumbu* diikuti oleh orang dewasa yang memiliki anak atau *lopo*. Saat ini pertunjukan *potumbu* bersifat longgar sehingga anak-anak maupun remaja dibolehkan mengikuti *potumbu*. Seperti pada pertunjukan *patoge* dan tarian *saare*, menyiapkan sesajian sebelum berlangsungnya pertunjukan seni sebagai hal yang fungsional untuk mendukung kelancaran *potumbu*. Begitupun pemilihan waktu pertunjukan *potumbu* memilih waktu tertentu untuk menghindari kecelakaan atau kejadian-kejadian saat pertunjukan *potumbu* dilaksanakan. Oleh karena itu, waktu yang dianggap baik adalah pagi hari

didasarkan atas anjuran dan paham orang-orang tua, dan setelah pertunjukan *potumbu* dilanjutkan pembersihan mata air gelap gulita atau *kohohondo* dan mata air baru atau *oe buou*.

Kelima, kunjungan *kahohondo* dan *oe buou*. Secara fungsional, kunjungan tempat menuju *kahohondo* dan *oe buou* dianggap oleh masyarakat Buton Tengah sebagai tempat yang memberikan banyak fungsi dan manfaat. Mengunjungi tempat ini sebagai bentuk rasa syukur terhadap kedua sumber mata air yang sejak zaman lampau sampai saat ini telah memberikan kehidupan bagi masyarakat Buton Tengah. Oleh karena itu, setiap masyarakat melakukan pembersihan air dengan melibatkan seluruh masyarakat baik kalangan remaja, ataupun dewasa. Kunjungan tempat *kahohondo* dan *oe buou* sebagai kegiatan yang dianggap sakral dalam seluruh kegiatan prosesi budaya kasebu. Walaupun saat ini Kabupaten Buton Tengah telah terdapat sistem pengairan pemerintah dan swasta, tetapi kunjungan *kahohondo* dan *oe buou* sebagai tahapan dalam pelaksanaan desa berbasis budaya kasebu.

Keenam, pertunjukan *famoni* silat kampung. Seorang *kamokula* atau petinggi adat mengelilingi tempat pelaksanaan silat kampung dengan sembilan kali putar kanan dan delapan kali putar kiri, disusul teriakan seorang *lopo* atau remaja sebagai pertanda kemerahan silat kampung. Sesajian ditempatkan sebagai kelancaran pertunjukan. Para *kamukola* menggunakan pakaian khas Buton yang disebut *kabensi* dan para pesilat memainkan kayu ataupun parang sebagai alat penangkis.

Ketujuh, penampilan tari *linda*. Penari memakai baju khas adat Buton. Tari *linda* berfungsi sebagai sarana hiburan, bentuk rasa syukur terhadap kesembuhan orang sakit. Masyarakat Buton Tengah mengungkapkan dengan niat, dan diungkapkan bahwa saat pelaksanaan *kasebu* kami akan mengikuti tari *linda*. Gerakan dalam tarian yang bersifat lemah lembut disimbolkan sebagai bentuk kasih sayang, sebelum memulai tarian sesajian diletakkan di pusat kegiatan untuk meminta kepada leluhur dapat memudahkan pelaksanaan tari *linda*. Sesajian disiapkan oleh *wati* atau petua adat bersama para remaja atau *lopo* dan orang dewasa.

Kedelapan, *kabuено Ganda*. Pelaksanaan *kabuено ganda* pada malam hari pukul 10.00 – 05.30 pagi, *wati* atau para tetua adat, remaja atau *lopo*, serta orang dewasa mempersiapkan sarana dan sebagai permulaan *kabuено ganda* atau ayunan gendang dilakukan tetua adat, setelah itu para ahli pemukul gendang. Ayunan gendang terbuat dari kulit Rusa, rotan dan kayu besi atau disebut *ganda kapaso*, dan personel yang memukul gendang harus mampu berpantun. Terdapat jenis *kabuено ganda* yaitu *ganda kapaso* atau gendang besar dimainkan saat gendang tergantung sedangkan gendang biasa dimainkan di pangkuhan pemain gendang.

Kesembilan, permainan Gambus. Pemainnya laki-laki dan perempuan yang berpasangan dengan melantunkan lagu-lagu bahasa Buton. Para penari diiringi gendang, di sela-sela tarian dan permainan gabus diiringi berbalas pantun antara perempuan dan laki-laki. Permainan gambus dilakukan di sekitar *Baruga* atau rumah adat.

4. Kasebu dari Fungsionalisme ke Struktural

Pada bagian ini kami telah menggunakan diksi *kasebu* dari fungsionalisme ke struktural. Pada bagian awal kami telah menguraikan pula mengenai budaya *kasebu* yang difungsionalkan oleh masyarakat Buton Tengah sebagai inti kebudayaan yang dilakukan dalam berbagai tahapan kegiatan persiapan pelaksanaan tahun baru. Budaya *kasebu* yang dilaksanakan telah berjalan secara turun temurun, sehingga menjadi sebuah sistem yang fungsional di masyarakat Buton Tengah. Kami menyebutnya sebagai sebuah sistem kebudayaan yang fungsional karena dalam berbagai tahapan kegiatan budaya *kasebu* menggambarkan hubungan yang sangat kuat dan berkait antara berbagai hal yang dihimpun dalam pelaksanaan budaya *kasebu*. Secara implisit boleh kami katakan bahwa berbagai unsur-unsur budaya *kasebu* seperti *pogau*, *patoge*,

saare, potumbu, kahohondo dan *oe buou, fomani*, tari linda *kabuено ganda* hingga gambus sebagai bagian inti dalam pelaksanaan budaya *kasebu*. Seluruh unsur-unsur pelaksanaan *kasebu* sebagai sesuatu yang tampak dalam sistem sosial yang berintegrasi secara fungsional. Hubungan yang terkait ini dalam kajian fungsionalisme Malinowski dikenal sebagai etnografi berintegrasi secara fungsional. Cara mengintroduksikan pemikiran dalam sebuah deskripsi yang berkaitan dan berfungsi dalam suatu sistem sosial yang hidup (Koentjaraningrat: 164-165).

Sebagai sesuatu sistem sosial yang berintegrasi secara fungsional, budaya *kasebu* menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat Buton Tengah. Ia hadir dalam sebuah tindakan sadar masyarakatnya dan berelasi dalam lingkungannya. Nilai-nilai budaya *kasebu* telah dirumuskan dalam sebuah musyawarah adat yang memiliki posisi tertinggi, baik peserta musyawarahanya maupun tempat pelaksanaan musyawarahanya. Secara turun temurun, pelaksanaan musyawarah dilakukan di sebuah Baruga atau rumah adat. Fungsi Baruga sebagai tempat musyawarah adat maupun sarana sosial budaya bagi seluruh masyarakat dengan fasilitas yang sederhana dan tradisional. Namun demikian budaya *kasebu* secara struktural juga menjadi bagian dalam kehidupan masyarakat Buton Tengah, di mana terlihat konsep berpikir yang bersahaja dan didominasi oleh sistem kekerabatan maupun interaksi antara masyarakatnya yang didasarkan oleh sistem simbolik untuk menentukan sikap. Secara struktural dapat kita temukan pada bagian-bagian tertentu fungsi Baruga, di sana terdapat bagian-bagian yang dianggap elementer untuk tempat naik, tempat duduk, naik tangga sebelah barat kanan Baruga, duduk sebelah barat kanan dan hal-hal yang paling elementer dalam fungsi Baruga.

Strukturalisme dalam pandangan Levi-Strauss mengenai cara logika elementer dalam akal manusia yang mengkelaskan masyarakat dan sekitarnya ke dalam kategori dasar. Akal manusia menurut Pandangan Levi-Strauss dengan mudah membagi tiap bagian dalam satu sistem sehingga timbul suatu rangkaian golongan dan proses klasifikasi. Adanya dualisme konsentrikal sebagai contoh dari klasifikasi yang berdasarkan struktur. Masyarakat Buton Tengah merumuskan, mengklasifikasi dan mengenal Baruga dalam pelaksanaan budaya *kasebu* pada sebuah struktur yang sangat elementer. *Kamokula* atau *Saha* naik di sebelah barat kanan Baruga atau rumah adat dan duduk di sebelah barat kanan Baruga. *Wati* atau kaki tangan tetua adat naik sebelah timur kanan rumah adat Baruga dan duduk di sebelah timur kanan Baruga. Bagi *Pahabose* atau pendamping petua adat naik di sebelah barat kiri Baruga dan duduk di sebelah kiri Baruga, dan untuk remaja (*lopo*) atau orang dewasa naik di sebelah timur kiri Baruga dan duduk di sebelah timur kiri Baruga atau rumah adat. Oleh karena sifatnya yang sangat struktural, maka Baruga bersifat tetap kemudian kesepakatan-kesepakatan dalam persiapan budaya *kasebu* terkait dengan penentuan hari senantiasa dikembalikan kepada *Kamokulano Liwu* atau tetua adat, dan penentuan struktur kepengurusan pelaksanaan upacara *kasebu* diamanahkan kepada para *lapo* atau remaja. *Lapo* dalam pelaksanaan budaya *kasebu* memiliki tugas dan peran yang sangat fungsional, dikarenakan dalam struktur adat menetapkan *lapo* atau remaja dalam struktur yang mengurus persiapan hingga selesaiannya prosesi budaya *kasebu*.

5. Penutup

Dalam tulisan ini kami membahas mengenai budaya *kasebu* yang dapat ditinjau dari perspektif fungsional ke strukturalisme. Kami memberikan pandangan mengenai pandangan fungsionalisme yang berisi fungsi dari pelaksanaan tahapan budaya *kasebu* dengan menggunakan pendekatan Malinowski dan mengaitkannya pada kerangka pemikiran strukturalisme Levi-Strauss. Atas dasar kerangka pemikiran fungsionalisme ke strukturalisme, ada sejumlah hal yang yang dapat dikemukakan, bahwa budaya *kasebu* menjadi bagian penting dalam kehidupan masyarakat Buton Tengah sebagai sesuatu sistem sosial yang berintegrasi secara fungsional. Pada tataran struktural masyarakat mampu merumuskan, mengklasifikasi dan mengenal Baruga dalam pelaksanaan budaya *kasebu* pada sebuah struktur yang sangat

elementer. Pada tataran fungsional hingga ke struktural budaya *kasebu*, pada akhirnya menjadi arah kebijakan pariwisata berbasis program desa wisata. Dualisme dalam agenda kepariwisataan pada tataran ideasional dan tataran empirik diterjemahkan dan dipraktikkan secara fungsional menjadi struktural.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, H.S. 2006. Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra. Kepel Press. Yogyakarta.
- Arifin Zaenal. 2009. Permusuhan dalam Persahabatan: Dualitas dalam Adat Perkawinan Minangkabau. Dalam Antar Budaya No. 1 (Juli), hal. 26 - 43.
- Ariani, A., 2006. Pariwisata Berbasis Masyarakat: Community Based Tourism Di Desa Wisata. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
- <https://id.thpanorama.com/articles/filosofa/dualismo-origen-en-platn-antropolgico-metodolgico-y-epistemolgico.html>
- Kaplan David, Manners Robert. Teori Budaya. 2003. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
- Koentjaraningrat. 2003. Pengantar Antropologi. Rineka Cipta. Jakarta.
- 1980. Sejarah Teori Antropologi. UI Press. Jakarta.
- Mansour Fakih. 2001. Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi. Pustaka Pelajar Yogyakarta.
- Rahmat. 2016. Budaya Kasebu Masyarakat Buton Tengah. Fakultas Ilmu Budaya Universitas Halu Oleo. Laporan Akhir (tidak diterbitkan). Kendari.
- Rohim Abdur. 2013. Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pengembangan Desa Wisata. Kepel Press. Yogyakarta.
- Saifuddin Achmad Fedyani (ed). 2015. Revolusi Mental Sebagai Strategi Kebudayaan: Bunga Rampai Seminar Nasional Kebudayaan 2014. Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Kompleks Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Jakarta.
- Watie Marie Anna (ed). 2006. Essai-esai Antropologi: Teori, Metodologi dan Etnografi. Kepel Press. Yogyakarta.

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH

PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

Konflik dan Integrasi dalam Pembangunan

Penyelesaian Konflik Tanah Hak Ulayat dari Kelompok Masyarakat di Kawasan Perbatasan Antarnegara Nusa Tenggara Timur

Djoko Sulistyono & Hotnir Sipahutar

Permasalahan tanah hak ulayat, bukan hanya terjadi di Papua dan Kalimantan seperti yang kita ketahui, akan tetapi terjadi juga di Pulau Timor. Belum adanya status kepemilikan hak atas tanah/hak atas tanah ulayat di perbatasan antarnegara terutama di Pulau Timor. Konstitusi Republik Indonesia (RI) mengakui adanya tanah hak ulayat, sedangkan Konstitusi Republik Demokratik Timor Leste (RDTL) tidak mengakui. Hal ini kemudian menjadi masalah, dan terkadang terus mengemuka jika terjadi provokasi. Pendekatan yang menggunakan kearifan lokal bila dipakai bisa mengeliminasi konflik horizontal. Kesepakatan soal batas, termasuk permasalahan tanah hak ulayat dapat diselesaikan dengan merangkul tokoh adat, tokoh agama, tokoh masyarakat di kawasan yang berbatasan langsung. Pendekatan kearifan lokal seperti ini menjadi pola pendekatan yang mengedepankan peran dari tokoh-tokoh setempat. Pengelolaan perbatasan haruslah memerhatikan dan menuntut kepekaan rasa memiliki masyarakat, yang telah dipisahkan secara tegas oleh garis politis maupun geografis di perbatasan antar negara. Akibat lebih jauh, kemudian terjadinya konflik yang melibatkan masyarakat Timor Indonesia dengan masyarakat Timor Leste, utamanya konflik atas tanah hak ulayat di daerah batas dua negara. Pendekatan sosial-budaya yang kadang terpinggirkan harus mulai dilakukan oleh Pemerintah. Adanya potensi kearifan lokal harus dikedepankan seiring dengan pendekatan konvensi dan hukum internasional. Beberapa segmen wilayah yang bermasalah termasuk klaim tanah hak ulayat antara warga RI-RDTL, harus dilakukan secara serius di meja perundingan guna mempertemukan kedua pihak yang berseteru.

1. Pendahuluan

Untuk melihat permasalahan konflik tanah hak ulayat antarmasyarakat kawasan antarnegara yang berada di kawasan perbatasan antarnegara sangat menarik untuk dicermati. Konflik tanah, di sini menyangkut tanah hak ulayat yang melibatkan warga masyarakat di wilayah Republik Indonesia (RI) dan Republik Demokratik Timor Leste (RDTL). Konflik tanah sampai dengan saat ini masih melibatkan ke dua masyarakat di dua negara, dan apabila konflik tanah ini sering mengemuka dapat berpotensi menimbulkan konflik antarnegara. Hal ini yang harus diantisipasi sejak dulu, dan jangan sampai terjadi. Pada kajian ini berupaya memberikan sumbangan pemikiran bagi pemerintah dan diharapkan ada umpan balik dan tanggapan dari responden dan informan kunci di lapangan. Konflik tanah hak ulayat yang sering terjadi harus dicermati secara utuh. Masukan-masukan dari lapangan barangkali dapat dijadikan bahan untuk cepat menyelesaikan permasalahan sengketa tanah ulayat ini.

Permasalahan menyangkut tanah hak ulayat, bukan hanya terjadi di Pulau Timor, tetapi juga di Papua dan Kalimantan. Adanya tanah hak ulayat diakui dan dilindungi Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA). Kodifikasi tanah hak ulayat hingga sekarang ini belum tercapai pada pelaksanaan UUPA ini. Ada banyak kendala dan hambatan mengenai penyelesaian masalah tanah hak ulayat terutama di daerah perbatasan antar negara. Jika dilihat secara luas tanah adat dibandingkan luas seluruh Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), sangatlah kecil (hanya beberapa hektar). Namun, bagi masyarakat di kawasan perbatasan tersebut, sangatlah berarti. Hal ini dapat diilustrasikan, misalnya: hanya karena atau untuk air satu ember saja bisa saling membunuh antara kedua pihak yang berseteru.

Kesepakatan atas tanah hak ulayat di daerah perbatasan antarnegara, di sini merupakan ranahnya hukum internasional, sehingga prinsip yang berlaku adalah prinsip

internasional (termasuk hukum internasional). Dalam hukum internasional, terkenal *adagium* (negara yang baru merdeka mewarisi tanah-tanah bekas koloninya).

Penegasan batas wilayah sudah ada penetapannya sejak dulu (baik itu dilakukan Belanda dan Inggris, Belanda dan Portugis). Adanya hukum internasional, maka masyarakat adat di situ tidak memiliki ruang untuk mengimplementasikan hukum adatnya. Pemerintah NKRI mencoba berunding dengan RDTL. Hal ini dibuktikan, dalam perjanjian dua negara disebutkan untuk penyelesaian di darat yang tersisa, disarankan untuk memerhatikan keberadaan masyarakat adat. Hal ini sangat penting, karena baru pada taraf "*Professional Agreement*" (tidak mungkin dicabut). Pemerintah RDTL tidak mengenal tanah adat (semua tanah milik negara). Demikian juga di Papua Nugini (PNG), tanah yang ada milik masyarakat adat. Di Malaysia, tanah milik kerajaan, sedangkan di NKRI dianggap hak adatnya. Pemerintah RI berusaha mengakomodasi, yaitu dengan mencoba memasukkan dalam satu faktor untuk membuat Pakta/Treaty (tidak seluruhnya, tetapi dalam batas zona tertentu/ zona keulayatan). Hal ini sudah pernah ditawarkan kepada pihak RDTL, tetapi masih belum ada kesepakatan tertulis. Belum adanya status kepemilikan hak atas tanah/hak atas tanah ulayat di perbatasan antarnegara. Konstitusi Negara RI mengakui adanya tanah hak ulayat, sedangkan di RDTL tidak diakui. Hal ini yang menjadi masalah, yang terkadang masih terus mengemuka.

Persoalan perbatasan antara Indonesia dan Timor Leste, khususnya di darat, dapat digolongkan sebagai sebuah persoalan yang sangat unik (Hasjim Djajal, 2002:344). Hingga saat ini, kedua negara masih dihadapkan pada berbagai permasalahan krusial yang menyangkut perbatasan darat Indonesia-Timor Leste, baik dari aspek pembangunan sosial ekonomi, kesehatan, lingkungan, dan pertahanan keamanan. Keberadaan hak ulayat ini dapat dijumpai di daerah-daerah seluruh Indonesia. Jika dilihat perkembangannya, pemilikan tanah secara perorangan semakin menonjol, sehingga mengakibatkan melemahnya pengawasan komunal. Dengan bertambah kuatnya hak-hak pribadi warga masyarakat hukum adat dan faktor eksternal lainnya, secara alamiah kekuatan hak di banyak masyarakat hukum adat melemah dan tidak nampak pada tataran operasional peranan para tetua (pemangku) adat atas nama komunitas melakukan kontrol terhadap dinamika penguasaan dan pemanfaatan tanah.

Pengelolaan perbatasan perlu memerhatikan dan dituntut peka terhadap rasa memiliki masyarakat, yang dipisah-pisahkan oleh garis "politis" maupun "geografis" perbatasan. Hal ini identik dengan yang dialami masalah pada kajian ini, khususnya masyarakat Timor Indonesia (di NTT) dengan masyarakat Timor Leste (di RDTL), terkait konflik atas tanah hak ulayat antarmasyarakat kawasan antarnegara di wilayah NTT.

Konflik pertanahan di daerah Passabe-Miomaffe dipicu oleh perebutan lahan oleh warga, di tanah yang dilintasi oleh garis perbatasan di daerah *enclave* Oecusse (Ganewati Wuryandari, 2009:157-159). Daerah ini merupakan bagian yang belum disurvei di segmen Subina. Sebelum pemisahan Timor Leste, warga di wilayah tersebut telah terlibat dalam konflik pertanahan. Perbedaan pendapat antara penduduk pedesaan di wilayah Oecusse (Timor Leste) dan Timor Tengah Utara (TTU) dan Belu (Indonesia) dengan pemerintah kedua negara berkisar antara 500 meter hingga 4 (empat) kilometer. Di Oecusse, masyarakat berpendapat bahwa klaim mereka atas tanah tersebut didasari oleh Traktat 1904 antara Portugal dan Belanda. Mereka mengklaim telah turun temurun menggarap lahan tersebut hingga tahun 1999, ketika sejumlah pengungsi yang berasal dari Passabe dan kini bermukim di wilayah Indonesia mengklaim tanah garapan tersebut.

Sementara itu, penduduk di wilayah Indonesia berpandangan bahwa garis batas yang ditetapkan pada Traktat 1904 tidak lagi relevan, karena garis batas telah digeser melalui proses tukar menukar lahan secara adat. Karena itu, menurut mereka, penyelesaian sengketa lahan tersebut harus juga dilakukan secara adat untuk menghindari konflik yang berkepanjangan (Sobar Sutisna, dalam FGD 29 Mei 2007). Penduduk wilayah Timor Barat juga mengklaim,

bawa selama ini mereka telah turun temurun menggarap lahan tersebut, sementara penduduk Passabe merusak hasil cocok tanam mereka. Sensitivitas isu tersebut semakin meningkat bersamaan dengan tibanya tim survei bersama Indonesia dan Timor Leste ke daerah tersebut, untuk melakukan survei dalam rangka penetapan garis dan tapal batas pada akhir Agustus 2005.

Berdasarkan pada latar belakang tersebut, maka ada tiga permasalahan yang terkait dengan konflik tanah hak ulayat masyarakat kawasan perbatasan RI-RDTL, yaitu:

1. Mengapa belum tercapai kesepakatan tanah hak ulayat di perbatasan antar negara RI-RDTL?
2. Apakah diperlukan suatu kesepakatan awal antar tokoh masyarakat yang melibatkan dua Pemerintah RI-RDTL?
3. Apakah perlu dibuat suatu kejelasan atas status kepemilikan hak atas tanah hak ulayat di sekitar perbatasan RI-RDTL?

Maksud kajian ini adalah memahami secara mendalam apa yang menjadi pokok permasalahan dan memberikan solusi bagi penyelesaian konflik tanah hak ulayat di perbatasan antarnegara. Sedangkan tujuan kajian ini adalah:

- a. Diperlukannya jalinan kerjasama antara RI-RDTL, sehingga potensi konflik pertanahan pada kawasan perbatasan antar negara dapat diredam secara dini;
- b. Diperlukannya kesepakatan antara pemerintah dan keterlibatan tokoh masyarakat RI-RDTL, dengan cara harus difasilitasi pemerintah masing-masing;
- c. Diperlukannya pemecahan permasalahan mengenai konflik tanah hak ulayat di kawasan perbatasan antar negara sehingga roda kehidupan masyarakat tidak terganggu.

Sedangkan sasaran kajian ini adalah terwujudnya kekondusifan dan terjadinya peningkatan kehidupan sosial ekonomi dan politik masyarakat, di antara masyarakat RI-RDTL terutama yang berada di kawasan kedua negara yang bertetangga. Kajian ini mengambil lokus di Provinsi Nusa Tenggara Timur, khususnya di wilayah yang berbatasan dengan negara RDTL (Distrik Oecusse), di Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU) Nusa Tenggara Timur (NTT).

2. Metode Penelitian

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan metode studi pustaka dan lapangan. Studi pustaka dilakukan melalui penelusuran dokumen-dokumen tertulis, buku, jurnal, majalah, surat kabar dan internet yang dianggap memiliki signifikansi yang kuat dengan obyek kajian. Penelitian lapangan dilaksanakan dengan menggunakan metode wawancara mendalam (*indepth interview*) yang dipandu oleh sebuah pedoman wawancara terstruktur. Wawancara dilakukan terhadap beberapa narasumber yang dianggap mewakili kelompok-kelompok yang berkaitan dengan permasalahan kajian, termasuk di dalamnya beberapa narasumber dari kalangan anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD), organisasi massa, tokoh agama, tokoh adat, tokoh masyarakat, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), dan akademisi. Penentuan narasumber dilakukan secara purposif, yakni dengan sengaja menentukan narasumber yang akan diwawancara berdasarkan kriteria kemampuan dan pengetahuan narasumber tentang masalah yang dikaji. Pengumpulan data lapangan melalui wawancara mendalam di NTT tersebut diharapkan dapat menunjang data-data yang diperoleh melalui studi pustaka. Juga akan dilakukan *Focus Group Discussion* (FGD) khususnya di Pemerintah Kabupaten TTU NTT.

Dengan diadakannya pembahasan dan diskusi bersama dengan pakar/narasumber dan praktisi ini maka diharapkan didapatkannya solusi pemecahan dari berbagai sudut pandang guna dapat melihat implikasi politik atas konflik tanah hak ulayat antar masyarakat kawasan

antar negara di NTT. Paling tidak, menggali lebih dalam permasalahan yang ada, dengan melihat faktor-faktor pendorong, pendukung, kendala dan penghambat dari permasalahan yang ada, dan memberikan solusi jawaban terhadap permasalahan yang ada. Hasil dari diskusi yang diadakan di Kefamenanu Kabupaten TTU NTT dan di Jakarta akan ditindaklanjuti dengan adanya laporan akhir dan usulan rekomendasi (*Policy Brief*) atas topik yang dibahas yang kemudian diserahkan kepada Menteri Dalam Negeri, melalui Pelaksana Tugas Kepala BPP Kemendagri.

3. Kesepakatan Awal atas Tanah Hak Ulayat di Perbatasan RI-RDTL

Penyebab terjadinya konflik komunal tersebut, yaitu *pertama*, masih belum tuntasnya delimitasi perbatasan antara kedua negara. Berdasarkan nota kesepahaman antara kedua negara pada 2005, masih terdapat 4% perbatasan darat yang masih belum disepakati. Menurut Badan Nasional Pengelola Perbatasan (BNPP), kedua negara masih mempersengketakan tiga segmen batas yaitu:

- a. Segmen di Noelbesi Citrana, Desa Netemnanu Utara, Amfoang Timur, Kabupaten Kupang, dengan Distrik Oecussi, Timor Leste, menyangkut area persawahan sepanjang Sungai Noelbesi, yang status tanahnya masih sebagai zona netral.
- b. Segmen di Bijaelsunan, Oben, di Kabupaten Timor Tengah Utara dengan Distrik Oecussi, yaitu pada area seluas 489 bidang tanah sepanjang 2,6 km atau 142,7 ha. Tanah tersebut merupakan tanah yang disterilkan agar tidak menimbulkan masalah karena pihak Indonesia dan Timor Leste saling mengklaim sebagai miliknya.
- c. Segmen di Delomil Memo, Kabupaten Belu yang berbatasan dengan Distrik Bobonaro, yaitu perbedaan identifikasi terhadap Median Mota Malibaca pada aliran sungai sepanjang 2,2 km atau pada area seluas 41,9 ha (Tempo, 15 Agustus 2012).

Kedua, terjadinya perbedaan interpretasi mengenai zona netral yang terdapat di perbatasan kedua negara. Dari sudut pandang Indonesia, pemerintah dan warganya menganggap bahwa zona netral adalah zona yang masih belum ditetapkan statusnya sebagai milik negara Indonesia atau Timor Leste, sehingga harus dikosongkan dari segala aktivitas warga. Sementara dari sudut pandang Timor Leste, zona itu sebenarnya adalah wilayah Timor Leste yang digunakan oleh PBB sebagai kawasan koordinasi keamanan antara TNI dan PBB, sebagai tempat fasilitasi pembangunan pasar bagi warga di perbatasan, dan sebagai tempat rekonsiliasi antara masyarakat eks Timtim dengan masyarakat Pasabe, Distrik Oecussi. Dengan demikian, setelah PBB meninggalkan Timor Leste, seharusnya zona netral tersebut tetap menjadi bagian wilayah kedaulatan Timor Leste.

4. Sengketa Tanah Ulayat antara Masyarakat RI-RDTL merupakan Sengketa Perbatasan

Sengketa tanah ulayat merupakan dua kategori sengketa perbatasan yang melibatkan kedua negara. Pertama, adalah *unresolved segment* yaitu permasalahan batas negara antara RI dan RDTL. Kedua, *unsurveyed segment*, yaitu permasalahan batas negara antara Indonesia dan RDTL yang sudah disepakati dan diputuskan oleh kedua belah pihak, tetapi tidak diketahui oleh masyarakat kedua negara.

Ada dua kasus sengketa yang masuk dalam kategori ini, yaitu kategori pertama, di wilayah Noelbesi-Citrana, Desa Netamnanu Utara Kecamatan Amfoang Timur Kabupaten Kupang. Lokasinya tepat di sepanjang sungai atau delta sepanjang 4,5 kilometer dengan luas 1.069 hektar. Indonesia menghendaki garis batas negara berada pada posisi sebelah barat

sungai kecil. Akan tetapi, Timor Leste memiliki pandangan berbeda. Kendati masih dalam status wilayah steril yang berarti tak boleh ada aktifitas di atas lahan sengketa. Namun fakta di lapangan, Timor Leste telah membangun secara permanen kantor pertanian, balai pertemuan, gudang Dolog, tempat penggilingan padi, pembangunan saluran irigasi dan jalan yang diperkeras.

Sengketa juga terjadi di wilayah Timor Tengah Utara (TTU) di mana sengketa tanah terjadi di daerah Bijael Sunan-Oben, Desa Manusasi, Kecamatan Miomaffo Barat, Kabupaten TTU. "Terdapat sejumlah 489 bidang sepanjang 2,6 kilometer seluar 142,7 hektar. Indonesia menghendaki perlu dan wajib menghormati sepenuhnya hak ulayat dan hukum adat masyarakat di kawasan perbatasan," papar salah satu informan, Setyo.

Sementara itu, untuk kategori kedua ada empat sengketa segmen yang melibatkan kedua negara yakni, pertama, di wilayah Subina Desa Inbate, Kecamatan Bikomi dengan luas 393,5 hektar. Setelah diadakan penetapan Garis Batas Negara (GBN) lahan tersebut menjadi bagian wilayah Timor Leste. Namun sampai saat ini belum disurvei. Kedua, terdapatnya wilayah Pistana Desa Sunkaen, Kecamatan Bikomi Nilulat terdapat daerah sengketa pada Co. 4890-5590 sampai dengan Co. 4924-5378. Setelah diadakan GBN, tandas Pangdam, lahan tersebut menjadi bagian wilayah Timor Leste. "Luas kepemilikan tanah masih dalam pendataan karena sampai dengan saat ini lokasi tersebut belum disurvei," katanya.

Ketiga ada di wilayah Nego Numfo Desa Haumeniana Kecamatan Bikomi terdapat daerah sengketa di Co. 4880-5290 sampai dengan Co. 4802-5143 seluas 290 hektar. Setelah diadakan penetapan GBN, lahan tersebut menjadi bagian wilayah Timor Leste. "Sampai saat ini lokasi belum disurvei," ucap Setyo. Ia melanjutkan, pada 22 Desember 2014 pukul 08.30 WITA Danpost UPF Passabe Segento Edigar Jdos menyampaikan rencana Pemerintah Oecusse untuk melanjutkan pemasangan listrik.

Keempat di wilayah Tubu Banat Desa Nilulat, Kecamatan Bikomi Nilulat terdapat tanah sengketa di Co. 4730-5146 sampai dengan Co. 4637-5117. Setelah diadakan penetapan GBN lahan tersebut menjadi bagian wilayah Timor Leste. Pada saat ini wilayah tersebut belum disurvei kembali oleh pihak RI maupun RDTL. Hal seperti ini yang dapat menyulut terjadinya konflik, jika ada pihak-pihak ketiga yang memanaskan situasi di lapangan. Oleh karena itu, kedua pihak yaitu RI dan RDTL harus menjadikan prioritas atas penyelesaian tanah sengketa tersebut agar supaya tidak berlarut-larut.

Permasalahan sengketa tanah ulayat di Kabupaten TTU antara lain sengketa tanah ulayat antara warga Desa Sunkaen dan Nainaban di lokasi sengketa Pistana, sudah sejak tahun 2004 diperlukan pendekatan budaya antara kedua warga baik dari RI maupun RDTL. Sedangkan sengketa tanah ulayat antara Desa Nelu dan Desa Leolbatan di Kecamatan Naibenu sudah sejak tahun 2013.

Indonesia dan Timor Leste telah menandatangani *Provisional Agreement between the Government of the Republic of Indonesia and the Government of the Democratic Republic of Timor-Leste on the Land Boundary*. Persetujuan sementara tersebut, memuat hal-hal yang telah disepakati dalam perundingan batas darat kedua negara yaitu suatu garis batas yang terdiri atas 907 titik-titik koordinat yang menjadi titik-titik koordinat dari garis batas darat kedua negara.

5. Peranan Tokoh Adat, Masyarakat, dan Agama Kedua Negara dalam Penyelesaian Konflik Tanah Hak Ulayat

Aspek adat istiadat dan sosial budaya kemasyarakatan warga masyarakat RI-RDTL merupakan hal sentimen positif yang perlu dikedepankan untuk turut menyelesaikan permasalahan antarwarga Indonesia dengan warga Timor Leste. Sebenarnya, masyarakat Timor Tengah Utara dan Oecussi (daerah *enclave* RDTL) di perbatasan berasal dari nenek

moyang yang sama, yaitu sama-sama orang Timor, baik itu suku Tetun, Marae (Bunak), Kemak, dan suku Dawan. Hubungan kekerabatan pun sudah lama terjalin, apalagi Timor Leste pernah menjadi bagian dari Indonesia mulai tahun 1975 hingga tahun 1999. Namun, sejak adanya referendum dan akhirnya terjadi pemisahan Timor Timur dari bagian wilayah Indonesia, terjadilah sentimen negatif dari aspek adat istiadat dan sosial budaya yang justru malah menguat. Di satu sisi, warga Timor Leste, terutama yang pada saat referendum menjadi bagian kelompok pro-kemerdekaan, melihat Indonesia sebagai negara yang telah menjajah mereka selama hampir 25 tahun. Di sisi lain, warga Indonesia melihat warga Timor Leste sebagai orang-orang yang tidak berterima kasih, apalagi banyak anggota kelompok pointegrasi yang memilih mengungsi ke wilayah Indonesia pasca referendum. Sentimen negatif ini semakin menguat ketika masyarakat kedua negara sama-sama dalam kondisi miskin dan mereka terlibat perebutan sumberdaya seperti lahan kebun dari tanah hak ulayat dan hewan peliharaan seperti sapi.

Aspek adat istiadat dan sosial budaya kemasyarakatan inilah yang harus dimasukkan ke dalam manajemen pengelolaan perbatasan antar negara yang belum menyentuh kebutuhan riil dan keinginan warga dua negara di sepanjang garis perbatasan RI-RDTL. Hal ini dianggap sebagai faktor utama gagalnya perundingan dua negara itu. Hal ini sebenarnya sudah diingatkan oleh Direktur Lembaga Advokasi Anti Kekerasan Masyarakat Sipil (Lakmas) NTT, Victor Manbait, dalam kesempatan berbincang dengan Pos Kupang di kantornya, di Kefamenanu TTU NTT. Ia mengatakan bahwa, “rakyat kedua negara (RI dan RDTL), sebenarnya memiliki hubungan kekerabatan yang sangat erat, persaudaraan yang kental, kesamaan budaya/adat-istiadat. Hal ini mestinya dilihat sebagai potensi luar biasa dalam mengelola masalah perbatasan” (Pos Kupang, 2015). Ada sejumlah “kearifan lokal”, lanjut Manbait, yang mestinya dijadikan kunci masuk bagi upaya pengelolaan perbatasan oleh tim teknis. Warga dua negara memiliki sebuah filosofi yang dianut, yaitu *“meup tabua, tah tabua; tiun tabua, oe mat mese”*. Artinya, sama-sama kerja mengelola lahan untuk makan bersama dan minum air dari mata air yang sama. Jika pendekatan ini juga dipakai, konflik horizontal di tapal batas bisa dieliminir. “Kesepakatan soal batas dapat diselesaikan dengan merangkul tokoh adat, tokoh masyarakat di desa yang berbatasan langsung,” tambahnya. Menurut Manbait, manajemen pengelolaan perbatasan dengan menggunakan pendekatan ‘kearifan lokal’ lebih banyak berhasil ketimbang pola pendekatan oleh tim yang dibentuk dari Jakarta. Beberapa *unresolved segment* dapat diselesaikan karena menggunakan pola pendekatan yang mengedepankan peran tokoh adat, tokoh masyarakat setempat.

6. Konflik Tanah Hak Ulayat merupakan Salah Satu Masalah di Kawasan Perbatasan Antarnegara

Langkah-langkah awal yang ditempuh sebagai upaya penyelesaian konflik titik batas berupa pendekatan budaya (adat istiadat) antara Pemerintah Kabupaten Kupang, Pemerintah Kabupaten Timor Tengah Utara dan Pemerintah Distrik Oecusse (RDTL), yaitu :

1. Pertemuan Bupati Kupang, Timor Tengah Utara dan Bupati Distrik Oecusse (RDTL) pada tanggal 18 Oktober 2012 di Kabupaten Kupang;
2. Pertemuan pada tanggal 9 sampai dengan 10 November 2012 di Oecusse-RDTL yang melibatkan tokoh adat dari Kabupaten Kupang, Kabupaten Timor Tengah Utara dan Distrik Oecusse; dan
3. Pertemuan Tokoh Adat dari Kabupaten Kupang, Kabupaten Timor Tengah Utara dan Distrik Oecusse pada tanggal 16 Desember 2012 di Kefamenanu-TTU.
4. Pertemuan Informal antara Bupati Timor Tengah Utara dan Bupati Oecusse pada tanggal 22 November 2013 di Hotel Livero Kefamenanu Kabupaten TTU NTT dalam rangka upaya penyelesaian konflik antara masyarakat Nelu (RI) dan masyarakat Leolbatan Desa Costa (RDTL).

5. Rapat Koordinasi dan Dialog Penyelesaian Batas Negara RI-RDTL pada tahun 2014 dari tanggal 6 sampai dengan 7 Agustus 2014 di Hotel Ariesta Kefamenanu Kabupaten TTU NTT dengan menghasilkan sebuah rekomendasi, yaitu antara lain :
 - a. Pemerintah pusat perlu memerhatikan kesepakatan-kesepakatan adat serta bukti-bukti hasil kesepakatan yang dilakukan oleh masyarakat lokal sepanjang garis batas dengan masyarakat lokal Oecusse (RDTL);
 - b. Pemerintah pusat perlu memerhatikan, mendengarkan serta mengajari tutur adat lisan yang disampaikan oleh para tua adat yang menjadi saksi hidup kesepakatan adat antara masyarakat lokal Timor Tengah Utara dan masyarakat lokal Oecusse;
 - c. Pemerintah usut perlu menegaskan kepada pemerintah RDTL untuk tidak melaksanakan aktifitas pembangunan di sepanjang wilayah *unsurveyed*; dan;
 - d. Pemerintah pusat harus serius membangun kawasan perbatasan sebagai "Halaman Depan" Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Pertemuan informal Tokoh Masyarakat Desa Manusasi dan Tokoh Masyarakat Desa Malelat (RDTL) di Pos UPF Malelat dan Pos PAMTAS Manusasi pada tahun 2013 dan 2014. Pertemuan informal Tokoh Masyarakat Nelu Desa Sunsea dan Tokoh Masyarakat Desa Costa (RDTL) di Alit pada tanggal 2 Mei 2015 dan tanggal 17 Mei 2015 untuk melakukan perundingan perdamaian adat yang puncaknya akan dilakukan pada 2-3 Juli 2015. Pemerintah Kabupaten Timor Tengah Utara selalu berkoordinasi Pemerintah Distrik Oecusse melalui Komandan Pos Cipol dan UPF tentang pembukaan jalan raya di Nelu dan pemasangan tiang listrik di Haumeni Ana supaya dihentikan guna meredam konflik di Nelu maupun di Haumeni Ana.

Pemerintah pusat melalui Badan Informasi Geospasial (BIG) perlu menyosialisasikan Peta Adendum tahun 2013 kepada masyarakat Timor Tengah Utara (TTU) secara berjenjang mulai dari Pemerintah Kabupaten Timor Tengah Utara, camat dan desa/lurah serta masyarakat agar terus memahami Peta Adendum 2013.

Sesuai Peta Adendum 2013 lokasi yang masih dianggap sengketa adalah Subina, Pistana, Faut Ben (*Unsurveyed Segment*) yang ditandai dengan garis hijau tebal putus-putus dan Bijael Sunan (*Unresolved Segment*) ditandai dengan garis merah tebal. Sedangkan lokasi Nefo Nunpo hingga Tubu Banat tidak merupakan lokasi sengketa (*Unsurveyed Segment*) sesuai Peta Adendum 2013 yang ditandai dengan hijau tebal tanpa putus-putus, sehingga aksi protes yang dilakukan oleh masyarakat Desa Haumeni Ana dan pemerintah RI terhadap pemasangan tiang listrik oleh Pemerintah RDTL hanya ditaati untuk sementara waktu untuk menghindari konflik agar tidak terjadi antar masyarakat. Jika Pemerintah RI tidak memerhatikan keinginan masyarakat maka kesepakatan yang telah dilakukan dengan Pemerintah RDTL tentang garis batas negara tidak akan menyurutkan perjuangan masyarakat di lokasi yang dianggap masih tetap bersengketa dan terus berjuang sampai kapanpun terhadap lahan garapan mereka yang masuk dalam wilayah negara RDTL.

Juru Bicara Kemenlu RI, Armanatha Nasir saat mendampingi presiden pada kunjungan pada akhir tahun 2015 ke NTT mengatakan bahwa perkembangan yang menggembirakan seperti ini patut diapresiasi, hanya saja pihak Kemenlu RI harus menginformasikan hal ini kepada Pemerintah RDTL, sehingga adanya "batu sandungan" terkait hubungan RI-RDTL dapat diminimalisir, untuk akhirnya ditingkatkan hubungan yang lebih kondusif antara Pemerintah RI-RDTL beserta dengan komunitas-komunitas masyarakatnya di perbatasan antar negara.

Namun demikian, sebelum pelibatan unsur masyarakat baik gabungan kekuatan militer, diplomasi, dan unsur masyarakat ini dapat menjadi senjata ampuh dalam mempertahankan

kedaulatan negara, keutuhan wilayah NKRI, dan keselamatan segenap bangsa di wilayah-wilayah perbatasan Indonesia.

7. Kesimpulan

Ada pertanyaan yang menggelitik, “mengapa selama 10 tahun hanya berhasil membangun 50 tugu tapal batas?” Pada dasarnya garis batas darat antara RI-RDTL berupa garis batas alamiah berupa punggung gunung yang mengikuti garis pemisah air (*watershed*) maupun penarikan garis di tengah aliran sungai/median line sesuai dengan isi perjanjian Treaty 1904 dan PCA-1914. Tapi ternyata upaya teknis ini terbentur oleh hal-hal non-teknis. Pendekatan teknis di lapangan seringkali mengabaikan pendekatan sosial budaya. Oleh karena itu, konflik tanah hak ulayat yang berada di sekitar perbatasan antarnegara harus dipandang sebagai masalah yang sederhana sekadar pemasangan tugu batas antarnegara.

Ada dua hal yang menjadi perhatian khusus negara yakni soal upaya menjaga keutuhan wilayah NKRI melalui penetapan hak kedaulatan NKRI yang dijamin hukum internasional dan soal pengembangan kesejahteraan di perbatasan. Penetapan batas demarkasi dan delineasi sudah dilakukan dengan baik, kendati belum seluruhnya tuntas. Pendekatan sosial-budaya yang terpinggirkan oleh rancang bangun “cetak biru” yang dibawa oleh tim teknis dari Pusat harus mulai dilakukan. Potensi “kearifan lokal” kalah kemilau oleh konvensi dan hukum internasional. Kewibawaan serta pengetahuan empiris tokoh adat, tokoh masyarakat, dan tokoh agama kalah oleh kemilau keanggotaan tim teknis dari Jakarta. Akan membutuhkan beberapa tahun ke depan untuk menyelesaikan masalah teknis demarkasi. Beberapa segmen wilayah yang bermasalah (*unresolved segment*), termasuk klaim tanah hak ulayat warga RI-RDTL, menuntut pembicaraan yang lebih serius di meja perundingan oleh pemerintahan dua negara.

Daftar Pustaka

- A Coleman, “Why Borders Cannot be Open”, Makalah dalam Plenary Debate of the XXIV General Population Conference, Salvador da Bahia, Brazil, 24 Agustus 2001
- Emmanuel Brunet-Jally, “Theorizing Borders: An Interdisciplinary Perspective”, Geopolitics, No.10, 2005
- Ganewati Wuryandari, dkk, Keamanan di Perbatasan Indonesia-Timor Leste: Sumber Ancaman dan Kebijakan Pengeloaannya, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- International Crisis Group (4 May 2006), Managing Tensions in the Timor Leste/ Indonesia Borders, Asia Briefing, 50
-
- , (10 Oktober 2006). Menyelesaikan Krisis di Timor Leste, Asia Report No.120. Jakarta dan Brussels : ICG
- Larry Diamond, Developing Democracy Towards Consolidation, Yogyakarta, IRE Press
- Sobar Sutisna, Focused Group Discussion (FGD) tentang “Isu Keamanan Indonesia dan Timor Leste” yang diselenggarakan Tim Perbatasan Kompetitif LIPI, Jakarta, 29 Mei 2007 Pos Kupang, 2015

Nilai-Nilai Kearifan Lokal untuk Meredam Konflik di Kota Jayapura, Provinsi Papua

Budiana Setiawan

Kota Jayapura di Provinsi Papua merupakan kota yang menerima banyak pendatang dari daerah-daerah lain di Indonesia. Namun dalam sejarahnya belum pernah terjadi konflik antara penduduk asli Papua dengan pendatang. Konflik yang sering terjadi justru pada sesama etnis asli Papua sendiri. Oleh karena itu, permasalahan dalam artikel ini adalah: (1) hal-hal apakah yang menyebabkan terjadinya konflik antara sesama masyarakat asli Papua? (2) adakah lembaga kearifan lokal yang dimiliki masyarakat asli Papua di Kota Jayapura yang dapat digunakan untuk mereduksi konflik? (3) bagaimana peran pemerintah terhadap kearifan lokal menghadapi konflik-konflik di Kota Jayapura? Tujuannya adalah untuk mengetahui bagaimana masyarakat asli Papua di Kota Jayapura dalam menerapkan kearifan lokal untuk mereduksi konflik, serta peranan Pemerintah Kota Jayapura dalam penerapan kearifan lokal tersebut. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan metode pengumpulan data meliputi observasi, wawancara mendalam, diskusi kelompok terpumpun (DKT), dan studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan bahwa masyarakat memiliki lembaga Para-Para Adat yang dapat difungsikan untuk menangani konflik. Meskipun demikian, tidak menutup kemungkinan dalam negosiasi dan mediasi, Para-Para Adat dibantu aparatur pemerintah setempat. Kemudian, untuk mereduksi potensi konflik pada masa yang akan datang, dapat dilakukan melalui penyelenggaraan sekolah berasrama, karena sebagai media interaksi para siswa antar etnis di Kota Jayapura.

1. Pendahuluan

Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah sebuah negara berdaulat yang terdiri dari berbagai etnis dan agama. Keragaman etnis dan agama tersebut dapat dimaknai sebagai modal terjalinnya persatuan dan kesatuan. Namun di sisi lain, keragaman etnis dan agama tersebut juga menjadi potensi ancaman terhadap disintegrasi bangsa, sekaligus menodai semangat Bhinneka Tunggal Ika. Dalam perjalanan bangsa Indonesia telah terjadi beberapa konflik horizontal yang melibatkan etnis-ethnis yang berbeda, seperti konflik Sampit (Kalimantan Tengah), konflik Poso (Sulawesi Tengah), konflik Sambas (Kalimantan Barat), konflik Balinuraga (Lampung), konflik Ambon (Maluku), dan lain-lain.

Wilayah Papua (baik Provinsi Papua maupun Provinsi Papua Barat) adalah salah satu wilayah di Indonesia yang banyak menerima pendatang dari daerah-daerah lain, seperti Ambon, Ternate, Makassar, Manado, Jawa, Sumatera, dan lain-lain. Kehadiran pendatang secara pelan namun pasti menimbulkan kesenjangan sosial antara pendatang dengan pribumi. Kaum pendatang pada umumnya berhasil secara ekonomi maupun sosial-politik, sementara kaum pribumi tertinggal. Beberapa daerah di Papua yang pernah mengalami konflik antara pendatang dan masyarakat asli, antara lain: Manokwari, Sorong, Tolikara, dan lain-lain. Konflik-konflik tersebut tidak hanya melibatkan masyarakat pendatang dengan masyarakat asli Papua, tetapi juga sering terjadi hanya melibatkan sesama masyarakat asli Papua.

Kota Jayapura adalah Ibukota Provinsi Papua, sekaligus sebagai kota terbesar di wilayah Papua. Luas Kota Jayapura mencapai 940 km^2 , dengan jumlah penduduk 272.544 jiwa. Tingkat kepadatan penduduk hanya 290 jiwa/ km^2 . Secara astronomis, Kota Kota Jayapura terletak antara $137^\circ 27' \text{ s.d. } 141^\circ 41'$ Bujur Timur dan $1^\circ 27' \text{ s.d. } 3^\circ 49'$ Lintang Selatan. Secara administratif sebelah utara berbatasan dengan Lautan Pasifik, sebelah timur dengan Negara Papua New Guinea, sebelah selatan dengan Kabupaten Keerom, dan sebelah barat dengan

Kabupaten Jayapura (*Kota Jayapura dalam Angka*, 2014: 3 dan 61). Lingkungan alam Kota Jayapura adalah menghadap pantai di sebelah utara dan didominasi perbukitan di sebelah selatan. Kota Jayapura masih didominasi hutan dan perbukitan di sebelah selatan dengan tingkat kepadatan yang rendah,

Seperti halnya daerah-daerah lain di Papua, Kota Jayapura juga banyak menerima pendatang dari daerah-daerah lain di Indonesia. Akibat dari derasnya arus pendatang ke Kota Jayapura, komposisi penduduk antara pendatang dengan penduduk asli Papua saat ini relatif didominasi pendatang. Data terakhir dari Badan Pusat Statistik menunjukkan bahwa penduduk pendatang mencapai 65,09%, sementara penduduk asli Papua hanya 34,91%.¹ Meskipun banyak pendatang yang tinggal di Kota Jayapura, sehingga mendominasi penduduk Kota Jayapura, tetapi dalam sejarahnya belum pernah konflik antara penduduk asli dengan pendatang.² Konflik justru sering terjadi antara sesama masyarakat asli Papua sendiri, terutama di sektor-sektor informal, seperti: antarpermukiman penduduk, pasar, terminal, dan lain-lain.

Berdasarkan pemaparan di atas, permasalahan yang hendak diangkat dalam penelitian ini adalah:

1. Apakah hal-hal yang menyebabkan terjadinya konflik antara sesama masyarakat asli Papua?
2. Adakah wadah/ lembaga kearifan lokal yang dimiliki masyarakat asli Papua di Kota Jayapura yang dapat digunakan untuk mereduksi konflik?
3. Bagaimana peranan pemerintah terhadap kearifan lokal menghadapi konflik-konflik di Kota Jayapura tersebut?

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana masyarakat asli Papua di Kota Jayapura dalam menerapkan kearifan lokal untuk mereduksi konflik serta bagaimana peranan Pemerintah Kota Jayapura dalam penerapan kearifan lokal tersebut. Adapun sasaran dari penelitian ini adalah masyarakat di Kota Jayapura.

2. Pengertian Konflik

Konflik berasal dari bahasa Latin *configere* yang berarti saling memukul. Secara sosiologis, konflik diartikan sebagai suatu proses sosial antara dua orang atau lebih (bisa juga kelompok) di mana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurnya atau membuatnya tidak berdaya. Konflik dilatarbelakangi oleh perbedaan ciri-ciri yang dibawa individu dalam suatu interaksi. perbedaan-perbedaan tersebut di antaranya adalah menyangkut ciri fisik, kepandaian, pengetahuan, adat istiadat, keyakinan, dan lain sebagainya.³

Banyak ahli yang memberikan definisi tentang konflik dari sudut pandang masing-masing, seperti: Ariyono Suyono, James W. Vander Zanden, Soerjono Soekanto. Menurut Ariyono Suyono, konflik adalah proses atau keadaan di mana dua pihak berusaha menggagalkan tercapainya tujuan masing-masing disebabkan adanya perbedaan pendapat, nilai-nilai ataupun tuntutan dari masing-masing pihak (Suyono, 1985). Menurut James W. Vander Zanden, konflik diartikan sebagai suatu pertentangan mengenai nilai atau tuntutan hak atas kekayaan, kekuasaan, status atau wilayah tempat yang saling berhadapan, bertujuan untuk menetralkan, merugikan ataupun menyisihkan lawan mereka (Zanden, 1988). Adapun menurut Soerjono Soekanto, konflik merupakan suatu proses sosial di mana orang per orang atau

¹ Data BPS: Penduduk Asli Jadi Minoritas di 5 Wilayah Papua. <http://www.satuharapan.com/read-detail/read/data-bps-penduduk-asli-jadi-minoritas-di-5-wilayah-papua>, diunduh 17 Juli 2019.

² Artikel ini ditulis sebelum terjadinya peristiwa kerusuhan di Kota Jayapura pada akhir Agustus 2019 yang lalu, yang melibatkan masyarakat asli Papua dengan pendatang.

³ Pengertian, Teori, Faktor, dan Akibat Konflik. <http://jeckprodeswijaya.blogspot.com/2013/11/pengertian-dan-teori-konflik-sosial.html>, diunduh tanggal 26 Maret 2015 pukul 9.40

kelompok manusia berusaha untuk memenuhi tujuannya dengan jalan menentang pihak lawan yang disertai ancaman atau kekerasan. Melalui berbagai pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa konflik berlangsung dengan melibatkan orang-orang atau kelompok-kelompok yang saling menantang dengan ancaman kekerasan. Dalam bentuk ekstrimnya, konflik berlangsung tidak hanya sekadar untuk mempertahankan hidup dan eksistensi. Konflik juga bertujuan sampai tahap pembinasan eksistensi orang atau kelompok lain yang dipandang sebagai lawan atau saingannya (Soekanto, 1986).

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan konflik dalam suatu kelompok masyarakat, yakni:

a. *Perbedaan individu yang meliputi perbedaan pendirian dan perasaan*

Setiap orang memiliki pendirian dan perasaan yang berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Perbedaan pendirian dan perasaan akan sesuatu hal atau lingkungan yang nyata ini dapat menjadi faktor penyebab konflik sosial, karena dalam menjalani hubungan sosial, seseorang tidak selalu sejalan dengan kelompoknya. Misalnya, ketika berlangsung pentas musik di lingkungan permukiman, ada warga yang merasa terganggu karena berisik, tetapi ada pula yang merasa terhibur.

b. *Perbedaan latar belakang kebudayaan sehingga membentuk pribadi-pribadi yang berbeda*

Kepribadian seseorang sedikit banyak akan terpengaruh dengan pola-pola pemikiran dan pendirian kelompok yang sama latar belakang kebudayaannya. Pemikiran dan pendirian yang berbeda antar kebudayaan itu pada akhirnya akan menghasilkan perbedaan individu yang dapat memicu konflik.

c. *Perbedaan kepentingan antara individu atau kelompok*

Manusia memiliki perasaan dan pendirian yang berbeda, baik antar individu maupun antar kelompok. Oleh sebab itu, dalam waktu yang bersamaan, masing-masing orang atau kelompok memiliki kepentingan yang berbeda-beda. Ketika kepentingan-kepentingan yang berbeda tersebut saling bertemu, maka akan menimbulkan konflik.

d. *Perubahan-perubahan nilai yang cepat dan mendadak dalam masyarakat*

Perubahan adalah sesuatu yang lazim dan wajar terjadi. Akan tetapi, jika perubahan itu berlangsung cepat atau bahkan mendadak, dapat memicu terjadinya konflik sosial. Misalnya, pada masyarakat perdesaan yang mengalami proses industrialisasi yang mendadak akan memunculkan konflik sosial sebab nilai-nilai lama pada masyarakat tradisional yang biasanya bercorak pertanian secara cepat berubah menjadi nilai-nilai masyarakat industri. Atau nilai-nilai kekerabatan bergeser menjadi hubungan struktural yang disusun dalam organisasi formal perusahaan. Perubahan-perubahan ini, jika terjadi seara cepat atau mendadak, akan membuat keguncangan proses-proses sosial di masyarakat, bahkan akan terjadi upaya penolakan terhadap semua bentuk perubahan karena dianggap mengacaukan tatanan kehidupan masyarakat yang telah ada.⁴

Menurut Simon Fisher, konflik muncul karena tidak adanya keseimbangan relasi kekuasaan, ekonomi, dan sosial (misalnya: ketidakadilan sosial, kekayaan yang merata, dan akses pada sumber daya). Selanjutnya, ketidakseimbangan ini memunculkan berbagai problema, seperti diskriminasi, pengangguran, kemiskinan, opresi, dan kejahatan (Fisher, 2000:4).

Sumber terjadinya konflik beragam. Namun, berdasarkan sebab-sebab yang paling banyak terjadi, Kumar Rupshinger membuat tipologi penyebab konflik menjadi empat. *Pertama*, konflik berbasis sumber daya alam berdasarkan kompetisi untuk kekuasaan ekonomi dan akses terhadap sumber daya alam. *Kedua*, konflik memperebutkan pemerintahan dan otoritas berdasarkan kompetisi kekuasaan politik dan partisipasi dalam proses politik. *Ketiga*, konflik berdasarkan pada kompetisi antara rival ideologi dan sistem nilai. *Keempat*, konflik berdasarkan

⁴ Pengertian, Teori, Faktor, dan Akibat Konflik. http://jeckprodeswijaya.blogspot.com/2013/11/_pengertian-dan-teori-konflik-sosial.html, diunduh tanggal 26 Maret 2015.

pada kompetisi antara identitas etnik, agama, dan komunal lainnya yang berlawanan untuk akses kekuasaan ekonomi dan keadilan sosial (Rupshinger, 2000:34-37).

3. Solusi Mengatasi Konflik di Jayapura

Menurut Riza Sihbudi dan Mochammad Nurhasim, terjadinya konflik merupakan hal yang tidak bisa dihindari, namun yang paling penting adalah cara untuk menyelesaikan konflik tersebut. Dengan adanya penyelesaian konflik, maka ancaman (*threat*) bisa menjadi kesempatan (*opportunity*) dan bahaya yang ditimbulkan dari konflik tersebut dapat dilokalisasi dengan membangun suatu model pencegahan dan penanggulangan dini (Sihbudi dan Nurhasim, 2001).

Berdasarkan buku panduan pengelolaan konflik yang dikeluarkan oleh *The British Council*, penyelesaian suatu konflik yang terjadi dapat dilakukan dengan tiga cara, yakni: negosiasi, mediasi, dan arbitrasi/perwalian. Negosiasi adalah suatu proses yang memungkinkan pihak-pihak yang berkonflik untuk mendiskusikan berbagai kemungkinan pilihan dan mencapai penyelesaian melalui interaksi tatap muka. Mediasi, suatu proses interaksi dan tatap muka yang dibantu oleh pihak ketiga, sehingga pihak-pihak yang berkonflik menemukan penyelesaian yang mereka sepakati sendiri. Adapun arbitrasi atau perwalian dalam konflik sengketa, tindakan oleh pihak ketiga yang diberi wewenang untuk memutuskan dan menjalankan suatu penyelesaian (British Council, 2001).

Menurut Hugh Miali dkk., secara tradisional, tugas penyelesaian konflik adalah membantu pihak-pihak yang merasakan situasi yang mereka alami sebagai sebuah situasi *zero-sum* (keuntungan diri sendiri adalah kerugian pihak lain). Agar melihat konflik sebagai keadaan *non-zero-sum* (kedua belah pihak dapat memperoleh hasil atau keduanya sama-sama tidak memperoleh hasil) dan kemudian membantu pihak-pihak yang berkonflik berpindah ke arah hasil yang positif. Untuk menciptakan hasil *non-zero-sum*, wajib adanya pihak yang berfungsi menyelesaikan konflik (Miali dkk., 1999).

4. Metode

Penelitian ini bersifat kualitatif karena lebih memfokuskan pada pendalamannya potensi konflik dan kearifan lokal untuk meredam konflik tersebut. Metode pengumpulan data dilakukan dengan cara observasi, wawancara mendalam (*indepth interview*), diskusi kelompok terpimpin (DKT), dan studi pustaka. Observasi dilakukan dengan pengamatan terhadap aktivitas sosial dan politik yang masih berlangsung pada masyarakat di Kota Jayapura. Wawancara mendalam dilakukan dengan sasaran meliputi: tokoh adat, aparatur pemerintah daerah, dan masyarakat. Narasumber yang diwawancara dipilih berdasarkan kepentingan. DKT dilakukan dengan mengumpulkan beberapa pihak terkait yang dianggap memahami potensi konflik dan cara mengatasinya, seperti: akademisi dari perguruan tinggi, aparatur pemerintahan, dan tokoh adat.

Studi pustaka dilakukan baik sebelum, selama, maupun setelah penelitian lapangan dilakukan. Studi pustaka tersebut dilakukan untuk memperoleh data pendukung, baik data laporan penelitian, laporan kegiatan, tulisan lepas, atau artikel yang pernah dilakukan oleh instansi-instansi terkait atau perorangan, serta data lain yang dianggap mempunyai keterkaitan dengan topik penelitian. Data yang diperoleh dari hasil observasi, wawancara mendalam, dan DKT kemudian dianalisis dengan teori dan kajian literatur yang diperoleh dari studi pustaka.

5. Potensi Konflik di Kota Jayapura

Kota Jayapura merupakan kota terbuka yang menerima para pendatang dari berbagai daerah di Indonesia. Berbeda dengan beberapa daerah lainnya di Papua yang pernah mengalami konflik antara pendatang dan masyarakat asli, seperti Manokwari, Sorong, dan

Tolikara. Dalam sejarahnya di Kota Jayapura belum pernah terjadi konflik antara pendatang dengan masyarakat asli. Dengan kata lain, hubungan antara pendatang dan masyarakat asli cukup baik. Meskipun demikian, akhir-akhir ini memang terjadi konflik antarmasyarakat, namun justru sering terjadi di antara sesama masyarakat asli Papua. Misalnya, pada tanggal 8 Juni 2015 terjadi peristiwa penyerangan warga di Kompleks Perumahan BTN Organda, Distrik Heram. Akibat penyerangan tersebut, dua orang warga perumahan tewas karena luka tikam senjata tajam. Setelah personel kepolisian tiba di lokasi perumahan, warga perumahan tersebut memberanikan diri melakukan pengejaran ke arah perkampungan di perbukitan dekat perumahan BTN Organda dan berujung pembakaran rumah para pelaku.⁵ Disinyalir, motif penyerangan itu dikarenakan warga yang tinggal di perkampungan di atas bukit dekat Perumahan Organda tidak senang dengan kegiatan Siskamling oleh warga Perumahan Organda. Konon Siskamling tersebut dilakukan karena maraknya peristiwa pencurian yang dialami warga perumahan, yang disinyalir dilakukan oleh warga yang tinggal di perbukitan.⁶

Contoh lain, di sekitar Pasar Youtefa, Kecamatan Abepura, Kota Jayapura, terjadi penganiayaan hingga tewas yang dilakukan oleh warga Sentani kepada kordinator penjaga Pasar Youtefa. Kejadian tersebut diduga berkaitan dengan penggeroyokan dalam penertiban lokasi judi di Pasar Youtefa, di mana pelaku tidak terima dengan ucapan korban yang menuduhnya telah mendanai warga yang berjudi di kawasan tersebut. Pelaku emosi lalu langsung menusuk korban dengan menggunakan pisau hingga korban tewas (*Cendarwasih Pos*, 7 Maret 2014). Dalam berbagai peristiwa konflik yang sering berakhir dengan pembunuhan tersebut, baik korban maupun pelaku pada umumnya adalah sama-sama orang Papua.

Berkaitan dengan peristiwa konflik antarsesama masyarakat Papua, yang seringkali menimbulkan korban jiwa, terdapat dua pendapat mengenai potensi terjadinya konflik yang melibatkan orang Papua. Pendapat pertama menyatakan bahwa sumber daya manusia (SDM) yang dimiliki masyarakat asli Papua sendiri yang relatif rendah, antara lain etos kerja rendah, karena dimanjakan alam; terlambat mengenal teknologi daripada pendatang, sehingga daya saing rendah; tingkat konsumtif tinggi, tidak menyimpan untuk hari-hari yang akan datang. Tingkat SDM yang rendah tersebut turut menjadi faktor pendorong terjadinya konflik antar orang Papua. Pada intinya, karena kalah bersaing dengan pendatang dalam “memperebutkan” sumber daya sosial (lapangan pekerjaan, kekuasaan, pendidikan, dan lain-lain), mereka lalu bersaing dengan sesama masyarakat asli Papua. Kondisi ini yang memicu terjadinya konflik antar sesama orang Papua. Namun di sisi lain, masyarakat Papua mempunyai sifat kekerabatan dan gotong royong yang tinggi. Juga mempunyai sikap mudah akrab terhadap orang lain. Hal ini menjadi potensi untuk pengembangan SDM masyarakat Papua, dan dengan sendirinya dapat mengurangi terjadinya konflik sesama orang Papua.

Menurut tim dari Kajian Perdamaian dan Kebijakan, perekonomian di Kota Jayapura pada saat ini tengah mengalami pertumbuhan yang cukup pesat dan sedang menciptakan persaingan yang tinggi untuk mendapatkan sumber-sumber ekonomi yang ada. Pihak-pihak tertentu akan menguasai sebagian sumber-sumber dalam sektor ekonomi tersebut, sedangkan pihak lain yang tidak mampu bersaing biasanya akan tersingkir dengan sendirinya. Persaingan inilah yang disebut Rupshinge sebagai konflik berbasis sumber daya alam berdasarkan kompetisi untuk kekuasaan ekonomi dan akses terhadap sumber daya alam (lihat Rupshinge, 2000:34-37). Secara umum pola persaingan dalam konteks di Kota Jayapura adalah persaingan antara masyarakat asli Papua dengan masyarakat pendatang yang mencari kehidupan yang

⁵ Robert Isidorus. "Perumahan Organda Jayapura Diserang, Dua Warga Tewas". *Suara Pembaruan*, Selasa, 9 Juni 2015. <http://www.beritasatu.com/nasional/280896-perumahan-organda-jayapura-diserang-dua-warga-tewas.html>, diunduh tanggal 26 November 2015.

⁶ Robert Isidorus. "Buntut Pembunuhan, Warga Perumahan Organda, Jayapura, Mengungsi". *Suara Pembaruan*, Selasa, 9 Juni 2015. <http://www.beritasatu.com/nasional/281179-buntut-pembunuhan-warga-perumahan-organdajayapura-mengungsi.html>, diunduh tanggal 26 November 2015.

lebih layak di Kota Jayapura. Dengan demikian, ekonomi merupakan salah satu pemicu konflik bernuansa indentitas di Kota Jayapura ("Peta Kekerasan, Khususnya Konflik Identitas di Kota Jayapura, Papua, Tahun 2014", dalam *Kajian Perdamaian dan Kebijakan*, 2015:17).

Pendapat kedua menyatakan bahwa dengan dibukanya era otonomi daerah, maka terdapat etnis-ethnis mayoritas Papua yang bersikap ekspansi. Banyak pejabat di pemerintahan yang berasal dari etnis-ethnis mayoritas, seperti gubernur, ketua DPRD, MRP (Majelis Rakyat Papua), pejabat eselon II dan III di dinas, dan lain-lain. Masyarakat biasa dari etnis-ethnis tersebut merasa "mempunyai kekuatan secara politik", sehingga berperilaku negatif. Etnis-ethnis minoritas Papua yang lainnya (Serui, Biak, Waropen, Nabire, Sorong, Aimas, Aifat, Bintuni, Fak-Fak, dan lain-lain) kemudian bergabung dengan etnis-ethnis pendatang, membentuk kelompok Nusantara. Pendapat yang kedua ini menolak anggapan bahwa terjadi potensi konflik antara masyarakat asli dengan pendatang. Yang terjadi adalah konflik sesama masyarakat asli Papua yang berbeda etnis.

6. Para-Para Adat sebagai Lembaga Adat untuk Media Resolusi Konflik

Menurut Nurcholis, masyarakat Papua di Kota Jayapura mengenal dualisme sistem pemerintahan, yakni pemerintahan formal dan pemerintahan non formal. Pemerintahan formal, yaitu sistem pemerintahan yang terstruktur dalam sistem pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang bersifat konstitusional. Dalam hal ini pemerintahan formal yang paling bawah dikepalai oleh seorang kepala kampung dan dibantu para perangkatnya (Nurcholis, 2005:138). Adapun pemerintahan nonformal merupakan sistem pemerintahan asli atau pemerintahan adat, yang dipimpin oleh seorang *ondoafi* beserta perangkatnya. Dalam sistem pemerintahan nonformal ini yang dikedepankan adalah musyawarah untuk mufakat dan demokrasi (Waicang, 2002:18). Dalam menjalankan kekuasaan adat, seorang *ondoafi* dibantu oleh seorang penasehat dalam kampung yang berfungsi untuk mengawasi, memelihara, dan melaksanakan hukum adat (Yarisetou, t.t.:136).

Pada masyarakat adat di Jayapura, dalam setiap wilayah *ondoafi* memiliki suatu tempat penyelesaian masalah adat yang sering disebut dengan istilah *Para-Para Adat*. *Para-Para Adat* adalah suatu tempat pertemuan untuk bermusyawarah maupun menyelesaikan sengketa adat, baik untuk sengketa adat pidana maupun sengketa adat perdata. *Para-Para Adat* ini memiliki beberapa fungsi lain, yakni: fungsi sosial, fungsi adat, dan fungsi peradilan (Yarisetou, t.t.:18-19).

Peranan *ondoafi* sangat penting dalam penyelesaian sengketa adat karena semua itu merupakan kewenangan dari *ondoafi* tersebut. Seorang *ondoafi* mempunyai kekuasaan, kewenangan mengatur, penyelenggaraan, dan peruntukan atas sengketa adat. Dengan demikian *Para-Para Adat* merupakan suatu media penyelesaian sengketa yang bertindak dalam menjalankan fungsinya sebagai lembaga peradilan adat. Sebagai suatu kesatuan masyarakat hukum adat yang hidup dan tumbuh di tengah tengah masyarakat, mereka dihadapkan dengan berbagai pilihan dalam proses penyelesaian sengketa dalam kesatuan masyarakat hukum adat itu sendiri.

Dalam penyelesaian konflik adat yang sedang dihadapi *Ontofro* (hakim adat) dengan menggunakan pendekatan hukum adat, di mana *ontofro* harus berpegang pada tiga asas pokok, yaitu kerukunan, kepatutan, dan keselarasan yang menjadi pedoman dalam mencariakan pemecahan terhadap persoalan adat yang dihadapi. Asas kerukunan adalah suatu asas yang isinya berhubungan erat dengan pandangan dan sikap orang menghadapi hidup bersama dalam lingkungan dengan sesamanya untuk mencapai suasana hidup bersama yang aman, tenram, dan sejahtera (Koesnoe, 1978:44). Asas kepatutan merupakan asas yang menekankan perhatian kepada cara menemukan jawaban tentang bagaimana kualitas suatu perkara dan status para pihak dapat diselamatkan sebaik-baiknya (Sirtha, 2008:80). Asas keselarasan

adalah asas yang berkaitan dengan cara bagaimana melihat suatu persoalan itu secara bijaksana, sehingga pemecahan yang diberikan dapat diterima oleh para pihak dan masyarakat sebagai suatu yang melegakan perasaan. Sasaran utama dari asas ini adalah supaya para pihak dan masyarakat dapat menerima dan merasa puas terhadap pemecahan yang diberikan.

Para-Para Adat ketika melakukan mediasi terhadap konflik antarkomunitas seringkali diakhiri dengan tradisi Bakar Batu. Dalam tradisi Bakar Batu, masyarakat yang terlibat dalam acara konflik akan bersama-sama melakukan aktivitas memasak dengan menggunakan batu yang dibakar dengan kayu bakar. Tradisi makan bersama itu disebut dengan tradisi Bakar Batu karena cara memasaknya benar-benar menggunakan batu-batu andesit yang dibakar dengan kayu bakar hingga panas membara. Makanan-makanan yang dibakar, antara lain umbi-umbian, sayur-sayuran, daging babi, daging ayam, dan sebagainya. Setelah semua makanan matang, maka seluruh anggota masyarakat menikmati hidangan tersebut bersama-sama.

Tradisi Bakar Batu tersebut membutuhkan waktu yang cukup lama hingga seluruh makanan cukup matang untuk dihidangkan. Oleh karena itu, dalam tradisi masyarakat Papua, kesempatan ini juga menjadi ajang untuk penanaman nilai-nilai pendidikan dan demokrasi kepada warga yang hadir. Nilai-nilai pendidikan, antara lain ketaatan pada tempat dan waktu makan, menerima bagian yang diberikan pada saat pembagian makanan. Nilai-nilai demokrasi, antara lain saling menyampaikan pendapat dan saling menghargai pendapat yang disampaikan orang lain. Tradisi Bakar Batu dapat “diperluas” menjadi tradisi makan bersama yang melibatkan tidak hanya masyarakat Papua, tetapi juga masyarakat pendatang. Tradisi ini yang juga dapat dikembangkan untuk menciptakan kerukunan antara masyarakat Papua dengan masyarakat pendatang di Kota Jayapura.

7. Pendidikan Bersama

Di Papua setidaknya terdapat 257 etnis asli Papua. Keseluruhan etnis tersebut terhimpun dalam tujuh wilayah adat, yakni Mamta (wilayah Papua Timur Laut), Saereri (wilayah Papua Utara/ Teluk Cenderawasih), Domberai (wilayah Papua Barat Laut), Bomberai (wilayah Papua Barat), Anim Ha (wilayah Papua Selatan), La Pago (wilayah Papua Tengah), dan Meepago (wilayah Papua Tengah Barat). Kota Jayapura sendiri berada di wilayah adat Mamta, di mana terdapat jumlah etnis di wilayah adat ini adalah yang terbesar daripada wilayah adat lainnya, mencapai 87 etnis: Port Numbay, Sentani, Sarmi Memberamo Raya, Keerom, dan lain-lain.⁷

⁷ Sumber: 7 Wilayah Adat Papua, 3 Desember 2012. <https://www.kompasiana.com/dawapaibo/551ab1508133112479de0d8/7-wilayah-adat-papua>, diunduh 5 Agustus 2019



Gambar 1. Pembagian tujuh wilayah adat di Papua⁸

Banyaknya etnis di Papua tersebut, khususnya di Kota Jayapura dan sekitarnya, menyebabkan mereka tersegregasi ke dalam kelompok-kelompok komunal dalam jumlah kecil. Dalam hal ini konflik antar sesama orang Papua sering terjadi karena benturan kepentingan di antara komunitas-komunitas tersebut.

Salah satu cara untuk membangkitkan kesadaran bahwa meskipun berbeda-beda etnis, tetapi disatukan semangat sebagai masyarakat asli Papua adalah dengan penyelenggaraan *boarding school* (sekolah berasrama). Melalui sekolah berasrama, para siswa dari berbagai etnis, baik asli Papua maupun etnis-etnis pendatang, disatukan dalam lingkungan sekolah, dan "dipaksa" untuk hidup bersama dan saling berinteraksi antar etnis yang berbeda-beda. Hal ini akan menyebabkan terbentuknya karakter nasionalisme dan gotong royong yang merupakan dua dari lima karakter dasar (religius, integritas, nasionalisme, gotong royong, mandiri). Di sekolah berasrama, siswa tidak lagi menjalin solidaritas terhadap sesama etnisnya, tetapi menjalin solidaritas sebagai bangsa Indonesia. Dengan demikian, kelak setelah dewasa, mereka tidak melihat etnis-etnis lain, terutama sesama etnis Papua, sebagai saingan dalam kompetisi memperebutkan lapangan pekerjaan.

Pada saat ini belum banyak sekolah berasrama di Kota Jayapura. Beberapa di antaranya adalah SMA Negeri 3 Jayapura dan SMA Taruna Bakti.⁹ Ke depannya, diharapkan semakin banyak sekolah berasrama di Kota Jayapura, yang bisa digunakan sebagai media pembelajaran sikap nasionalisme dan gotong royong, serta menjalin interaksi antaretnis.

⁸ 7 Wilayah Adat Papua, 3 Desember 2012. <https://www.kompasiana.com/dawapaibo/551ab150813311247f9de0d8/7-wilayah-adat-papua>, diunduh 5 Agustus 2019

⁹ SMA Negeri 3 Jayapura. https://id.wikipedia.org/wiki/SMA_Negeri_3_Jayapura, diunduh 7 Juli 2019.

8. Visi, Misi, dan Motto Kota Jayapura

Pemerintah Kota Jayapura sebenarnya dapat berperan mereduksi potensi konflik melalui visi-misi dan motto yang diciptakan untuk mendukung pembangunan. Visi Kota Jayapura adalah “Terwujudnya Kota Jayapura yang beriman, bersatu, sejahtera, mandiri, dan modern berbasis kearifan lokal”. Adapun misi Kota Jayapura adalah:

- a. Meningkatkan kualitas hidup umat beragama.
- b. Melanjutkan penataan kepemerintahan yang baik dengan dukungan kapasitas birokrasi yang profesional.
- c. Membangun kota yang bersih, indah, aman, dan nyaman.
- d. Peningkatan kualitas sumber daya masyarakat.
- e. Mengembangkan potensi ekonomi kota sebagai Kota Jasa dan Perdagangan serta utilitas perkotaan berwawasan lingkungan.
- f. Meningkatkan kualitas hukum dan demokrasi.
- g. Memperkuat hak-hak adat dan memberdayakan masyarakat kampung.

Pemerintah Kota Jayapura juga mempunyai motto *“Hen Tecahi Yo Onomi T’mar Ni Hanased”* (Satu Hati Membangun Kota untuk Kemuliaan Tuhan). Moto ini bukan diangkat dari pepatah tradisional, melainkan motto baru yang diciptakan Pemerintah Kota Jayapura. Meskipun demikian, motto tersebut diharapkan dapat digunakan untuk menciptakan masyarakat Kota Jayapura yang hidup harmonis.

Salah satu upaya membangun interaksi yang harmonis masyarakat Kota Jayapura adalah dengan melalui penyelenggaraan festival budaya. Beberapa festival yang diselenggarakan pemerintah, antara lain adalah Festival Danau Sentani (diselenggarakan oleh Pemerintah Kabupaten Jayapura), Festival Teluk Humbold (diselenggarakan oleh Pemerintah Kota Jayapura), dan Festival Lembah Baliem di Wamena, Kabupaten Jayawijaya (diselenggarakan Pemerintah Provinsi Papua).

Bagaimana peran Pemerintah Kota Jayapura terhadap Lembaga *Para-Para Adat*? Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua disebutkan bahwa salah satu kekhususan otonomi bagi Provinsi Papua adalah adanya penyelenggaraan pengadilan adat sebagaimana tercantum dalam Pasal 50 ayat (2) dan Pasal 51 ayat (1) sampai dengan ayat (8) (Republik Indonesia, 2001). Pada kenyataannya kehidupan masyarakat adat di Papua masih terus memberlakukan, mempertahankan dan tunduk pada pengadilan adatnya masing-masing terutama dalam penyelesaian perkara adat yang terjadi diantara sesama warga masyarakat hukum adat. Kenyataan ini makin diperkuat dengan pengaturannya dalam Perdasus Peradilan Adat dalam kesatuan masyarakat hukum adat itu sendiri (Mahfud, 2010:4).

9. Pembahasan

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa konflik yang terjadi antara sesama etnis Papua, sebagaimana disampaikan oleh Simon Fisher, disebabkan oleh faktor adanya ketidakseimbangan relasi kekuasaan, ekonomi, dan sosial (lihat Fisher, 2000:4). Ketidakseimbangan relasi kekuasaan tersebut disebabkan oleh terdapatnya pejabat-pejabat di pemerintahan yang didominasi oleh etnis-etnis mayoritas tertentu di Papua, mulai dari gubernur, DPR, hingga jabatan-jabatan di lingkup dinas-dinas. Merasa memiliki relasi dengan sesama etnis yang berkuasa, masyarakat awam dari etnis-etnis tersebut merasa memiliki dukungan politik, sehingga berperilaku negatif (misalnya: pemalakan, penguasaan keamanan, kebiasaan minum minuman keras, judi, dan lain-lain) untuk menguasai sumber daya ekonomi non formal di masyarakat, seperti: terminal, pasar, pelabuhan, dan lain-lain. Hal ini menimbulkan gesekan dengan masyarakat Kota Jayapura secara umum, baik pendatang maupun penduduk asli

Papua. Meskipun demikian, pada umumnya sesama penduduk asli Papua (terutama yang berbeda etnis dengan mayoritas) yang bereaksi terhadap perilaku negatif yang ditunjukkan etnis-ethnis mayoritas asli Papua, sehingga menimbulkan terjadinya konflik. Sementara, masyarakat pendatang cenderung menahan diri (kemungkinan karena memahami posisi mereka sebagai pendatang), sehingga konflik terbuka bisa dihindari.

Sebagaimana disampaikan dalam *The British Council* bahwa penyelesaian konflik dapat dilakukan dengan cara negosiasi, mediasi, dan arbitrasi/ perwalian (lihat *The British Council*, 2001.), maka fungsi dari lembaga *Para-Para Adat* adalah untuk melakukan negosiasi atau juga mediasi terhadap pihak-pihak yang berkonflik. Dalam hal penanganan konflik dengan cara negosiasi, maka Lembaga *Para-Para Adat* hanya melibatkan pihak-pihak yang berkonflik untuk memperoleh jalan penyelesaiannya. Namun dalam hal penanganan konflik dengan cara mediasi, maka penanganan konflik tidak hanya dilakukan oleh *Para-Para Adat*, tetapi juga melibatkan unsur pemerintah daerah, seperti kepolisian, TNI, dan aparat pemerintahan kelurahan/ kecamatan. Pada saat menjadi mediator bagi pihak-pihak yang berkonflik inilah, Pemerintah Kota Jayapura dapat melakukan ajakan kepada masyarakat untuk bersama-sama mewujudkan visi, misi, dan motto yang telah dicanangkan oleh Pemerintah Kota Jayapura.

Konflik yang sering terjadi pada masyarakat asli Papua di Kota Jayapura tidak terlepas dari mentalitas masyarakatnya yang hanya mementingkan kepentingan kelompoknya dan mengabaikan kepentingan kelompok-kelompok lain. Oleh karena itu, perlu ada langkah jangka panjang untuk mengubah cara pandang masyarakat asli Papua dalam menghadapi etnis-ethnis di luar kelompoknya. Adapun cara mereduksi konflik antaretnis Papua dalam jangka Panjang adalah melalui jalur pendidikan, dalam hal ini penyelenggaraan sekolah berasrama. Melalui sekolah berasrama, para siswa dari berbagai etnis disatukan dalam lingkungan sekolah, sehingga saling berinteraksi antar etnis dan terbentuk karakter nasionalisme dan gotong royong. Dengan demikian, kelak mereka tidak terlibat persaingan tidak sehat dengan sesama etnis Papua.

10. Penutup

Kota Jayapura merupakan salah satu wilayah di Provinsi Papua yang rawan terjadi konflik. Hal ini disebabkan masyarakatnya yang heterogen di mana terjadi pembauran antara pendatang dari berbagai wilayah di Indonesia dengan masyarakat asli Papua sendiri. Namun merunut sejarahnya, konflik yang sering terjadi justru melibatkan sesama masyarakat asli Papua sendiri. Ada dua pendapat mengenai penyebab terjadinya konflik sesama masyarakat asli Papua. Pertama, SDM yang dimiliki masyarakat asli Papua rendah, sehingga kalah bersaing dengan para pendatang dalam memperebutkan sumber daya sosial lantas bersaing dengan sesama masyarakat asli Papua. Pendapat kedua, berkaitan dengan era otonomi daerah. Banyak jabatan di pemerintahan yang diduduki oleh etnis-ethnis mayoritas asli Papua tertentu, sehingga masyarakat asli Papua yang merasa satu etnis dengan penguasa, merasa "mempunyai kekuatan politik" untuk memaksakan kehendak kelompoknya.

Upaya untuk mengatasi konflik dengan sesama masyarakat asli Papua dapat dilakukan dengan melibatkan lembaga adat yang disebut dengan *Para-Para Adat* yang dipimpin oleh seorang *ondoafi*. Melalui *Para-Para Adat*, pihak-pihak yang berkonflik dipertemukan dan bermusyawarah untuk menyelesaikan persengketaan tersebut. Dalam hal ini keberadaan *Para-Para Adat* secara hukum sah dan diakui negara karena sudah diatur dalam Undang-Undang RI Nomor 21 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua. Di samping itu, dalam mengatasi konflik, tidak hanya ditangani oleh *Para-Para Adat*, tetapi juga melibatkan unsur pemerintah, seperti: kepolisian, TNI, dan aparat pemerintahan setempat sebagai mediator.

Adapun untuk mereduksi potensi konflik dalam jangka panjang adalah melalui pendidikan, yakni dengan menyelenggarakan sekolah berasrama. Diharapkan, dengan melalui

sekolah berasrama, mampu mengubah cara pandang generasi muda, yakni tidak memandang etnis-ethnis asli Papua di luar kelompoknya sebagai pesaing dan harus disingkirkan, tetapi sebagai sesama penduduk asli Papua dan sebagai satu bangsa Indonesia. Dengan demikian, potensi konflik antaretnis asli Papua pada masa yang akan datang dapat diminimalisir. Banyak persoalan/ konflik pada masyarakat yang bisa diselesaikan melalui lembaga adat, sehingga pemerintah perlu membuat sistem pendidikan di sekolah yang diracik dengan nilai-nilai budaya yang terdapat di lembaga adat.

Pemerintah harus menghidupkan pelajaran sejarah bangsa, khususnya perjuangan masyarakat Papua untuk melawan penjajah Belanda dan keputusan untuk bergabung dengan NKRI. Perjuangan melawan penjajah dilakukan oleh berbagai etnis di Papua, bukan hanya satu-dua etnis saja.

Daftar Pustaka

- 7 Wilayah Adat Papua, 3 Desember 2012. https://www.kompasiana.com/_dawapaibo/551ab150813311247f9de0d8/7-wilayah-adat-papua, diunduh 5 Agustus 2019.
- Data BPS: Penduduk Asli Jadi Minoritas di 5 Wilayah Papua. <http://www.satuharapan.com/read-detail/read/data-bps-penduduk-asli-jadi-minoritas-di-5-wilayah-papua>, diunduh 17 Juli 2019
- Fisher, Simon. 2000. "Understanding Conflict: Toward a Conceptual Framework". *Working with Conflict: Skills and Strategies for Action*. London: Zed Books.
- Isidorus, Robert. "Perumahan Organda Jayapura Diserang, Dua Warga Tewas". *Suara Pembaruan*, Selasa, 9 Juni 2015. <http://www.beritasatu.com/nasional/280896-perumahan-organda-jayapura-diserang-dua-warga-tewas.html>, diunduh tanggal 26 November 2015.
- Kajian Perdamaian dan Kebijakan. 2015
- Koesnoe, Mohammad. 1978. *Catatan-Catatan Terhadap Hukum Adat Dewasa Ini*. Surabaya: Airlangga University Press.
- Kota Jayapura dalam Angka, 2014. Jayapura: Badan Pusat Statistik
- Mahfud. M.D., Mohammad., 2010, "Revitalisasi Masyarakat Hukum Adat Dalam Kerangka UUD 1945 Menyongsong Globalisasi". Seminar Awig-Awig II, Bali, 30 September 2010.
- Miall, Hugh, dkk. 2002. *Resolusi Damai Konflik Kontemporer, Menyelesaikan, Mencegah dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama, dan Ras*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Nurcholis, H, 2005. *Teori dan Praktek Pemerintahan Otonomi Daerah*. Jakarta: Grasindo.
- Pengertian, Teori, Faktor, dan Akibat Konflik. <http://jeckprodeswijaya.blogspot.com/2013/11/pengertian-dan-teori-konflik-sosial.html>, diunduh tanggal 26 Maret 2015.
- "Peta Kekerasan, Khususnya Konflik Identitas di Kota Jayapura, Papua, Tahun 2014". *Kajian Perdamaian dan Kebijakan*. Edisi 2/April 2015. Jayapura: PaPeDA Institute, Kesbang Pol dan Linmas Kota Jayapura dan The Habibie Center.
- Republik Indonesia. 2001. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Papua*. Jakarta: Sekretariat Kabinet RI.
- Risma R. "Sistem Sosial Teori Konflik". *Disertasi*. Jakarta: Jurusan Planologi, Fakultas Arsitektur Lansekap dan Teknologi Lingkungan, Universitas Trisakti.
- Rupshinger, Kumar. 2000. *Civil Wars, Civil Peace*. London: Pluto Press.
- Sihbudi, Riza dan Moch. Nurhasim, ed., 2001, *Kerusuhan Sosial di Indonesia, Studi Kasus Kupang, Mataram dan Sambas*. Jakarta: Grasindo
- Sirtha, I Nyoman. 2008. *Aspek Hukum Dalam Konflik Adat di Bali*. Denpasar: Udayana University Press.
- SMA Negeri 3 Jayapura. https://id.wikipedia.org/wiki/SMA_Negeri_3_Jayapura, diunduh 7 Juli 2019.
- Soekanto, Soerjono. 1986. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Suyono, Ariyono. 1985. *Kamus Antropologi*, Jakarta: Akademi Persindo.

- The British Coouncil, 2001, *Mengelola Konflik, Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*. London: Zed Book.
- Waicang, Elly. 2002. "Sistem Pemerintahan Adat dan Lokal di Indonesia: Peluang dan Tantangan". *Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN)*. Jakarta.
- Yarisetou, Wiklif. t.t. *Tiatiki, Konsep dan Praktek*. Jayapura: Arika Publisher.
- Zanden, James W. Vander. 1988. *The Social Experience: An Introduction to Sociology*. New York: Random House.

Pembangunan Indonesia Timur dengan Perlindungan Pekerja Migran Indonesia

Dian Wahyu Utami & Rahmat Saleh

Data dari Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (BNP2TKI) menunjukkan bahwa pada tahun 2018 pekerja migran Indonesia (PMI) berjumlah 264.092 orang yang mengalami peningkatan dari dua tahun sebelumnya. Salah satu wilayah dengan jumlah penempatan PMI terbanyak di wilayah Indonesia bagian timur adalah di Nusa Tenggara Timur (NTT). Peningkatan jumlah PMI yang berasal dari NTT ini sayangnya tidak diimbangi dengan peningkatan kualitas sumber daya manusia terutama angkatan kerjanya, sehingga PMI asal NTT menjadi paling banyak yang mengalami berbagai macam kasus tidak mengenakkan. Beberapa kasus tersebut di antaranya adalah penipuan, kekerasan fisik, serta yang paling banyak kasus PMI asal NTT adalah pemberangkatan yang tidak sesuai prosedur yang berlaku. Kasus-kasus ini masih terus terjadi di Provinsi NTT dan bahkan telah menjadi kasus perdagangan manusia. Oleh karena itu, artikel ini akan mengkaji mengenai dampak dari ketimpangan pembangunan di NTT ditinjau dari sisi sumber daya manusianya terutama pada angkatan kerjanya. Penelitian ini menggunakan data sekunder dan media analisis. Berdasarkan kajian ini dapat diketahui bahwa pembangunan di wilayah timur Indonesia salah satunya NTT itu perlu bersifat menyeluruh dan mencakup persiapan angkatan kerjanya. Sehingga meskipun mereka harus pergi untuk menjadi buruh migran di negara lain namun dapat berdaya saing dan tidak akan mengalami kasus-kasus perdagangan manusia.

1. Pendahuluan

Masalah ekonomi dan minimnya lapangan pekerjaan di Indonesia khususnya untuk penduduk dengan tingkat pendidikan rendah masih menjadi faktor utama penduduk Indonesia bekerja di luar negeri. Romdiati (2012) juga menyebutkan bahwa kesulitan ekonomi menjadi faktor utama dan sebaliknya di negara tujuan tersedia kesempatan kerja dengan upah yang relatif besar. Namun bekerja di luar negeri tidak semudah yang dibayangkan dan banyak sekali resiko yang mengintai para Pekerja Migran Indonesia (PMI) tersebut. Berdasarkan data dari Kementerian Luar Negeri RI (Kemenlu), selama tiga tahun Kabinet Kerja (2014-2017) pemerintah melalui Kemenlu telah menangani 42.631 kasus WNI di luar negeri, di mana sekitar 84 % (35.821 kasus) merupakan kasus pekerja migran (Latifa dkk., 2019). Tingginya kasus yang terjadi tidak memengaruhi keinginan penduduk untuk bekerja di luar negeri karena sampai tahun 2018 jumlah penempatan PMI masih relatif besar seperti yang ada di tabel 1.1. Berdasarkan data tersebut diketahui bahwa pada tahun 2018 jumlah PMI mengalami peningkatan namun turun pada tahun 2019, meskipun data diambil pada bulan April sehingga belum semua data di tahun 2019 terdokumentasikan. Data jumlah penempatan PMI ini juga belum yang termasuk *unprosedural* di mana banyak sekali ditemukan terutama di wilayah perbatasan Indonesia.

Tabel 1.1. Jumlah Pekerja Migran Indonesia dari Tahun 2017 sampai Tahun 2019

Jumlah PMI	2017	2018	2019
Formal	28.001	29.794	31.147
Informal	30.975	36.296	32.915
Total	58.976	66.090	64.062

Sumber: BNP2TKI, 2019

Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) menjadi salah satu daerah asal penempatan PMI yang masuk dalam 15 besar terbanyak di Indonesia. PMI asal NTT mengalami peningkatan dari tahun 2016 sebanyak 134 orang, naik menjadi 154 pada tahun 2018, dan pada bulan Maret

2019 telah mencapai 183 orang yang terdokumentasikan. Namun, di Provinsi NTT ini berdasarkan data dari Kemenlu RI merupakan provinsi terbanyak ditemukan penempatan PMI berkategori *unprosedural* atau tanpa dokumen. Berdasarkan penuturan Kepala Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi Provinsi NTT, selama periode Januari-September 2018 satgas TKI telah mencegah 343 calon TKI ilegal (Amanda, 2018). Dan laporan terbaru selama tiga bulan yaitu Januari-Maret 2019 telah ditemukan 30 kasus PMI ilegal asal NTT yang meninggal di negara penempatan (Taolin, 2019). Banyaknya kasus yang terjadi dengan PMI terutama asal NTT dapat dijadikan refleksi bahwa masih kurangnya kontrol semua pihak dalam proses penempatan PMI dan belum dilakukan perlindungan secara menyeluruh bagi para pahlawan devisa tersebut. Hal ini apabila terus dibiarkan tentu saja akan terus menambah jumlah korban PMI dan pembangunan Indonesia tidak akan pernah terjadi dengan baik. Oleh karena itu diperlukan solusi-solusi jitu dan kajian lebih mendalam mengenai proses terjadinya pengiriman PMI ilegal tersebut dan bagaimana cara menanggulangi ata meningkatkan perlindungan untuk PMI.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan data sekunder yang berasal dari publikasi-publikasi instansi terkait seperti Badan Pusat Statistika (BPS), Kementerian Luar Negeri (Kemenlu), dan Website Pemerintah Provinsi NTT. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan metode studi literatur atau dikenal dengan *literature review* untuk mengumpulkan data-data terkait yang dapat bersumber dari berbagai media dapat cetak maupun online. Sedangkan metode analisisnya adalah analisis deskriptif kualitatif di mana cara menggambarkan dan mengilustrasikan fenomena yang terjadi di dalam penelitian ini berdasarkan data yang diperoleh secara deskriptif yang selanjutnya dianalisis secara mendalam dan disesuaikan dengan fakta yang ada.

3. Hasil dan Pembahasan

3.1. Pekerja Migran Asal Nusa Tenggara Timur

Data dari Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (BNP2TKI) menunjukkan bahwa Provinsi Nusa Tenggara Timur menjadi salah satu wilayah penempatan Pekerja Migran Indonesia (PMI) yang juga disebut Tenaga Kerja Indonesia (TKI) terbanyak di Indonesia bagian timur, seperti yang ada pada tabel berikut.

NO	PROVINSI	2011	2012	2013	2014	2015	2016
1	JAWA BARAT	148.850	120.045	129.885	105.479	63.064	51.047
2	JAWA TENGAH	123.154	115.456	105.971	92.591	57.078	49.512
3	JAWA TIMUR	109.233	100.368	93.843	78.306	48.313	43.135
4	NUSA TENGGARA BARAT	72.835	46.245	63.438	61.139	51.743	40.415
5	LAMPUNG	17.085	16.259	17.975	18.500	16.109	16.049
6	SUMATERA UTARA	12.447	13.728	13.299	14.782	12.054	14.137
7	BANTEN	27.576	10.853	13.244	9.720	4.270	2.684
8	BALI	15.066	14.082	14.617	7.716	4.869	3.258
9	DKI JAKARTA	18.718	15.021	14.248	7.561	1.212	811
10	SULAWESI SELATAN	13.948	13.875	10.358	7.497	2.348	904
11	NUSA TENGGARA TIMUR	7.478	8.328	5.308	5.515	3.307	2.357
12	KALIMANTAN BARAT	1.689	2.607	10.091	5.190	2.231	1.834
13	DI YOGYAKARTA	4.395	4.620	4.967	3.808	1.856	1.428
14	SUMATERA SELATAN	2.233	1.874	2.662	1.958	1.410	1.580
15	KEPULAUAN RIAU	1.179	1.427	1.540	1.223	804	1.068
16	SUMATERA BARAT	960	1.176	1.639	1.227	789	812
17	SULAWESI UTARA	1.196	1.742	1.543	1.076	429	185
18	ACEH	1.490	762	910	951	786	766
19	SULAWESI TENGAH	1.273	820	1.066	897	587	327
20	KALIMANTAN SELATAN	1.250	797	888	711	422	223
21	JAMBI	578	747	934	835	528	374
22	RIAU	495	459	717	868	561	617
23	KALIMANTAN TIMUR	665	959	716	449	179	428
24	SULAWESI BARAT	1.082	625	542	450	132	114
25	SULAWESI TENGGARA	496	641	689	423	135	93
26	BENGKULU	373	317	334	319	294	220
27	MALUKU	462	353	325	310	77	14
28	BANGKA BELITUNG	225	144	110	49	22	25
29	MALUKU UTARA	54	44	56	121	85	8
30	KALIMANTAN TENGAH	107	67	60	69	24	15
31	PAPUA	85	47	110	48	8	4
32	PAPUA BARAT	73	75	54	47	6	3
33	GORONTALO	52	46	29	37	4	4
Total		586.802	494.609	512.168	429.872	275.736	234.451

Tabel 3.1. Jumlah Pekerja Migran Indonesia Berdasarkan Provinsi di Indonesia Tahun 2011 sampai Tahun 2017 (Sumber: BNP2TKI)

Berdasarkan data pada tabel 3.1 dapat dilihat jumlah penempatan PMI di Indonesia berdasarkan provinsi. Secara umum terlihat bahwa total PMI dari tahun ke tahun mengalami tren penurunan yang cukup signifikan. Begitu juga terjadi di Provinsi NTT yang menempati peringkat ke-11 secara nasional dari 33 provinsi, pun mengalami tren penurunan. Hal ini sangatlah beralasan mengingat pemerintah melalui Kementerian Tenaga Kerja dan Badan Nasional Perlindungan dan Penempatan TKI (BNP2TKI) sedang melakukan penataan penempatan PMI di luar negeri. Kebijakan penataan PMI ini, atau yang disebut moratorium pengiriman PMI berlaku sejak tahun 2011. Apabila dicermati, di dua tahun terakhir ini Provinsi NTT menempati peringkat ke-9 di tahun 2016, dan menempati peringkat ke-10 di tahun 2017. Baik di tahun 2016 maupun di tahun 2017, NTT mengalami tren penurunan. Memang dengan adanya peraturan dan penataan yang dilakukan oleh pemerintah dapat menekan PMI di Indonesia secara prosedural, namun yang terjadi di lapangan sangat berbeda. Kementerian Luar Negeri RI (Kemenlu) telah mengkonfirmasi bahwa kasus penempatan PMI ilegal atau *unprocedural* terus mengalami peningkatan dari tahun ketahun.

Salah satu isu yang sering muncul dengan PMI asal NTT adalah isu perdagangan manusia (*human trafficking*). Fenomena ini disebut sebagai kejahatan yang terorganisir dan terus meningkat (Daniel dkk., 2017). Meskipun perdagangan manusia ini telah terjadi sejak bertahun-tahun yang lalu, namun hingga saat ini masih terus ditemukan melalui berbagai cara dan pola yang berbeda. Menurut Daniel dkk., fenomena perdagangan manusia ini melibatkan faktor geografis yang di Indonesia umumnya terjadi di wilayah perbatasan. Menurut Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang

(PTPPO) mendefinisikan *human trafficking* sebagai tindakan perekutan, penampungan, pengangkutan, pengiriman, pemindahan atau penerimaan seseorang. Selanjutnya dimanifestasikan dalam berbagai bentuk seperti penculikan, kekerasan, penyekapan, penipuan, pemalsuan, penyalahgunaan kekuasaan, hingga penjeratan hutang (Daniel dkk., 2017). Kalau penulis cermati secara seksama, studi-studi terkait TKI menyimpulkan bahwa mereka yang memilih menjadi TKI mulanya dikarenakan tergiur gaji yang besar. Hal ini juga yang terjadi di NTT, selain karena iming-iming gaji yang besar, mayoritas mereka memilih menjadi TKI karena sebagai jalan keluar dari pengangguran.

Proporsi dari PMI yang bekerja di luar negeri lebih banyak yang perempuan dibandingkan dengan laki-laki. Hal ini dikarenakan kesempatan kerja yang ada di negara tujuan lebih besar untuk perempuan terutama pada pekerjaan-pekerjaan di sektor informal seperti pembantu rumah tangga (*domestic workers*), pengasuh anak (*babysitter*), dan penjaga orang tua (*caregiver*) (Raharto, 2017). Hal ini dipengaruhi pula oleh transformasi sosial perempuan yang semakin memasuki dunia pasar kerja dan menjadi wanita karir di negara tujuan yang menyebabkan kurangnya pengganti peran mereka dalam urusan rumah tangga (Asian Development Bank 2006 dalam Raharto, 2017).

3.3. PMI Ilegal masuk dalam kategori Perdagangan Manusia

Perdagangan manusia (*human trafficking*) telah menjadi masalah serius pada skala global di dunia saat ini. Bahkan *human trafficking* ini masuk ke dalam kategori kejahatan luar biasa internasional (*transnational –extra ordinary– crime*) yang senantiasa menjadi perhatian banyak pihak. Tidak tanggung-tanggung, beragam upaya terus dilakukan baik pada level internasional, nasional, regional maupun lokal untuk mencegah dan menanggulanginya. Di Indonesia, masalah *human trafficking* bisa dikatakan cukup tinggi kasusnya. Bukan menjadi rahasia lagi, di mana kebanyakan korban *human trafficking* di Indonesia berasal dari kantong-kantong tenaga kerja Indonesia (TKI) seperti di Provinsi NTT.

Provinsi NTT merupakan daerah dengan kasus perdagangan orang yang sangat tinggi di Indonesia (Sucayyo, 2019). Kasus-kasus pengiriman PMI dapat dikategorikan sebagai kejahatan perdagangan manusia karena para pelaku tersebut telah mengeksplorasi para calon PMI dan menjualnya untuk mendapatkan uang setelah menyerahkan para PMI. Kebanyakan mereka para pemberi kerja tersebut membayarkan upahnya melalui agen yang mengirimkan tersebut. Untuk kasus di NTT sendiri sudah banyak ditemukan para pelaku-pelaku perdagangan manusia bahkan mereka telah membentuk jaringan atau sindikat. Secara umum, terdapat hubungan yang linear antara TKI ilegal (*non-documented migrant workers*) dengan *human trafficking*, yakni semakin besar peluang terjadinya TKI ilegal maka kasus-kasus *human trafficking* juga semakin meningkat.

UU No. 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang (PTPPO) dalam Pasal 1 mendefinisikan perdagangan manusia (*human trafficking*) adalah “*tindakan perekutan, pengangkutan, penampungan, pengiriman, pemindahan, atau penerimaan seseorang dengan ancaman kekerasan, penggunaan kekerasan, penculikan, penyekapan, pemalsuan, penipuan, penyalahgunaan kekuasaan atau posisi rentan, penjeratan utang, atau memberi bayaran atau manfaat, sehingga memperoleh persetujuan dari orang yang memegang kendali atas orang lain tersebut, baik yang dilakukan di dalam negara maupun antarnegara, untuk tujuan mengeksplorasi atau mengakibatkan orang tereksplorasi.*” Jelaslah bahwa berdasar UU tersebut, *human trafficking* merupakan suatu proses yang mencakup beberapa bentuk tindakan berantai yang dilakukan atas seseorang atau sejumlah orang untuk tujuan eksplorasi demi suatu keuntungan. Adapun bentuk-bentuk eksplorasi yang seringkali terjadi antara lain prostitusi, kerja dengan upah murah dan tanpa perlindungan hukum (pelayanan paksa), perbudakan atau praktik praktik yang menyerupainya, perdagangan anak (adopsi illegal), implantasi organ tubuh, dan sebagainya.

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa pengiriman TKI ke luar negeri sangat rentan dengan terjadinya *human trafficking*. Terlebih bagi calon TKI yang tidak memiliki surat-surat dan dokumen-dokumen lengkap untuk bekerja secara legal. Studi yang dilakukan oleh Mirsel dan Manehitu (2014) menunjukkan bahwa NTT merupakan kantong terbesar perdagangan manusia Indonesia ke luar negeri. *Transnational –extra ordinary– crime* di NTT ini terjadi dalam satu jaringan yang luas dan terorganisir dengan rapi, sehingga sulit dideteksi oleh pihak kepolisian dan pegawai imigrasi. Keterlibatan “orang dalam” seperti pihak kepolisian dan pegawai imigrasi turut memperlancar jalannya praktik tersebut, dan hal ini tentu mempersulit upaya pemberantasan *human trafficking* di NTT. Dengan demikian praktik *human trafficking* dapat terus berkembang biak. Pada studi tersebut juga menyebutkan bahwa kebanyakan kasus *human trafficking* di NTT menimpa para TKI yang bekerja di Malaysia.

Penanganan kasus perdagangan manusia (TTPO) masih kurang maksimal, beberapa kasus pelaku hanya dijatuhi hukuman yang jauh dibawah dari tuntutan dan kejahatan ini masih disamakan dengan delik lainnya. Indonesia sebenarnya telah memiliki UU No 2007 tentang Pemberantasan TPPO namun hal itu belum cukup karena komitmen pemerintah untuk membasisnya belum maksimal. Bahkan oknum-oknum sindikat TTPO masih banyak yang merupakan pegawai pemerintah misalnya di bidang imigrasi yang memudahkan para pelaku TTPO untuk meloloskan para korban tersebut. Ambisi untuk segera berdaya saing ekonomi menjadi faktor utama maraknya praktik perdagangan manusia di NTT. Korbannya paling banyak adalah anak di bawah umur dan paling banyak baru lulus SMP untuk memenuhi ambisi orang tua agar cepat mendapatkan uang. Apabila menggunakan jalur prosedur, usia tersebut belum diizinkan oleh aturan yang berlaku sehingga tidak akan mendapatkan ijin dari kepala desa setempat. Sehingga para pelaku perdagangan manusia tersebut masuk untuk menangani hal tersebut.

3.4. Perlindungan PMI

Peningkatan jumlah TKI ternyata menghadirkan permasalahan baru, mulai dari pra penempatan (rekrutmen), selama penempatan, maupun pasca penempatan. Kurangnya pendidikan dan pengetahuan TKI menjadi salah satu penyebab berbagai persoalan yang muncul. Pada saat proses rekrutmen, sebagian calon TKI menyerahkan proses penempatan kepada calo. Akibatnya banyak terjadi pemalsuan dokumen, penipuan informasi jenis pekerjaan dan perjanjian kontrak (Wahyuni, 2013). Dari sinilah penulis melihat celah terjadinya praktik *human trafficking*. Masih tingginya kasus-kasus *human trafficking* di NTT mengindikasikan bahwa perlindungan TKI belum berjalan dengan optimal.

Pemerintah telah melakukan beberapa upaya untuk meningkatkan perlindungan Pekerja Migran Indonesia (PMI). Salah satunya ada dengan dibuatnya undang-undang khusus perlindungan PMI yaitu Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2017. Undang-undang tersebut merupakan revisi dari undang-undang mengenai pekerja migran sebelumnya yaitu no 39 tahun 2004. Dalam UU No 18 tahun 2017 tersebut telah dijabarkan mengenai perlindungan PMI yang dapat dibagi menjadi tiga, yaitu prapenempatan, penempatan, dan pascapenempatan. Pihak-pihak yang berkewajiban untuk melaksanakannya juga sudah dijelaskan dengan rinci, di antaranya adalah Pemerintah Pusat, Pemerintah Daerah, P3MI, Kementerian Tenaga Kerja, Kementerian Luar Negeri, ataupun BNP2TKI.

Dalam konteks makro, penulis melihat seseorang memilih menjadi TKI dikarenakan tidak tersedianya lapangan pekerjaan di dalam negeri. Dengan kata lain bahwa pembangunan belum mampu mensejahterakan masyarakat Indonesia secara merata. Amanah UUD 1945 secara jelas agar pembangunan dilaksanakan untuk mencapai tujuan nasional yaitu melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial. Dengan demikian

pembangunan harus adil, merata dan mencakup seluruh aspek kehidupan masyarakat, bangsa, dan negara. Namun kenyataannya yang terjadi adalah daya tarik penghasilan yang besar dari luar negeri mengakibatkan orang Indonesia berusaha untuk dapat bekerja di luar negeri. Berbagai cara pun ditempuh meskipun harus melalui jalan ilegal, memalsukan dokumen bahkan tanpa pendidikan dan keterampilan yang memadai.

Secara teoritis, terdapat dua aliran utama yang dapat kita gunakan untuk menganalisis permasalahan ini, yaitu aliran neoklasik dan historis strukturalis. Aliran neoklasik memberi tekanan pada ketimpangan wilayah dan ketimpangan ekonomi seperti perbedaan upah, kesempatan kerja dan ketimpangan distribusi lahan dan sumber daya alam merupakan determinan migrasi. Arus migrasi keluar (baca: TKI) dalam jumlah besar dari satu wilayah ke wilayah lain akan berpengaruh positif terhadap daerah asal karena mampu memberikan kontribusi bagi pembangunan ekonomi. Sebaliknya, aliran historis strukturalis lebih menekankan pada bentuk-bentuk produksi dan arus investasi sebagai determinan utama terjadinya migrasi. Menurut aliran ini, migrasi keluar memiliki dampak negatif bagi daerah asal akibat perpindahan penduduk dalam jumlah besar (Haris, 2005:18-19).

Optimisme dari aliran neoklasik patut penulis kemukakan pada tulisan ini. Dalam kaitannya dengan TKI yang dipandang sebagai jalan untuk meningkatkan pembangunan baik di tingkat individu, keluarga, daerah asal, maupun nasional, yakni melalui pengelolaan remitansi yang baik. Pada tingkat individu dan keluarga, remitansi berfungsi sebagai penopang kehidupan secara ekonomi ataupun sosial. Remitansi di tingkat ini pemanfaatannya untuk investasi dan konsumsi. Pada tingkat pembangunan daerah asal, remitansi yang dikirim TKI dimanfaatkan untuk pembangunan infrastruktur. Dana bersama yang dikumpulkan dari para TKI, melalui koperasi atau kelompok sosial lainnya, misalnya untuk membantu perbaikan jalan, jembatan, tempat ibadah, fasilitas umum MCK, dan sebagainya. Pembangunan infrastruktur ini tentu menjadi aset sekaligus akses tersendiri sehingga interaksi dengan wilayah lain menjadi lebih mudah dan terbuka. Pada gilirannya, perekonomian lokal yang diinisiasi oleh TKI atau keluarganya akan lebih tumbuh-berkembang. Dalam konteks ini, pemerintah daerah dapat berperan dalam mendorong pengembangan potensi-potensi ekonomi lokal melalui pemberdayaan industri rumah tangga. Alhasil, remitansi dari TKI NTT misalnya akan berdampak besar bagi pembangunan NTT apabila secara tepat diarahkan pada ekonomi produktif sehingga meningkatkan pendapatan asli daerah (PAD). Dengan peningkatan PAD maka akan membuka peluang pemerintah untuk melakukan pengembangan dan improvisasi dalam pelaksanaan pembangunan daerah.

4. Kesimpulan

Sampai saat ini menjadi PMI masih menjadi pekerjaan yang diminati oleh penduduk Indonesia terutama dengan tingkat pendidikan rendah. PMI dianggap menjadi pekerjaan yang cepat menghasilkan uang yang dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan mereka dan akselerasi perekonomian. Hal ini mengakibatkan banyak penduduk yang tergiur dan masuk dalam perangkat oknum-oknum yang kurang bertanggungjawab. Akibatnya masih banyak sekali kasus dan permasalahan yang menimpa para PMI kita. Oleh karena ini, pengetahuan tentang prosedur dan keamanan PMI harus dilakukan oleh semua pihak sehingga sampai lapisan terbawah penduduk dapat mengetahui bagaimana prosedur yang benar. Perlindungan TKI baik pra penempatan, selama penempatan maupun purna penempatan harus diperkuat sehingga kasus-kasus kekerasan yang menimpa TKI, khususnya *human trafficking* di NTT dapat dicegah. Perlu adanya perlindungan yang khusus dan jelas sehingga penduduk yang akan menjadi PMI atau calon PMI bisa sadar akan bahaya *human trafficking*.

Selain itu, pemerintah meningkatkan kompetensi calon tenaga kerja agar dapat berkompetisi dalam pasar kerja yang tersedia. Salah satunya melalui pendidikan dan pelatihan berbasis kompetensi yang sesuai dengan tuntutan kebutuhan pasar kerja di luar negeri.

Pembekalan TKI di dalam negeri tidak hanya seputar cara bekerja yang baik di luar negeri, namun mencakup pula strategi menghadapi persoalan yang mungkin timbul di negara penempatan. Misalnya, mekanisme pelaporan ke pihak terkait ketika mereka menghadapi permasalahan. Perlu juga dilakukan upaya rehabilitatif terhadap mereka yang mengalami cacat fisik mental akibat korban *human trafficking*. Mereka harus dilindungi dan hak-hak serta martabatnya harus dipulihkan, agar mereka dapat kembali ke dalam kehidupan yang normal di tengah keluarga dan masyarakat. Kedepannya diharapkan jumlah penduduk Indonesia terutama di bagian timur seperti NTT yang menjadi PMI ini dapat berkurang.

Daftar Pustaka

- Amanda, G. (2018). *Faktor Ekonomi Penyebab Utama Warga Jadi TKI*. Kupang: Republika.co.id
- Daniel, E. c., Mulyana, N., & Wibhawa, B. (2017). Human Trafficking di Nusa Tenggara Timur. *SHARE Social Work Journal*, 21-32
- Haris, Abdul. 2003. Kucuran Keringat dan Derap Pembangunan (Jejak Migran dalam Pembangunan Daerah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Haris, Abdul. 2005. Gelombang Migrasi dan Jaringan Perdagangan Manusia. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- <https://ejournal.kemsos.go.id/index.php/Sosioinforma/article/view/1578> diakses pada tgl 13 Sept 2019 pukul 15:30 WIB <https://doi.org/10.33007/inf.v4i3.1578>
- <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20190904105135-20-427382/januari-agustus-73-pekerja-migran-ntt-yang-tewas-dipulangkan> diakses pada tgl 13 Sept 2019 pukul 15:33 WIB
- <https://www.antaranews.com/berita/1030696/perlindungan-pekerja-migran-indonesia-sejalan-kesepakatan-pbb> diakses pada tgl 13 Sept 2019 pukul 15:36 WIB
- Latifa, A. d. (2019). Diplomasi Ekonomi dalam Konteks Mobilitas Penduduk: Studi Kasus Provinsi Jawa Tengah, Jawa Timur dan Kepulauan Riau. Jakarta: LIPI Press.
- Mirsel, Robert dan John Manehitu. 2014. Komoditi yang Disebut Manusia: Membaca Fenomena Perdagangan Manusia di NTT dalam Pemberitaan Media. *Jurnal Ledalero*, Vol. 13, No.2, Desember 2014.
- Raharto, Aswatini and Mita Noveria. 2012. Advocacy Groups for Indonesian Women Migrant Workers' Protection. *Jurnal Kependudukan Indonesia*. Jakarta.
- Raharto, A. (2017). Pengambilan Keputusan Tenaga Kerja Indonesia (TKI) Perempuan untuk Bekerja di Luar Negeri: Kasus Kabupaten Cilacap. *Jurnal Kependudukan Indonesia*, 39-54
- Romdiati, H. (2012). Migrasi Tenaga Kerja Indonesia dari Kabupaten Tulungagung: Kecenderungan dan Arah Migrasi, serta Remitansi. *Jurnal Kependudukan Indonesia*, 2(2), 27-54. Retrieved Agustus 2019
- Sucayyo, N. (2019, Januari 18). Pengadilan Vonis Pelaku Perdagangan Orang di NTT. Jakarta, DKI Jakarta, Indonesia. Retrieved from <https://www.voaindonesia.com/a/pengadilan-vonis-pelaku-perdagangan-orang-di-ntt/4748594.html>
- Taolin, A. U. (2019, Maret 25). Cegah TKI Ilegal, Pemrov NTT Kolaborasi dengan Danlanud dan Angkasa Pura I. Kupang, Nusa Tenggara Timur, Indonesia
- UU No. 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang (PTPPO)
- UU No. 18 tahun 2017 tentang Pelindungan Pekerja Migran Indonesia
- Wahyuni, Dinar. 2013. International Migration and Development. *Kajian* Vol. 18 No. 4 Desember 2013.

SERI STUDI KEBUDAYAAN III

MENAKSIR GERAK DAN ARAH

PEMBANGUNAN INDONESIA TIMUR

**Pendidikan, Kesehatan, dan
Kesejahteraan Hidup**

Pendidikan di wilayah Indonesia Timur selalu menjadi bahan diskusi menarik sekaligus selalu menjadi persoalan yang tidak pernah tuntas penanganannya. Menarik oleh sebab pendidikan di wilayah Indonesia Timur dengan beragam persoalan; sosial, budaya, letak geografis, infrastruktur, dan terutama kondisi ekonomi yang sangat timpang tidak pernah mendapat perhatian dan penanganan secara khusus dalam tata kelola negara. Pendidikan di wilayah Indonesia Timur selalu menjadi persoalan karena diseragamkan begitu saja dengan pendidikan di wilayah Indonesia Barat yang darinya perspektif pendidikan Indonesia dibangun. Padahal, karakter wilayah Indonesia Barat dan Timur sangat berbeda dari berbagai aspeknya. Maka, rupanya perlu dipikirkan suatu blueprint pendidikan yang khas Indonesia Timur. Tawaran pendidikan berperspektif kearifan lokal menjadi pilihan bijak karena dengan itu pendidikan disesuaikan dengan watak dan karakter manusia Indonesia Timur. Ide brillian ini hendaknya tidak hanya menjadi omongan manis, tetapi perlu kerja nyata, perlu kerendahan hati para pihak terkait (Gubernur-Bupati/Walikota-Masyarakat) untuk duduk bersama membangun suatu alur kerja (blueprint) bersama. Tulisan ini adalah salah satu upaya untuk menuju ke arah sana.

1. Pendahuluan

Sejatinya pendidikan adalah upaya mendampingi masing-masing manusia secara individu untuk menjadi manusia utuh dan sempurna. Ini berarti esensi pendidikan adalah upaya pendampingan privat yang dijalankan secara efisien dan efektif yang sekaligus memperhatikan seluk beluk situasi, kondisi, dan kebutuhan khas masing-masing individu. Mereka masing-masing dipanggil dengan namanya, disapa lengkap dengan persoalan dan keunikan dirinya (Weil, 1978). Artinya, melalui aktivitas pendidikan ada proses humanisasi. Kata humanisasi dalam arti tertentu memberi gambaran kepada kita bahwa sesungguhnya manusia dari dirinya sendiri bisa belajar banyak hal tanpa harus didampingi. Manusia memiliki kemampuan internalnya untuk mengetahui banyak hal yang berkaitan dengan pengembangan hidupnya. Maka kegiatan pendidikan sesungguhnya adalah kegiatan yang datang dari luar demi mempercepat proses belajar. Ini berarti tanpa pendidikan pun, manusia bisa menjalani proses belajarnya sendiri sebagai tanda alami bahwa manusia sesungguhnya bertanggungjawab atas dirinya sendiri (Skinner, 1976). Dengan demikian, memaksa apa pun dengan kekuasaan adalah salah. Seorang anak seharusnya tidak melakukan apa pun sampai ia mampu berpendapat sendiri (Neil, 1968:111).

Dalam praktiknya, penanganan pendidikan secara privat yang ideal itu dipandang tidak mungkin karena banyaknya manusia yang membutuhkan pendidikan. Muncullah pola pendidikan dalam model pembelajaran kolektif di dalam kelas hingga lahir predikat siswa atau peserta didik. Atas nama predikat itu, nama asli siswa atau peserta didik mulai berganti menjadi nomor hingga anonimitas mulai tumbuh dan akhirnya berkembang hingga kita menganggapnya wajar dan lumrah sebagaimana kita alami saat ini. Pendidikan mulai berubah fungsi tidak lagi sebagai aktivitas pengenalan diri demi pendampingan manusia untuk menuju kesempurnaan hidup, tetapi lebih terarah kepada penyesuaian diri pribadi manusia dengan tuntutan lingkungan di luar dirinya. Kemajuan teknologi dan ekses-eksesnya menjadi orientasi utama pendidikan. Peserta didik tidak disiapkan dari dalam untuk menyikapi segala macam perkembangan itu. Kedua aktivitas dasar inilah yang menjadi core aktivitas pendidikan dan itu memang penting, tetapi keseimbangan penekanan di antara keduanya menjadi lebih penting lagi dan sangat mendasar. Ketidakseimbangan di antara keduanya, itulah yang sejatinya menjadi *problem* pendidikan dari masa ke masa.

Generalisasi aktivitas pendidikan di satu sisi penting dalam konteks pendidikan nasional, tetapi nasionalitas tidak mesti dibangun dalam rupa seba seragam apalagi nasionalitas keindonesiaan yang sangat menekankan kebhinekaan. Maka, format dasar pendidikan di Indonesia sejatinya perlu dievaluasi terus menerus guna menemukan format ideal yang mengakomodir pluralitas. Siapa tahu, dengan mewadahi pluralitas dalam sistem pendidikan, aktivitas pendidikan kita semakin utuh dan ideal pula.

Selama ini, belum ada diskursus tentang format pendidikan yang mengklaster peserta didik berdasarkan kharakter geografis, sosial, budaya, ekonomi, dan pengaruh kemajuan teknologi. Kalau hal ini diperhatikan dan dikaji dengan serius maka aktivitas pendidikan di negara kita tidak hanya mengelola satu model kurikulum pendidikan tetapi juga lebih dari itu. Demi mengakomodir situasi dan kondisi yang menjadi kharakter dasar dari dan di mana para peserta didik itu hidup dan dididik. Hal ini mirip dengan perjuangan pembedaan anggaran antara provinsi-provinsi kepulauan dengan provinsi-provinsi daratan yang memang berbeda secara signifikan kebutuhan anggarannya dan belum ada realisasinya sampai sekarang.

Diksi “Pendidikan Wilayah Indonesia Timur” mengandaikan bahwa ada “Pendidikan Wilayah Indonesia Barat”. Hal ini menginformasikan secara tersirat bahwa format pendidikan yang berlaku di Indonesia selama ini, disadari atau tidak, lebih banyak mempertimbangkan dan mengakomodir kharakter geografi, sosial, budaya, ekonomi, dan tingkat kemajuan teknologi Wilayah Indonesia Barat yang “dianggap” lebih maju dan berkembang daripada Wilayah Indonesia Timur. Rasional bahwa dengan asumsi itu, format pendidikan yang berlaku di Indonesia dimaksudkan untuk mendorong terbangunnya akselerasi Pendidikan Wilayah Indonesia Timur. Dari sisi ini, pemberlakuan format pendidikan nasional mengidamkan adanya suatu ideal pendidikan di Wilayah Indonesia Timur. Persoalannya, pola ini sudah berlaku puluhan tahun dengan kondisi pendidikan wilayah Indonesia Timur yang secara permanen terus tertatih-tatih. Mungkin sudah saatnya untuk dievaluasi dan diterapkan pola baru yang lebih sesuai dengan kharakter masyarakat dan lingkungan peserta didiknya. Perspektif kearifan lokal mungkin bisa menjadi solusi untuk menyusun sebuah format pendidikan yang khas Indonesia Timur.

Tulisan ini berpretensi menyodorkan sebuah kerangka berpikir tentang bagaimana langkah-langkah merealisasikan tersedianya *blueprint* pendidikan dengan perspektif kearifan lokal di Indonesia Timur. Adapun alur tulisan disajikan secara berturut-turut; perlunya studi akademik yang mendalam bebagai peta umum memahami konsep, persoalan, dan strategi-strategi penanganannya; perlunya studi pemetaan potensi-potensi kearifan lokal sebagai jalan menemukan petunjuk penyusunan kurikulum berperspektif kearifan lokal; perlunya penguatan regulasi internal maupun eksternal sebagai pegangan kerja bersama; perlunya penguatan stakeholder pendidikan demi mendukung yang di dalamnya berkaitan dengan penguatan SDM, infrastruktur, dan lain-lain.

2. Naskah Akademik: Peta Potensi Kearifan Lokal Indonesia Timur

Dalam kerangka kerja profesional dan agar sebuah kerja yang melibatkan kepentingan banyak orang dapat dipertanggungjawabkan dengan baik, maka sebelum hal itu dilakukan, harus ada sebuah studi mendalam tentang sebuah rencana besar itu. Dalam konteks memikirkan format pendidikan Indonesia Timur, studi akademik itu perlu dilakukan dulu sebelum melakukan langkah-langkah yang lain. Ini dimaksudkan untuk memberi gambaran tentang apa yang akan dilakukan itu. Dengan demikian, naskah akademik, secara garis besar sejatinya berisi analisis SWOT yang umum dikenal dalam tata pengelolaan sebuah organisasi.

Analisis terhadap kekuatan yang dimiliki dalam konteks pendidikan Indonesia Timur menjadi daya tawar utama dalam memperjuangkan ide ini di tingkat nasional. Tanpa didukung nilai-nilai positif sebagai kekuatan, ide bagus ini tidak akan terwujud karena memenangkannya berarti mengubah perspektif berpikir pengelola negara tentang penanganan pendidikan

nasional. Fokus pada kearifan lokal untuk Pendidikan Indonesia Timur adalah poinnya. Konsentrasi untuk menggali kekuatan-kekuatan poin ini akan sangat membantu posisi tawar. Penelitian-penelitian intensif tentang pendidikan berperspektif kearifan lokal memiliki sumbangan penting dalam penyusunan naskah akademik ini.

Namun, perlu diperhatikan bahwa tidak ada sesuatu pun hal di muka bumi ini yang hadir tanpa kekurangan. Oleh karena itu, analisis terhadap kelemahan menjadi poin penting juga selain menonjolkan kekuatannya. Kesadaran akan kelemahan suatu program menunjukkan keseimbangan dalam memandang sesuatu dan tanpa disadari itu adalah suatu kekuatan juga. Dalam konteks membangun pendidikan berperspektif kearifan lokal di Wilayah Indonesia Timur, menyadari kelemahan pengolahan kearifan lokal yang terjadi selama ini menjadi pintu masuk yang baik dalam menata pola pendidikan baru yang ditawarkan. Kelemahan-kelemahan itu bisa menyangkut faktor internal maupun eksternal. Kelemahan yang disebabkan oleh faktor internal bisa berupa sifat *in group* yang kuat dalam komunitas tertentu yang tidak memungkinkan orang lain masuk untuk memberi intervensi dan elaborasi demi perkembangan bersama yang lebih baik dalam konteks yang lebih luas. Kelemahan yang disebabkan oleh faktor eksternal bisa berupa campur tangan yang berorientasi pemanfaatan. Hal-hal semacam ini perlu didata secara jeli demi mengambil sikap yang tepat dalam proses penanganannya.

Kesadaran akan kekuatan dan kelemahan di atas sekaligus harus membangun perspektif bahwa kedua hal tersebut hampir selalu diikuti oleh dua kemungkinan yang selalu bergandengan. Kekuatan dapat menjadi peluang atau jalan menuju pencapaian tujuan sekaligus tantangan tatkala itu tidak diolah dengan baik dan malah menjadi bumerang. Wujud paling nyata dalam konteks ini adalah sikap mengagung-agungkan kekuatan lalu terlena hingga tidak melakukan apa-apa alias absen menggunakan atau berinovasi mengembangkan kekuatan-kekuatan yang dimiliki. Sebaliknya, kelemahan akan menjadi tantangan terbesar dalam upaya pencapaian tujuan sekaligus bisa berubah menjadi peluang jika kelemahan itu disikapi dan dihadapi secara bijak. Singkatnya, naskah akademik adalah piranti penting dalam menyusun konsep pendidikan dengan perspektif kearifan lokal yang membutuhkan studi mendalam demi penggambaran yang jeli dan jitu sebagai kekuatan menyusun rencana pengembangan program raksasa Pendidikan Indonesia Timur tersebut.

3. Penguatan Stakeholders: Membangun Komunitas Basis

Bericara tentang penanganan sebuah program apalagi program besar sekelas ide pengembangan pendidikan khas Indonesia Timur tidak mungkin dikerjakan sendiri oleh pihak-pihak tertentu saja. Program semacam itu pasti membutuhkan keterlibatan berbagai pihak demi pencapaian hasil yang maksimal. Para pihak yang terkait perlu didata secara cermat agar tidak ada yang ketinggalan. Kalau ada yang ketinggalan, hal itu bisa menjadi potensi konflik yang siap mengganggu proses lebih lanjut. Dengan ini, langkah awal pendataan keterlibatan para pihak menjadi langkah strategis yang perlu diperhatikan dan dijalani dengan baik.

Pendataan perlu direncanakan secara baik dan efisien agar kerja pendataan tidak menguras banyak tenaga dan dana. Perlu dibuat kategori-kategori kelompok *stakeholders* internal dan eksternal. Kelompok *stakeholders* internal perlu dipetakan terlebih dahulu sehingga masing-masing komunitas *stakeholders* itulah yang akan berkoordinasi sendiri untuk melakukan pendataan secara persis. Hal ini penting demi menyentuh semua elemen kelompok dan terlebih lagi karena mereka yang paling tahu komunitas-komunitas yang termasuk dalam kelompok *stakeholders* internalnya masing-masing. Hal ini bernilai strategis juga untuk menyapa secara menyeluruh semua elemen *stakeholders* internal. Setelah terbentuk kelompok *stakeholders* internal itu, koordinasi akan menjadi efektif dengan adanya sistem keterwakilan dari setiap sub komunitas. Di dalam komunitas kelompok *stakeholders* internal ini lah segala sesuatu yang berkaitan dengan pengembangan pendidikan khas Indonesia Timur dibicarakan dan digodok. Pola koordinasi ini menjadi kunci yang cukup penting dan strategis untuk membangun

bargaining position di tingkat nasional atau di tingkat lain yang lebih tinggi. Perubahan misi pendidikan selalu membutuhkan model pendidikan baru (Darling-Hammond, 1993).

Kelompok *stakeholders* eksternal perlu juga mendapat perhatian untuk dipetakan secara baik dan tepat guna. Kelompok *stakeholders* eksternal itu bisa dikategorikan dalam beberapa kelompok besar juga demi mendapatkan variasi dukungan yang dibutuhkan dalam proses pengembangan program pendidikan khas Indonesia Timur. Secara garis besar, *stakeholders* eksternal itu bisa dibagi ke dalam dua kategori besar, yakni *stakeholders* dari sisi pemerintah dan *stakeholders* dari sisi swasta. Kedua *stakeholders* eksternal ini selanjutnya bisa lebih detail dirumuskan bentuk sumbangan masing-masing untuk saling melengkapi satu sama lain. *Stakeholders* eksternal dari sisi pemerintah lebih diharapkan sebagai pengatur regulasi selain sebagai pendukung utama pendanaan sedangkan *stakeholders* dari sisi swasta bisa lebih diharapkan mendukung dari sisi pengembangan program dan juga pendanaan.

Pola kerja semacam ini sungguh menggambarkan bahwa pelaku atau penanggungjawab utama dalam program pengembangan pendidikan khas Indonesia Timur sebagaimana gagasan ini akhirnya adalah masyarakat sendiri. Pembangunan pendidikan berbasis masyarakat menjadi terobosan menarik sekaligus pilihan bijak yang perlu mendapat respon positif dari berbagai pihak terutama pemerintah. Dalam program semacam ini, pemerintah justru sangat dibantu karena sebagai penanggungjawab pendidikan nasional, pemerintah hanya menjalankan fungsi sebagai *stakeholders* yang siap memberi *support* bagi pemenuhan kebutuhan-kebutuhan dasar, sedangkan pemikiran pengembangan dijalankan oleh masyarakat sendiri dibantu oleh *stakeholder* swasta. Masyarakat sesungguhnya menjadi penggerak pertama dan utama tetapi tetap dalam kerangka pendidikan nasional.

4. Penguatan Regulasi: Membangun Konsep Kurikulum Terpisah

Dalam konteks pendidikan nasional, regulasi sangat diperlukan untuk mengatur mekanisme lalu lintas pendidikan secara menyeluruh. Sudah cukup lama pendidikan kita hidup dan berkembang dalam konsep kurikulum tunggal yang berlaku untuk semua siswa di seluruh tanah air. Baru mulai beberapa waktu terakhir ini, ada kecenderungan kuat bahwa kurikulum yang dibuat beberapa periode sebelumnya tidak serta merta ditinggalkan begitu saja. Ada semacam pilihan yang demokratis disesuaikan dengan kondisi sekolah untuk boleh menggunakan kurikulum lama atau mulai mengadopsi kurikulum baru.

Atmosfer ini mulai menguat dan sangat dirasakan dampaknya bahwa sekolah di setiap daerah saat ini boleh menentukan pilihannya sendiri untuk menghidupi dan mengembangkan sekolahnya sendiri sesuai kapasitas dan kompetensi yang ada di dalamnya. Hal ini sangat realistik dan menurut saya sudah mulai mengarah pada realisasi ideal pengelolaan pendidikan meski masih banyak hal yang perlu diperjuangkan lagi. Satu hal yang paling mendasar adalah bagaimana mengupayakan sehingga dalam menjalankan kurikulum-kurikulum itu, masing-masing peserta didik disapa secara pribadi dengan segala bentuk keunikannya sebagaimana hendak diperjuangkan dalam program pendidikan khas Indonesia Timur ini.

Bercerita tentang penguatan regulasi bidang pendidikan dalam kaitan dengan tawaran program semacam ini, maka perlu dipikirkan pilihan-pilihan utama kebijakan dalam bidang pendidikan (Todaro, 2000:384-419). Pertama, tentu saja perlu diperkuat kebijakan-kebijakan internal sistem pendidikan. Anggaran pendidikan nasional perlu mendapat prioritas dalam penentuan kebijakan. Sebagaimana sudah disinggung di atas, kebijakan anggaran perlu dipikirkan pola alokasinya; apakah disamakan untuk semua atau ada pertimbangan prioritas sesuai kondisi kebutuhan masing-masing wilayah? Apakah program subsidi menjadi bagian dari anggaran pendidikan atau menjadi program tersendiri sebagai persiapan menghadapi situasi-situasi tidak terduga? Dalam konteks ini, subsidi hendaknya lebih diperuntukkan bagi daerah-daerah ekstrem yang membutuhkan perhatian khusus. Bagi daerah yang sudah maju dan berkembang, hendaknya subsidi diupayakan dari forum orang tua murid demi berlakunya

konsep subsidi silang dan bukan dari pos subsidi pemerintah. Dengan cara ini, pos subsidi yang disiapkan oleh pemerintah lebih dimaksudkan untuk kondisi gawat darurat di daerah-daerah pelosok nusantara yang sulit dan memang serba kekurangan. Dengan demikian, boleh disepakati bahwa istilah subsidi hanya diperuntukkan bagi pelaksanaan pendidikan di daerah-daerah sulit dan serba kekurangan. Demikian pula, kebijakan internal sistem pendidikan perlu memikirkan secara serius kesesuaian kurikulum dengan kebutuhan pembangunan di daerah-daerah (Todaro, 2000:418-419).

Kedua, selain kebijakan internal pendidikan, perlu dipikirkan dan diberi ruang juga bagi berkembangnya kebijakan-kebijakan di luar sistem pendidikan. Salah satu hal yang dimaksudkan di sini adalah ruang kebijakan bagi pengelola-pengelola pendidikan masyarakat (swasta) yang tidak hanya terkungkung dan dibatasi oleh garis-garis kebijakan pemerintah. Biarlah mereka memiliki sesuatu yang menjadi miliknya sendiri dalam hal kebijakan dan kalau boleh kebijakan yang mendasari kehidupan khas mereka masing-masing. Campur tangan pemerintah biarlah dibatasi pada hal-hal teknis pendukung dan bukan pada esensinya. Dengan cara ini, pendidikan di Indonesia menjadi pendidikan yang bervariasi yang saling memperkaya satu sama lain. Pendidikan berperspektif kearifan lokal adalah salah satu tawaran pengelolaan sekolah dalam perspektif ini bahwa sekolah-sekolah di wilayah Indonesia Timur bila dimungkinkan mendapat previlese untuk melaksanakan pendidikan dengan warna khas kearifan lokal masing-masing daerah di sana. Lebih spesifik lagi, dengan ide ini dimaksudkan bahwa kurikulum nasional dalam tendensi tetap menjaga warna nasional, mungkin bisa dipikirkan adanya kurikulum khusus untuk Wilayah Indonesia Timur yang orientasinya membangun Indonesia dari kekayaan kearifan lokal (Todaro, 2000:416-418).

5. Penutup

Sebagai penutup disampaikan dua hal utama yang menjadi inti tulisan ini. Maksudnya supaya melalui tulisan ini ada hal konkret yang dicapai meskipun masih berupa gagasan awal. Terlepas dari itu semua, saya sangat yakin bahwa sekecil apapun sumbangan dalam konteks pengembangan ide besar semacam ini pasti ada manfaatnya entah diakui atau tidak. Pertama, tulisan ini masih sangat awal mengangkat isu pembangunan pendidikan dengan perspektif kearifan lokal di wilayah Indonesia Timur. Ide-ide yang dikemukakan dalam tulisan ini baru berupa embrio-embrio pemikiran untuk membantu merancang sebuah *blueprint* yang lebih jelas yang dibutuhkan demi rencana pembangunan pendidikan berperspektif kearifan lokal itu. *Blueprint* merupakan langkah awal menuju realisasi program, sedangkan ide-ide dalam tulisan ini baru menawarkan ide-ide awal menuju pembentukan *blueprint* itu. Dengan demikian, secara sepintas mungkin bisa dikatakan bahwa apa yang diutarakan dalam tulisan ini bukan menjadi hal yang sesungguhnya dibutuhkan. Namun, bila ditilik lebih jauh, apa saja yang dikatakan dalam tulisan ini sesungguhnya menjadi masukan awal yang penting dan berguna.

Kedua, intensi utama tulisan ini sesungguhnya ingin mengundang perhatian dan diskusi kita pada kemungkinan menciptakan suatu kurikulum baru yang berpihak pada kearifan lokal masyarakat di Wilayah Indonesia Timur. Hal ini penting didiskusikan lebih awal sebelum memikirkan langkah-langkah konkret realisasinya atau sebelum pembuatan blueprint karena ide ini mengajak kita untuk berpikir agak lain dari konteks kurikulum yang selama ini dibuat dan telah lama dijalankan. Selama ini, pemikiran tentang kurikulum dijalankan dalam konsep sentralisasi kendali pendidikan dari pusat. Beberapa kemungkinan materi boleh disesuaikan dengan kondisi di masing-masing daerah, tetapi selalu dalam garis-garis haluan yang tidak boleh keluar dari apa yang dirancang dalam satu paket kurikulum itu. Pengembangan kurikulum dan segala macam kreativitas yang mengikutinya memang diberi ruang, tetapi sejauh itu tidak menyimpang dari garis-garis kurikulum yang satu dan dalam kendali pemerintah pusat itu. Apa yang ingin disampaikan dalam tulisan ini benar-benar berbeda dari konsep umumnya itu. Konsep pendidikan dengan perspektif kearifan lokal yang ingin ditawarkan dalam tulisan ini betul-betul menginginkan adanya otonomi yang tidak dijadikan sebagai perpanjangan tangan

pengelola pendidikan tersentral tetapi sungguh-sungguh tanggungjawab pendidikan yang diserahkan kepada masyarakat sebagai pelaku utamanya. Dengan demikian, pengelolaan pendidikan yang dimaksud di sini adalah pengelolaan pendidikan yang berbasis masyarakat. Konsep ini, mengandaikan bahwa pemerintah dan segala bentuk campur tangan dan tanggungjawabnya adalah hal sekunder. Hal pertama dan utama adalah masyarakat. Perubahan paradigma ini membutuhkan waktu yang lama untuk penyesuaian. Oleh karenanya sebelum menyusun *blueprint*, hal-hal yang perlu diperhatikan sebagaimana disajikan dalam tulisan menjadi penting dan relevan untuk diperhatikan.

Daftar Pustaka

- Darling-Hamond, Linda, 1993. "Reframing the School Reform Agenda: Developing the Capacity for School Transformation" (*Phi Delta Kappan*, June 1993, p. 754).
- Neil, A. S., 1968. *Summerhill*, Penguin Books: Harmondsworth
- Skinner, Burrhus Frederic, 1976. *Particular of My Life*, Alfred Knopf: New York
- Todaro, Michael P., 2000. *Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga* (ed. 7), Erlangga: Jakarta
- Weil, Simone, 1978. *Lectures on Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge

Tradisi Pesta Sekolah: Beasiswa ala Masyarakat Manggarai di Nusa Tenggara Timur

Lukman Solihin

Pembangunan bidang pendidikan di wilayah Indonesia Timur tidak cukup mengandalkan campur tangan pemerintah. Perlu peran serta masyarakat, terutama dengan menggali modal sosial masyarakat setempat, guna mendukung pembangunan di bidang pendidikan. Salah satunya ialah modal sosial yang bersumber dari khazanah tradisional. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap modal sosial pada Pesta Sekolah yang lazim diselenggarakan oleh masyarakat Manggarai di Nusa Tenggara Timur. Pesta Sekolah adalah tradisi untuk mengumpulkan biaya kuliah (beasiswa adat). Penelitian lapangan dilakukan di Desa Lembur, Kabupaten Manggarai Timur dengan menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tradisi Pesta Sekolah mampu mengumpulkan dana untuk membantu masyarakat meraih jenjang pendidikan tinggi. Besaran dana yang terkumpul sangat bergantung kepada modal sosial yang dimiliki, antara lain jaringan kekerabatan, ketetanggaan, dan sejawat dalam pekerjaan. Melalui pesta sekolah, banyak anak muda Manggarai akhirnya mampu meraih gelar sarjana.

1. Pendahuluan

Tradisi suatu masyarakat acap kali dianggap menghambat kemajuan. Kerap disebutkan bahwa menghidupi tradisi tak jarang harus mengeluarkan biaya yang cukup besar sehingga memberatkan ekonomi masyarakat. Tidak jarang keperluan lain yang tidak kalah penting harus dikorbankan, misalnya biaya untuk pendidikan. Padahal pendidikan merupakan sarana untuk mengentaskan masyarakat dari keterbelakangan dan kemiskinan.

Studi yang dilakukan oleh Laksono dkk. (2017) yang terbit dalam *Naskah Akademik Peraturan Daerah Kabupaten Sumba Barat Tentang Budaya Hidup Hemat: Menggerakkan Adat, Melawan Boros* mengungkap biaya yang sangat besar guna menyelenggarakan berbagai upacara adat di Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur. Tak jarang, besarnya biaya tersebut harus dipenuhi dengan jalan menjual aset bahkan terjebak pada utang piutang yang seolah tidak berkesudahan. Hasil identifikasi naskah akademik itu bertujuan untuk menjadi bahan penyusunan rancangan peraturan daerah agar terjadi perubahan budaya menuju pola hidup hemat (Laksono dkk., 2017).

Namun pada kasus yang lain, tradisi justru dapat dimanfaatkan untuk mendorong akses pendidikan. Pada masyarakat Bajo di Sulawesi Tenggara, terdapat tradisi yang disebut "Pasipupukang", yang secara harfiah berarti berkumpulnya masyarakat Bajo untuk mencari solusi dari suatu permasalahan yang dihadapi. Sebagaimana dapat dilihat pada tayangan film dokumenter berjudul *Beasiswa ala Bajo* yang menjadi pemenang kompetisi Eagle Award's Metro TV pada 2010, tradisi Pasipupukang dapat dimanfaatkan untuk mengumpulkan beasiswa bagi pemuda suku Bajo yang akan menempuh kuliah. Melalui film dokumenter tersebut tampak bahwa modal sosial yang terjalin dalam tradisi ternyata mampu membantu keterbatasan ekonomi guna menuntaskan jenjang pendidikan.

Contoh lainnya, modal sosial yang bersumber dari tradisi juga mampu membantu sekolah swasta sehingga mampu berjalan secara mandiri. Penelitian yang dilakukan Simarmata (2009) untuk tesisnya di Sekolah Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, mengenai peran modal sosial dalam mendorong sektor pendidikan di Kabupaten Samosir menunjukkan keberhasilan tersebut. Mengambil kasus di SMK HKBP Pangururan, Simarmata menyimpulkan bahwa keberhasilan sekolah tersebut dalam membiayai secara mandiri proses belajar mengajar

sejak tahun 1992 dikarenakan adanya modal sosial yang kuat. Modal sosial ini terbentuk karena dua faktor, yaitu “modal sosial kegerejanian” (nilai-nilai gereja) dan modal sosial yang bersumber dari nilai budaya masyarakat Batak Toba.

Modal sosial juga mampu mendukung program desa vokasi di Desa Gemawang, Kabupaten Semarang. Menurut penelitian Tohani (2014), program desa vokasi sebagai bentuk pendidikan kewirausahaan masyarakat bertujuan untuk membekali kelompok sasaran dengan kemampuan wirausaha yang dapat digunakan untuk berusaha baik secara mandiri maupun bekerja bersama orang lain. Keberhasilan program ini ternyata ditentukan oleh seberapa besar modal sosial dimanfaatkan dalam penyelenggaraan program tersebut.

Begitu pula di dunia pesantren, modal sosial menjadi kunci bagi kemajuan pendidikan di pesantren. Dalam kajiannya terhadap dua pesantren yang terdapat di Kota Bau-Bau dan Yogyakarta, Rudi dan Haikal (2014) menyimpulkan bahwa modal sosial yang dapat dimanfaatkan dengan baik dapat mendukung kemajuan pendidikan di pondok pesantren. Kemajuan akan terjadi apabila kiai, ustaz, dan santri dapat bekerja sama membangun suatu jaringan guna mencapai tujuan bersama. Kerja sama tersebut diwarnai oleh suatu pola hubungan yang timbal balik dan saling menguntungkan serta dibangun atas kepercayaan yang ditopang oleh norma dan nilai sosial positif, terutama nilai-nilai keislaman. Dengan demikian modal sosial memiliki peran penting dalam membangun kepercayaan, kerja sama, dan mengonstruksi nilai demi mencapai tujuan bersama di pondok pesantren.

Upaya menggali modal sosial yang tumbuh dalam berbagai tradisi masyarakat di Indonesia untuk mendukung pendidikan menjadi penting mengingat biaya pendidikan di perguruan tinggi tergolong mahal dan tidak semua orang tua maupun wali mampu menanggung biaya tersebut. Penyediaan beasiswa oleh pemerintah maupun swasta sudah cukup membantu, namun jangkauannya terbatas pada calon mahasiswa miskin dengan nilai pelajaran di atas rata-rata. Bagi siswa yang berasal dari daerah yang terbelakang dan hanya memiliki kemampuan akademis rata-rata akan kesulitan mengakses beasiswa tersebut.

Pada 2017, Angka Partisipasi Kasar (APK) Perguruan Tinggi ialah 33,37 persen (Laporan Kinerja Kementerian Ristekdikti, 2017). Artinya sebagian besar lulusan sekolah menengah tidak melanjutkan ke perguruan tinggi. Oleh sebab itu, selain upaya yang telah dilakukan oleh pemerintah dan swasta melalui berbagai program beasiswa, diperlukan mekanisme dan alternatif lain, salah satunya melalui modal sosial yang tumbuh dari khazahan tradisional.

Seperti halnya beasiswa ala orang Bajo dalam tradisi Pasipupukang di atas, masyarakat Manggarai di Nusa Tenggara Timur juga memiliki tradisi mengumpulkan biaya kuliah yang biasa disebut “Pesta Sekolah”. Seperti pepatah dalam bahasa Manggarai, yaitu *Betong sa tede pola ata do’, Toe nganceng pola agu nu’* (bambu sebatang dipikul banyak orang, tidak bisa dipikul sendiri) menyiratkan bahwa beban biaya kuliah dapat disokong secara bersama-sama melalui pesta sekolah. Itulah mengapa pada bulan Mei hingga September masyarakat Manggarai biasa menyelenggarakan Pesta Sekolah untuk menghimpun dana pendidikan bagi anak-anak muda yang akan atau sedang menempuh pendidikan di perguruan tinggi (*Kompas*, Jumat 15 Agustus 2014).

Tradisi Pesta Sekolah merupakan contoh nyata bagaimana modal sosial dari khazahan tradisional dapat mendukung individu meraih jenjang pendidikan tinggi. Untuk itu, penelitian ini berupaya menjawab beberapa permasalahan penelitian, antara lain: *pertama*, bagaimana proses penyelenggaraan Pesta Sekolah sehingga dapat mengumpulkan sejumlah dana untuk biaya kuliah; *kedua*, bagaimana jejaring dan modal sosial dimanfaatkan dalam Pesta Sekolah; dan *ketiga*, apa dampak dari tradisi ini terhadap dunia pendidikan, khususnya bagi masyarakat Manggarai.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan di Desa Lembur, Kabupaten Manggarai Timur pada Oktober dan Desember 2014. Pemilihan lokasi penelitian didasarkan pada fakta bahwa di desa ini kerap diadakan Pesta Sekolah yang biasa diselenggarakan antara Mei hingga September setiap tahunnya. Berbeda dengan wilayah Manggarai lainnya, misalnya di Kabupaten Manggarai dan Manggarai Barat, hasil yang diperoleh dari pesta sekolah yang diselenggarakan di Manggarai Timur relatif lebih besar, berkisar antara 60 hingga lebih dari 100 juta rupiah. Angka tersebut tidak hanya menggambarkan besarnya dana yang dapat diperoleh dari sebuah pesta, lebih dari itu ia memperlihatkan kuatnya modal sosial yang terbangun.

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif. Dalam proses pengumpulan data dilakukan beberapa teknik pengumpulan data yang biasa dilakukan dalam penelitian kualitatif, yaitu kajian pustaka, observasi atau pengamatan, dan wawancara mendalam. Kajian pustaka diperlukan untuk menjelaskan temuan-temuan yang didapat dari lapangan serta untuk mendapatkan jawaban mengenai apa yang sedang diteliti (Santana K., 2010).

Untuk keperluan analisis, kajian ini menggunakan dua teori untuk memahami fenomena yang diteliti, yaitu modal sosial dan resiprositas. Seperti dikatakan John Field (2010), konsep modal sosial merujuk kepada adanya investasi, akumulasi, dan eksploitasi layaknya modal dalam makna finansial terhadap jaringan sosial yang dimiliki. Relasi sosial merupakan aset yang sangat bernilai karena tidak hanya menguatkan kohesi sosial, tetapi juga dapat mendorong orang lain bersatu padu membentuk jaringan kepentingan yang sama guna mencapai hasil yang diinginkan.

Coleman (2009), menerangkan bagaimana modal sosial dapat bermanfaat untuk mencapai tujuan bersama yang diinginkan. Pertama, modal sosial menciptakan imajinasi tentang kewajiban dan ekspektasi kepada para pelakunya, sehingga seseorang digerakkan untuk melakukan kewajiban sosialnya sebagai bagian dari sebuah komunitas. Kedua, modal sosial menciptakan norma dan sanksi yang efektif. Artinya, seseorang berada dalam satu koridor untuk selalu mengerjakan sesuatu sebagaimana yang diharapkan oleh komunitasnya.

Bagaimana kesadaran tentang kewajiban untuk saling membantu masih bertahan dalam dunia yang semakin modern dapat dipahami melalui konsep yang kedua, yaitu resiprositas. Dalam konsep ini, praktik menyumbang sebetulnya berada dalam rangkaian tukar-menukar dan timbal-balik yang terbangun melalui relasi sosial. Seperti dikemukakan oleh Marcel Mauss, tidak ada pemberian yang bersifat cuma-cuma. Segala bentuk pemberian selalu dibarengi dengan balasan pemberian kembali atau imbal balik. Dalam kaca mata Mauss (1992), pemberian yang secara kentara terlihat tanpa paksaan, tanpa pamrih dan bersifat spontan, sebenarnya menyembunyikan keharusan dan sifat pamrih di dalamnya. Seseorang menyumbang sesuatu bukan tanpa sebab, melainkan karena berharap (ekspektasi) bantuan itu akan kembali pada waktu diperlukan kelak.

Jejaring modal sosial dan praktik resiprositas dalam penelitian ini juga perlu dikaitkan dengan sistem kekerabatan yang umum memengaruhi konteks sosial di kawasan timur Indonesia, yaitu sistem kekerabatan berdasarkan jaringan kekerabatan “pemberi wanita” (keluarga istri/ibu) dan “penerima wanita” (keluarga suami/ayah) (van Wouden, 1985). Dalam istilah masyarakat Manggarai, keluarga asal pemberi wanita disebut *anak rona*, dan keluarga penerima wanita disebut *anak wina* (Nggoro, 2013). Sistem kekerabatan ini biasanya memegang peranan penting dalam sistem sosial kemasyarakatan, termasuk dalam penyelenggaraan setiap pesta adat. Pertukaran yang terjadi di antara dua keluarga dapat memberi pemahaman lebih mendalam mengenai siapa saja yang terlibat dan seperti apa perannya, besaran sumbangannya, dan bagaimana kelak sumbangan itu dikembalikan.

3. Dari *Wuat Wa'i* ke Pesta Sekolah

Hujan baru saja reda ketika saya sampai di Pastoran Stasi Rende, Desa Lembur, Kecamatan Kota Komba, Kabupaten Manggarai Timur. Di sebelahnya, terdapat bangunan gereja Katolik sederhana dan di sebelahnya lagi ialah SD Katolik Rende yang sudah berdiri sejak 1963 – SD tertua dan menjadi penanda awal mula pendidikan formal di wilayah ini. Rumah yang saya tinggali merupakan ‘penginapan’ bagi pastor, tetapi saya diperbolehkan menggunakan selama masa penelitian atas bantuan Romo Silvianus Mongko, pastor di Seminari Pius XII Kisol. Dari beliau pula saya mendapat tumpangan untuk menginap di seminari sebelum bertolak ke desa ini, juga mendapatkan informasi awal terkait topik penelitian dan referensi yang diperlukan terutama mengenai kebudayaan Manggarai.

Perjalanan ke Kisol di Kabupaten Manggarai Timur memerlukan waktu hampir 12 jam dari Labuan Bajo, Ibu Kota Manggarai Barat, melewati dataran tinggi Ruteng, Ibu Kota Kabupaten Manggarai, kemudian melewati Danau Rana Mese sebelum tiba di Borong, Ibu Kota Kabupaten Manggarai Timur. Dari Borong, Seminari Kisol masih harus ditempuh kira-kira setengah jam perjalanan lagi. Labuan Bajo dikenal sebagai titik berangkat menuju Pulau Komodo, sementara Ruteng merupakan pintu masuk menuju Wae Rebo, desa dengan keunikan arsitektur tradisionalnya.

Curah hujan mulai meningkat di bulan Oktober ketika kali pertama saya datang ke Desa Lembur dan kian menjadi di bulan Desember di tahun yang sama untuk kunjungan saya yang kedua. Desa ini terletak di sebuah bukit dengan jalan setapak bekas diaspal yang menyisakan koyak di hampir sekujur lajurnya, sehingga memerlukan pengetahuan tentang medan dan keterampilan mengemudi yang cakap agar tidak terperosok ke tepi jalan. Musim hujan menambah berat pengendalian kendaraan karena di beberapa bagian jalan tergenang lumpur. Meski begitu, hujan adalah berkah terutama bagi rumah-rumah yang belum memiliki sumber air dan hanya bergantung kepada bak penampungan. Di musim kemarau, layanan jasa truk penyedia air bersih akan hilir mudik menyambangi rumah-rumah warga.

Kedatangan saya ke desa ini sebetulnya dipantik oleh sebuah artikel *feature* yang ditulis oleh Frans Sarong di halaman depan harian *Kompas* (Jumat 15 Agustus 2014) bertajuk “Mengandalkan Tradisi Poka Sawar Limbang Sama”. Liputan itu menggambarkan perihal “Pesta Sekolah” yang lazim diselenggarakan di Manggarai untuk mengumpulkan biaya kuliah. Pesta sekolah merupakan tradisi untuk mengumpulkan ‘beasiswa adat’ sehingga dapat dilihat sebagai manifestasi dari kepedulian dan modal sosial orang Manggarai guna menyokong keberhasilan individu dalam meraih jenjang pendidikan tinggi.

Pesta Sekolah merupakan tradisi yang relatif baru yang diperkirakan mulai marak di tahun 1970 atau 1980an yang akarnya dapat ditelusuri melalui ritual adat yang mencerminkan kepedulian sosial masyarakat Manggarai. Beberapa informan menyebutkan, Pesta Sekolah sudah ada sejak ‘sumbangan wajib’-nya masih berjumlah seribu rupiah. Tradisi ini dikatakan ‘baru’ karena frasa Pesta Sekolah baru muncul setelah masyarakat Manggarai mulai memperhitungkan pentingnya melanjutkan pendidikan sampai ke jenjang perguruan tinggi. Akar dari tradisi ini adalah *Wuat Wa'i*, yang secara harfiah berarti ‘bekal’ dan ‘kaki’. Menurut Nggoro (2006), *Wuat Wa'i* adalah ritual budaya untuk melepas-pergikan seseorang ketika hendak keluar dari kampung halamannya (merantau). Tujuan merantau itu umumnya untuk melanjutkan pendidikan atau mencari lapangan penghidupan yang lebih baik.

Pentingnya tradisi ini bagi masyarakat Manggarai tampak dari lagu pop daerah dengan judul *Wuat Wa'i* ciptaan P. Armin Sunarto Sebatu, yang dilantunkan oleh Wilfridz Djawa yang cukup populer dan dapat disaksikan di kanal Youtube. Lagu itu menggambarkan seorang pemuda yang akan merantau untuk melanjutkan pendidikan, diantar oleh kedua orang tua dan segenap sanak saudara, serta direstui melalui upacara *Wuat Wa'i*. Upacara ini dilakukan dengan mengurbankan seekor ayam jantan putih sebagai permintaan restu terhadap Tuhan dan

leluhur. Tetua adat dan handai tolan akan mendoakan dan memberi restu untuk rencana merantau itu.

Sampai saat ini Wuat Wa'i masih dipraktikkan oleh masyarakat Manggarai, terutama ketika seorang anak baru saja lulus dan hendak melanjutkan sekolah dari jenjang pendidikan dasar ke pendidikan menengah. Sementara untuk melanjutkan ke jenjang pendidikan tinggi, tradisi Wuat Wa'i bertransformasi dan beralih rupa menjadi Pesta Sekolah. Pesta ini dihelat untuk mengumpulkan dana bagi anak yang akan atau sedang menempuh jenjang perkuliahan. Pelaksanaan pesta sekolah bagi masyarakat Manggarai di satu sisi penting sebagai bentuk dukungan moral dan material bagi anak-anak mereka untuk meraih jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Namun di sisi lain, pesta ini juga berkenaan dengan modal sosial dan resiprositas dalam masyarakat Manggarai.

4. Pesta dalam Dua Malam

Pesta sekolah jamaknya diselenggarakan antara Mei sampai September. Hal itu berkaitan dengan masa kelulusan SMA dan persiapan menjelang kuliah, serta bertepatan dengan masa panen beberapa hasil kebun, seperti coklat, cengkeh, dan kemiri sehingga dari hasil panen itu warga dapat turut menyumbang pada acara pesta. Meskipun umumnya pesta sekolah dilakukan sebelum si anak berangkat kuliah, tetapi ada kalanya pesta diselenggarakan ketika anak sedang menempuh perkuliahan. Pemilihan waktu apakah di awal atau di tengah masa perkuliahan sangat bergantung terhadap pertimbangan keluarga, kebutuhan dana yang mendesak, dan kesiapan penyelenggaraan pesta.

Sebelum melaksanakan pesta, tuan pesta akan mengundang kerabat, tetangga, dan sejawat dalam sebuah musyawarah. Para undangan dalam musyawarah ini biasa disebut sebagai "keluarga dekat", meskipun tidak selalu berarti "dekat" dalam pengertian garis kekerabatan. Status keluarga dekat dapat merujuk kepada ikatan sosial yang terjalin melalui hubungan kekerabatan, ketetanggaan, atau sejawat di tempat kerja. Istilah "keluarga dekat" memperlihatkan adanya jalinan relasi khusus antara tuan pesta dan orang-orang yang diundang dalam musyawarah itu.

Dalam musyawarah tersebut akan ditentukan "sumbangan wajib" yang hendak diberikan oleh keluarga dekat kepada tuan pesta. Penentuan jumlah sumbangan mempertimbangkan angka kepentasan yang berlaku umum. Sebagai gambaran, pada 2012 sumbangan wajib jamaknya sekira 100 ribu rupiah, sedangkan dua tahun berikutnya meningkat menjadi 300 ribu rupiah. Dari kalkulasi di atas kertas segera dapat diketahui, apabila tuan pesta dapat menarik 100 sumbangan dari keluarga dekat, maka dalam penyelenggaraan pesta minimal akan terkumpul uang sekitar 30 juta rupiah. Jumlah itu belum ditambah dari undangan lain di luar keluarga dekat tadi.

Selain sumbangan, musyawarah itu juga menentukan kepanitiaan, yaitu orang-orang yang bertugas menyiapkan penyelenggaraan pesta, antara lain orang yang bertugas menyediakan tenda, bambu dan kayu, kursi, barang pecah belah, dan perlengkapan lainnya. Dalam proses itu, tuan pesta tidak mengeluarkan biaya kecuali untuk konsumsi makan dan minum, sebab perangkat dan peralatan yang diperlukan merupakan sumbangan swadaya dari warga.

Setelah semua tugas dan peran untuk persiapan pesta ditentukan, musyawarah kemudian memilih tanggal pelaksanaan pesta. Penentuan waktu diusahakan tidak berbarengan dengan rencana pelaksanaan pesta sekolah lain di kampung yang sama. Meskipun demikian, dalam beberapa kasus, tetap saja terjadi dua atau tiga pesta sekolah yang diselenggarakan secara bersamaan, sehingga warga juga harus menghadiri beberapa pesta sekolah sekaligus.

Pesta sekolah diadakan selama dua hari dan galibnya dilakukan di akhir pekan. Pesta ini dimulai waktu malam sampai dini hari, kemudian dilanjutkan pada pagi hingga malam di hari berikutnya. Pada malam permulaan pesta, tamu yang hadir diutamakan dari keluarga dekat yang sebagian juga berperan sebagai panitia. Dalam pesta ini, tamu yang datang akan disambut dengan suguhan minuman terlebih dahulu. Setelah itu dipersilakan untuk memilih tempat duduk yang diinginkan, biasanya mengelompok sesuai dengan hubungan kedekatan masing-masing tamu. Setelah itu para undangan akan ditawari untuk membeli makanan, minuman, dan rokok yang dijual oleh tuan pesta dengan harga dua kali lipat dari harga pasaran yang biasa disebut "lelang". Tuan pesta akan "melelang" sate, minuman, dan rokok yang dapat dibeli oleh para undangan. Tamu undangan yang duduk mengelompok biasanya akan membeli makanan dan minuman dengan cara patungan. Dengan harga yang lebih mahal dari harga pasaran, tuan pesta akan memperoleh tambahan dana sumbangan.

Perhelatan pesta sekolah biasanya dipandu oleh pemandu acara yang terampil berkomunikasi dengan para tamu. Peran pemandu tidak hanya diperlukan untuk menghadirkan suasana yang menghibur, tetapi juga untuk mengajil sumbangan yang lebih besar. Caranya bermacam-macam, mulai dari "melelang lagu", "menggenapi sumbangan" agar hasilnya bulat, atau memainkan sisi-sisi kebanggaan atau prestise tamu yang hadir sehingga mau merogoh kocek sumbangan lebih banyak lagi. Tidak heran apabila dalam pesta ini tamu tidak cukup hanya membawa uang sumbangan wajib yang dicatat di awal kedatangan, karena selama pesta berlangsung akan ada jenis-jenis sumbangan lain dan pelelangan makanan, minuman, atau lagu yang tidak dapat dihindari. Melalui tiga sumber sumbangan itu, antara lain sumbangan wajib, pelelangan, dan sumbangan lain-lain yang dipandu pembawa acara, penyelenggaraan pesta sekolah dapat membukukan dana yang cukup besar.

Om Edi, warga Lembur yang kerap menjadi pembawa acara dalam berbagai pesta sekolah, memeragakan kepada saya secara naratif bagaimana menghidupkan suasana pesta sekaligus mengajil tambahan sumbangan dari para undangan:

"Kebersamaan kita malam ini sudah menghasilkan 34 juta 5 ratus ribu rupiah. Sebagai orang yang peduli terhadap pendidikan, kita seharusnya malu karena melihat angka yang begitu ganjil. Mari kita kumpulkan sumbangan lagi. Untuk menggenapinya menjadi 35 juta rupiah, saya beri kepercayaan kepada Bapak Ali untuk menyumbangkan sebuah lagu. Saya percaya beliau akan bernyanyi untuk kita semua. Saya panggil Bapak Ali ke depan dengan membawa uang 50 ribu rupiah, diikuti dengan sumbangan dari tamu undangan yang lain. Silahkan berikan sumbangan melalui 'dulang' yang disediakan panitia."

Teknik lain yang dilakukan oleh Om Edi adalah mengumpulkan sumbangan dengan dalih untuk "membeli pulsa" atau "membeli telepon genggam" bagi calon mahasiswa yang akan berangkat kuliah. Pulsa dan telepon genggam dianggap sebagai perkakas penting untuk senantiasa menjalin komunikasi dengan orang tua dan sanak saudara di kampung.

Secara demonstratif Om Edi mencontohkan bagaimana dia memancing para undangan untuk menyumbang dengan dalih membantu membelikan pulsa:

"Dunia sekarang ini sudah dunia komunikasi. Untuk berkomunikasi dengan anak-anak kita di rantau sudah tidak sulit lagi. Hadirin semua sepakat? Nah, agar anak kita ini nanti tetap bisa berkomunikasi dengan orang tuanya, mari kita beri dia pulsa 20 ribu rupiah. Silahkan 'dulang' dijalankan. Kalau di sini ada 100 orang, maka akan terkumpul 2 juta rupiah."

Melalui sumbangan wajib, pelelangan, dan siasat kreatif yang dilakukan pembawa acara, sumbangan dapat membengkak dengan sendirinya. Sebagai contoh, pesta yang diadakan Om Beni pada Agustus 2014 tercatat mampu mengumpulkan dana lebih dari 100 juta rupiah. Dana

itu diperoleh dari sumbangan para undangan sebesar 69,4 juta rupiah, lelang makanan dan minuman sebesar 19,8 juta rupiah, dan acara lain-lain yang dipandu pembawa acara sebesar 10,9 juta rupiah.

TOTAL SEMENTARA	
1. UANG UNDANGAN + KIZO	rp. 69. 400. 000
2. PELELANGAN	rp. 19. 854. 000
3. ACARA LAIN-LAIN	<u>rp. 10. 964. 000</u>
TOTAL	rp. 100. 218. 000
1. Uang UNDANGAN →	RP 5. 450. 000

Gambar 1. Catatan sumbangan pada Pesta Sekolah yang diselenggarakan oleh Om Beni.
Sumber: koleksi pribadi

Besarnya dana yang diperoleh keluarga Om Beni tidak terlepas dari status dan modal sosial yang dimilikinya. Dari cerita Om Beni dapat disimpulkan, terdapat dua faktor penting mengapa pesta sekolah yang diselenggarakannya mampu menghimpun dana yang cukup besar. Pertama, penentuan waktu yang tepat, terutama mempertimbangkan masa panen dan waktu pelaksanaannya tidak bersamaan dengan pesta sekolah di tempat lain. Kedua, status dan modal sosial yang dimiliki, antara lain profesinya sebagai guru SD di desa lain dan jaringan kekerabatan baik di lingkungan keluarga istri (keluarga pemberi wanita atau anak *wina*) maupun keluarga suami (keluarga penerima wanita atau anak *wina*). Di luar dua faktor itu, patut diduga bahwa keluarga Om Beni sudah cukup lama “berinvestasi” dengan cara menghadiri banyak pesta sekolah yang diselenggarakan oleh keluarga lainnya, baik yang dihelat di Desa Lembur maupun di desa lain, sehingga ketika menyelenggarakan pesta itu, banyak undangan yang datang untuk membayar “hutang sumbangan” yang sudah dikeluarkan Om Beni pada masa-masa sebelumnya.

5. Buku Catatan dan Bulan-Bulan Penuh Sumbangan

Setiap sumbangan yang masuk ke dulang akan dicatat oleh bendahara pesta. Catatan itu penting guna menerakan siapa dan berapa jumlah sumbangan yang diberikan, sekaligus menjadi pegangan di kemudian hari untuk membala sumbangan itu dengan jumlah yang setara atau sedikit lebih banyak. Mengenai buku catatan ini, hampir semua keluarga di Desa Lembur memiliki pembukuan berkaitan dengan sumbangan yang telah diterima atau sumbangan yang telah diberikan kepada keluarga lain. Catatan itu merekam sumbangan dari tahun ke tahun. Dari buku catatan Om Vinsen, misalnya, total sumbangan pada 2013 tercatat sebesar 4 juta rupiah yang diberikan pada berbagai acara pesta, salah satunya pesta sekolah. Di tahun berikutnya, total sumbangan yang dikeluarkan meningkat menjadi 6,4 juta rupiah.

Sumbangan-sumbangan itu tercatat diberikan antara Mei sampai September. Pada bulan-bulan di pertengahan tahun inilah ramai diadakan pesta sekolah dan pesta pengumpulan

dana lainnya, seperti *Wuat Wa'i* (ritual permohonan doa restu dan sumbangan untuk mendukung pendidikan anak di jenjang sekolah dasar sampai sekolah menengah), *Batang* (pengumpulan dana untuk keperluan adat yang dibutuhkan oleh sebuah keluarga), *Kumpul Belis* (pengumpulan biaya pembayaran mas kawin atau belis), dan lain sebagainya.

NO	N A M A	Jumlah UANG	Keterangan
1.	TRANS BORGIA NABIS	1.000.000	
2.	JOHANES HAS	300.000	
3.	STANISLAUS DIS	300.000	
4.	FELIK DARMAN	300.000	
5.	ROMANUS RAMANG	200.000	
✓ 6.	DUS SILA	300.000	
7.	RIS NABIT	300.000	RENDE
8.	TRANS SELANG	300.000	
9.	WENS WATU	300.000	RENDE
✓ 10.	BEN OLANG	300.000	RENDE
✓ 11.	JOHANES BAOS	500.000	RENDE
✓ 12.	BALTAZAR JASA	350.000	NENO
✓ 13.	ALEK NAKUNG	200.000	KAPU
✓ 14.	DARIUS SANEGUR	500.000	NENO (L)
15.	ANTON JELORONG	300.000	
16.	AMANDUS UMAR	200.000	JERE (L)
✓ 17.	SENSI ANGGA	200.000	JERE (L)
✓ 18.	ARI	200.000	JERE (L)
19.	STEFANUS PAPUR	250.000	
✓ 20.	ROFINA ENDU	100.000	RENDE
21.	DAMIANUS LAHUR	300.000	WAET THAN (KIRIM)
22.	SETIN	200.000	KAPU
23.	TRANSISKUS JEPEN	300.000	RENDE
24.	NELA DANUS / PETIK	200.000	KAPU
25.	ANDI AMAT / MAMA RATNA	300.000	RENDE
✓ 26.	SIUS SE	330.000	MBAPO (L)
27.	WILHELMUS KABUS	250.000	MBAPO (L)
28.	BP. CELSI / IBU IKA	400.000	RENDE (L)
29.	KALEKTUS KALDI	300.000	KAKANG (L)
30.	JOINS	300.000	RENDE (L)
31.	TELIK	300.000	RENDE (L)
32.	YOS FAKE	200.000	RENDE (L)
33.	MAKSI RABIN	300.000	RENDE (L)
✓ 34.	TRANS AMIR	100.000	RENDE
✓ 35.	DONATUS GORIS (LRMA)	200.000	RENDE (L)
36.	DONATUS GORIS (BARU)	100.000	KAKANG (L)
✓ 37.	MARTEN	300.000	KAKANG (L)
✓ 38.	GERBY / ALO ABUR		
39.			

Gambar 2. Catatan sumbangan yang dikeluarkan per tahun.

Sumber: koleksi pribadi

Dalam perspektif resiprositas, berbagai jenis pesta di atas dapat dilihat sebagai satu cara untuk mengembalikan sumbangan-sumbangan yang telah diberikan kepada keluarga lain. Sebagai ilustrasi, sebuah keluarga yang belum atau tidak dapat menyelenggarakan pesta sekolah, misalnya karena anaknya masih kecil, tidak dapat menempuh kuliah karena putus sekolah, atau karena alasan-alasan lain, maka keluarga itu dapat menarik kembali sumbangan yang telah diberikan dengan cara mengadakan pesta-pesta lain, seperti Batang atau Kumpul Belis. Dari sini terlihat bahwa sumbangan yang diberikan tidak “pergi”, melainkan akan “kembali” dalam bentuk sumbangan dalam pesta-pesta yang lain.

Buku catatan itu menegaskan karakter resiprositas dalam tradisi pesta adat di Manggarai, bahwa setiap sumbangan merupakan “investasi”. Sebuah keluarga yang mengadakan pesta akan mencatat siapa saja yang telah menyumbang, apakah mereka termasuk kalangan yang “mengembalikan sumbangan” sehingga tidak perlu dibalas, atau dari keluarga yang “berinvestasi” sehingga kelak tuan pesta harus mengembalikannya.

Kewajiban untuk mengembalikan sumbangan inilah yang menjadi pertimbangan mengapa pesta sekolah umumnya hanya diselenggarakan sekali oleh satu keluarga. Mama Anastasia contohnya. Dia mengadakan pesta sekolah pada Juni 2012 untuk keperluan menutupi kekurangan biaya kuliah anak pertamanya yang sudah memasuki fase Kuliah Kerja Nyata (KKN) dan akan merampungkan tugas akhir. Ketika diadakan pesta, anak kedua baru lulus SMA dan untuk sementara menganggur, sembari menunggu kakaknya lulus terlebih dahulu. Dari hasil pesta sekolah terkumpul dana sebesar 63 juta rupiah. Dana itu ditabung dan diusahakan agar tidak habis sampai si kakak lulus, sehingga dapat digunakan untuk membiayai anak kedua masuk ke perguruan tinggi. Ketika ditanya mengapa tidak menyelenggarakan pesta sekolah lagi untuk anak kedua, Mama Anastasia mengatakan, hutang sumbangan sebelumnya belum semua terlunasi sehingga amat berat bila mengadakan pesta sekolah lagi karena akan menambah catatan sumbangan yang harus dilunasi kelak.

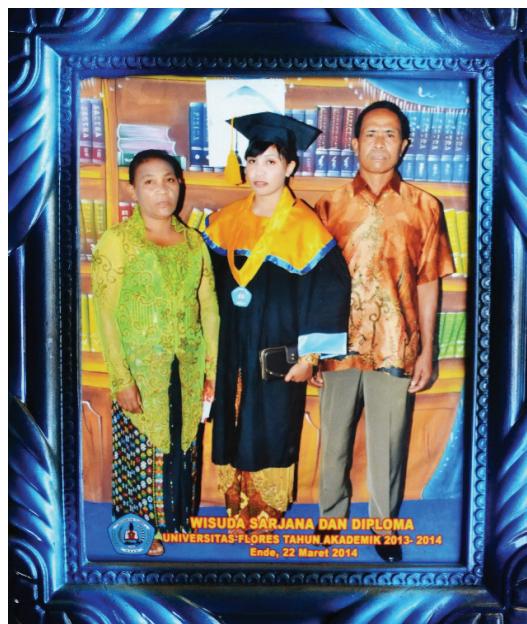
Berbagai pesta yang dilakukan antara Mei – September dengan sendirinya menambah pengeluaran bagi keluarga-keluarga di Desa Lembur. Tentu saja hal ini cukup memberatkan terutama bagi keluarga yang berpenghasilan rendah. Kebanyakan warga Desa Lembur mengandalkan penghasilan dari bertani kebun, seperti cokelat yang dipanen antara Maret-Agustus, cengkeh pada Juli-Agustus, dan kemiri di bulan September-Januari. Sebagian kecil warga lainnya berprofesi sebagai guru, pegawai negeri, dan tenaga medis. Meski begitu, warga umumnya menganggap pesta sekolah sebagai tradisi penting yang harus didukung karena bermanfaat untuk menyokong anak-anak muda meraih pendidikan sehingga nantinya dapat mengangkat martabat dan kesejahteraan keluarga.

Salah satu siasat yang lazim ditempuh apabila satu keluarga mendapatkan dua undangan pesta sekaligus, atau sedang tidak mujur secara ekonomi sehingga terpaksa hanya memberikan sumbangan wajib saja, ialah dengan jalan mengutus istri untuk hadir di pesta sekolah. Dengan mengutus perempuan maka tidak perlu lama hadir dalam pesta tersebut, sehingga tidak turut dalam pelelangan makanan, minuman, dan sumbangan-sumbangan lain yang dipandu oleh pembawa acara. Hal itu tentu berbeda apabila yang datang laki-laki, karena galibnya harus turut berbincang, makan-minum, dan memberikan sumbangan tambahan.

6. Sarjana dari Beasiswa Adat

Penyelenggaraan Pesta Sekolah telah meningkatkan kesadaran tentang pentingnya meraih jenjang pendidikan tinggi sehingga jarang anak muda di Desa Lembur yang menganggur atau tidak meneruskan pendidikan. Mereka yang tidak kuliah umumnya disebabkan putus sekolah di jenjang sekolah dasar atau menengah sehingga memilih untuk bekerja.

Kisah Marlina misalnya, yang terpantik untuk kuliah karena melihat teman sebayanya banyak yang melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi. Setelah lulus SMA, dia sempat bekerja sebagai pembantu rumah tangga dan kemudian beralih menjadi pembantu di sebuah Puskesmas. Dari hasil tabungannya dan dibantu dana dari orang tua, dia lantas melanjutkan kuliah. Di tengah perjalanan menempuh perkuliahan, orang tuanya kemudian mengadakan pesta sekolah untuk mencukupi biaya sampai dia lulus.



Gambar 3. Salah satu sarjana yang disokong dari 'beasiswa adat'.

Sumber: koleksi pribadi

Pesta Sekolah juga memungkinkan warga turut mengawasi pengelolaan hasil pesta. Setiap sumbangan berarti dukungan sosial, sehingga dengan sendirinya berlaku norma dan etika untuk menggunakan dana itu sebaik-baiknya. Anak muda yang tidak menyelesaikan kuliah padahal sudah dibantu melalui "beasiswa adat" ini akan dianggap "gagal". Meskipun tidak ada sanksi langsung, namun gunjingan dan pandangan miring cukup memberi pesan bahwa putus kuliah adalah kegagalan keluarga dalam mengelola dukungan sosial itu.

Muda-mudi Desa Lembur umumnya memilih untuk kuliah di berbagai perguruan tinggi di wilayah Nusa Tenggara Timur, seperti Ende, Ngada, dan Kupang. Pemilihan lokasi itu disebabkan jaraknya yang relatif dekat dan terdapat kemiripan budaya. Kendati demikian, ada pula anak-anak muda yang kuliah di Mataram, Makassar, Malang, Yogyakarta, Jakarta, bahkan Filipina. Luasnya jangkauan perguruan tinggi yang dituju memperlihatkan jaringan mereka yang telah terbentuk cukup luas, di mana banyak muda-mudi dari Desa Lembur yang sebelumnya telah menempuh kuliah di kota-kota tersebut. Dari segi jurusan, kebanyakan dari mereka memilih bidang keguruan atau kependidikan dan kesehatan. Dua jurusan itu menunjukkan interes mereka untuk menjadi guru atau tenaga medis, dua bidang kerja yang menjadi salah satu penanda status sosial di daerah ini.

7. Modal Sosial dan Resiprositas

Tradisi Pesta Sekolah menunjukkan kuatnya modal sosial dan resiprositas di kalangan masyarakat Manggarai. Dalam perspektif modal sosial, pesta sekolah merupakan arena di mana jaringan sosial dimainkan dan kepedulian sosial dipertunjukkan guna mengakumulasi hasil berupa "beasiswa adat". Seseorang yang diundang kemudian hadir dan memberikan sumbangan dalam pesta ini sedang menjalankan kewajiban sosial sebagai anggota dari suatu komunitas dan di sisi lain juga sedang membangun ekspektasi, di mana sumbangan yang telah diberikan ibarat investasi yang kelak akan kembali saat diperlukan. Dari sini, modal sosial menjelma sebagai tindakan resiprositas, di mana praktik sumbang-menyumbang sebetulnya berada dalam rangkaian tukar-menukar yang terbangun melalui relasi sosial.

Jejaring modal sosial dan praktik resiprositas ini tidak dapat dilepaskan dari kuatnya ikatan kekerabatan pada masyarakat Manggarai, yaitu ikatan kekerabatan berdasarkan keluarga “pemberi wanita” atau anak rona dan keluarga “penerima wanita” atau anak wina (Nggoro, 2006). Setiap penyelenggaraan pesta adat, termasuk Pesta Sekolah, didukung penuh oleh jaringan kekerbatan ini. Kerabat dekat merupakan jaringan yang pertama kali dimintai pertimbangan serta dukungan. Oleh karena itu, kedudukan jaringan kekerabatan menjadi penting guna mensukseskan pesta ini.

Di luar jaringan kekerabatan itu, hampir semua keluarga di Desa Lembur terikat dalam jaringan modal sosial dan resiprositas dalam bentuk pesta. Dari sisi penyelenggara pesta, semua kalangan yang merasa perlu membiayai kuliah anaknya, baik yang mampu secara ekonomi maupun yang tidak, akan tetap menyelenggarakan pesta sekolah. Keluarga Om Vinsen misalnya, yang suami-istri bekerja sebagai guru PNS, memiliki kebun yang cukup luas dan tidak kekurangan dana untuk membiayai kuliah anaknya, tetap menyelenggarakan pesta untuk mengembalikan investasi sumbangan yang telah dikeluarkan selama bertahun-tahun. Sementara dari sisi para penyumbang yang tidak bisa menyelenggarakan pesta sekolah tetapi telah banyak berinvestasi, mereka tetap dapat menarik kembali sumbangan-sumbangan itu dengan cara mengadakan pesta adat lainnya, seperti untuk mengumpul belis.

Dari sini tampak bahwa pesta sekolah dan pesta-pesta lainnya terikat dalam satu jejaring resiprositas yang tidak berkesudahan. Sebuah keluarga yang menyelenggarakan pesta sekolah, di satu pihak sebetulnya sedang menarik kembali sumbangan-sumbangan yang telah dia berikan, namun di pihak lain dia juga sedang membuka diri bagi investasi sumbangan dari keluarga-keluarga lain, sehingga kelak dia tetap harus mengembalikan sumbangan-sumbangan itu. Begitu seterusnya.

Meskipun menjalar ke semua kalangan, jejaring resiprositas dalam pesta sekolah terutama menyangkut kepada laki-laki. Itulah mengapa di kalangan orang Manggarai sering kali diadakan tradisi *Kumpul Kope*. Secara harfiah, *kope* berarti parang, yang merupakan kiasan untuk laki-laki. *Kumpul Kope* jamaknya dihelat untuk berbagai keperluan, salah satunya yang terpenting ialah untuk mengumpulkan sumbangan guna membayar belis (di Desa Lembur biasa disebut *Kumpul Belis*). Dalam budaya Manggarai, laki-laki dianggap sebagai *ata one* (orang dalam), yaitu individu yang dianggap sebagai bagian dari keluarga besar atau klan, sedangkan anak perempuan disebut *ata peang* (orang luar) karena kelak dia akan ikut dan diserahkan kepada keluarga pihak laki-laki (Nggoro, 2006).

Anak muda yang telah dianggap dewasa dan memiliki penghasilan, biasanya akan segera turut serta dalam jejaring pesta sekolah dan mulai memberikan sumbangan. Apabila ada keluarga yang usai menyelenggarakan pesta sekolah kemudian mengalami keduakan karena orang tua mereka meninggal, maka tanggung jawab itu akan beralih kepada anak laki-lakinya yang sudah dewasa. Memerhatikan jejaring yang berputar dan seperti tak berkesudahan ini, maka sulit membayangkan bahwa tradisi pesta sekolah yang menjadi salah satu ejawantah dari kuatnya modal sosial masyarakat Manggarai ini akan lenyap dalam waktu dekat.

8. Kesimpulan

Hasil penelitian ini telah menunjukkan bahwa modal sosial dari khazanah tradisional mampu membantu masyarakat untuk meraih jenjang pendidikan tinggi. Berbeda dengan pesta adat lainnya yang oleh sebagian kalangan dipersepsi sebagai praktik pemborosan, tradisi Pesta Sekolah justru memungkinkan masyarakat untuk mendapatkan “beasiswa adat” yang mampu membantu kekurangan biaya kuliah anak-anak mereka. Dari telaah yang telah dilakukan terhadap tradisi Pesta Sekolah, dapat disimpulkan beberapa hal.

Pertama, penyelenggaraan tradisi Pesta Sekolah umumnya diselenggarakan selama dua malam. Selama proses pesta itu, tuan pesta dapat menghimpun dana melalui sumbangan

wajib, pelelangan lagu, makanan dan minuman, serta sumbangan lain-lain yang dipandu oleh pembawa acara. Jumlah dana yang dikumpulkan sangat bergantung kepada jejaring sosial yang dimiliki serta “investasi sumbangan” yang telah diberikan oleh tuan pesta di masa-masa sebelumnya. Selain itu, peran pembawa acara merupakan salah satu kunci untuk mendapatkan tambahan sumbangan melalui kreativitasnya dalam memainkan sisi-sisi kebanggaan dan prestise tamu yang hadir sehingga mau memberikan sumbangan lebih besar.

Kedua, jejaring modal sosial dan resiprositas pada masyarakat Manggarai dapat diketahui melalui adanya buku catatan sumbangan. Setiap keluarga lazimnya memiliki catatan pengeluaran sumbangan dalam satu tahun. Buku ini menjadi acuan ketika seseorang akan memberikan sumbangan, atau sebaliknya menarik kembali sumbangan yang telah diberikan dengan cara menyelenggarakan pesta. Modal sosial masyarakat manggarai umumnya dipengaruhi oleh sistem kekerabatan, yaitu jaringan kekerabatan sebagai *anak wina* dan *anak rona*. Selain jaringan kekerabatan, relasi sosial ketetanggaan dan sejawat dalam pekerjaan juga dapat diakumulasi sebagai modal sosial guna mendukung tradisi Pesta Sekolah.

Ketiga, tradisi Pesta Sekolah secara nyata telah memungkinkan anak-anak muda di Manggarai untuk mengecap pendidikan tinggi. Keterbatasan dana telah dipecahkan melalui tradisi Pesta Sekolah. Lewat pesta ini, tuan pesta dapat mengumpulkan ‘beasiswa adat’ guna menyokong biaya kuliah yang diperlukan. Sebagai “beasiswa adat”, maka penggunaannya sedapat mungkin dikelola dengan baik, karena masyarakat turut menyaksikan apakah dukungan sosial yang telah diberikan dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya.

Selain itu, dapat disimpulkan pula bahwa tradisi Pesta Sekolah agaknya akan tetap bertahan mengingat kuatnya jejaring resiprositas dalam pesta adat ini. Setiap sumbangan yang diberikan bermakna hutang atau investasi, sehingga di kemudian hari akan dikembalikan. Demikian seterusnya.

9. Saran

Hasil penelitian ini memberikan gambaran perihal potensi modal sosial dari khazanah tradisional untuk mendukung dunia pendidikan. Pesta adat yang merupakan manifestasi dari modal sosial masyarakat, apabila diarahkan untuk mendukung pendidikan ternyata mampu menyokong keterbatasan-keterbatasan yang selama ini membelit sebagian warga. Oleh karena itu, terdapat beberapa saran yang dapat dilakukan untuk mendorong potensi tersebut.

Pertama, pemerintah, pemerintah daerah, serta lembaga penelitian perlu melakukan inventarisasi dan kajian yang lebih menyeluruh mengenai modal sosial di kalangan komunitas dan suku bangsa di Indonesia yang secara nyata telah mendukung dunia pendidikan.

Kedua, pemerintah dan pemerintah daerah perlu menyadari dan menggunakan kekayaan modal sosial yang bersumber dari khazanah tradisional tersebut untuk dapat dimanfaatkan guna menyokong akses terhadap pendidikan.

Ketiga, salah satu upaya untuk meluaskan praktik baik modal sosial yang secara nyata telah membantu meningkatkan dan meluaskan akses pendidikan, maka diperlukan sosialisasi terutama melalui berbagi sarana informasi, sehingga masyarakat lain mendapat inspirasi dari praktik baik tersebut.

Daftar Pustaka

- Adi M Nggoro. *Budaya Manggarai Selayang Pandang*. Ende: Penerbit Nusa Indah; 2006.
- Entoh Tohani. Pemanfaatan Modal Sosial (Social Capital) dalam Program Pendidikan Desa Vokasi di Gemawang Kabupaten Semarang. *Jurnal Penelitian Ilmu Pendidikan*, Volume 7, Nomor 1, Maret 2014.
- F.A.E. van Wouden. *Klen, Mitos dan Kekuasaan*. Jakarta: PT Grafiti Pers; 1985.
- Frans Sarong. Mengandalkan Tradisi Poka Sawar Limbang Sama. *Harian Kompas*, hlm. 1., 15 Agustus 2014.
- James S Coleman. *Dasar-Dasar Teori Sosial*. Bandung: Penerbit Nusa Media; 2009.
- John Field. *Modal Sosial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana; 2010.
- Kamus Besar bahasa Indonesia* daring. <https://kbbi.kemdikbud.go.id>.
- Kemenristekdikti. *Laporan Kinerja Kementerian Ristekdikti 2017*. Jakarta: Kementerian Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi; 2018.
- La Rudi dan Husain Haikal. Modal Sosial Pendidikan Pondok Pesantren. *Jurnal Harmoni Sosial*, Volume 1 Nomor 1, 2014.
- Marcel Mauss. *Pemberian*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia; 1992.
- P.M. Laksono, dkk. *Naskah Akademik Peraturan Daerah Kabupaten Sumba Barat Tentang Budaya Hidup Hemat: Menggerakkan Adat, Melawan Boros*. Yogyakarta: Laboratorium Antropologi untuk Riset dan Aksi (Laura-UGM) bekerja sama dengan Badan Penelitian dan Pengembangan Kabupaten Sumba Barat; 2017.
- Rajoki Simarmata. *Peran Modal Sosial dalam Mendorong Sektor Pendidikan dan Pengembangan Wilayah di Kabupaten Samosir (Studi pada SMK HKBP Pangururan)*. Tesis pada Sekolah Pascasarjana Universitas Sumatera Utara Medan; 2009.
- Septiawan Santana K. *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia; 2010.

“Dokter Menolak, Tukang Barobat Bertindak”: Analisis *Mind* dan *Body* dalam Kajian Antropologi Kesehatan pada Fenomena Suanggi di Rote, Nusa Tenggara Timur

Hanifatus Salwa

Konsep sehat dan sakit dalam ilmu antropologi kesehatan merupakan konstruksi budaya yang bervariasi dari kultur ke kultur. Konsep ini meliputi pengetahuan, pencegahan, dan penyembuhan yang menjadi warisan budaya turun-temurun. Perhatian utamanya ditujukan pada peranan, tingkah laku, dan ciri-ciri kepribadian penyembuh non-Barat yang dideskripsikan dalam konteks kebudayaan dan sistem medis. Melalui analisis struktural-fungsional, pendekatan ini mengaburkan ciri-ciri umum para penyembuh sebagai suatu tipe profesional. Berdasarkan kajian di atas, para pelaku pengobatan medis memiliki persoalan terkait pola pikir masyarakat sebagai pasien. Pasien mengalami dilema dengan pikiran (*mind*) dan tubuh (*body*) mereka, di mana pikiran yang sudah terbentuk dari nilai suatu masyarakat memengaruhi tubuh pasien sehingga harus sama dengan pemikiran satu masyarakat tersebut. Hal ini sesuai dengan hasil temuan yaitu adanya fenomena “suanggi” pada masyarakat Rote, NTT. Orang yang menderita sakit secara tiba-tiba pada perut, dada, punggung, atau kepala dengan disertai jeritan, lalu petugas medis tidak bisa memberikan kepastian atas penyakit yang diderita, maka seketika pasien divonis terkena suanggi. Sama seperti setiap sakit ada obatnya dan setiap racun ada penawarnya, maka pasien suanggi juga ada penyembuhnya, yaitu ‘tukang barobat’. Berlawanan dengan kerja profesional dokter, tukang barobat menjalankan praktik perdukunan dengan media pengobatan air, jampi-jampi, obat herbal, serta pijatan. Berdasarkan temuan di atas, tulisan ini membahas fenomena suanggi dikaji dari segi *mind* dan *body* pasiennya, dengan dianalisis menggunakan teori Health Belief Model (HBM). Konsep asli yang mendasari HBM adalah bahwa perilaku kesehatan ditentukan oleh keyakinan pribadi atau persepsi tentang penyakit dan strategi yang tersedia untuk mengurangi terjadinya penyakit. Dengan menggunakan teori HBM, pengobatan suanggi dapat dijelaskan bahwa perilaku dan tindakan pasien serta kepercayaannya akan keputusan bertindak dalam hal kesehatan sangat dipengaruhi oleh pola pikirnya (*mind*), sehingga kemudian memengaruhi cara tubuh (*body*)nya merespon rasa sakit dan memengaruhi perilaku pencarian penyembuhannya.

1. Pendahuluan

Secara objektif setiap kelompok masyarakat mempunyai persepsi kesehatan (konsep sehat sakit) yang berbeda. Hal ini sangat ditentukan oleh hubungan kebudayaan dan kepercayaan masyarakat yang bersangkutan. Setiap orang yang terganggu kesehatannya akan mencari jalan untuk menyembuhkan diri dari gangguan kesehatan atau penyakit yang dideritanya. Pencarian pengobatan dengan *self-treatment* atau dengan mencari tenaga kesehatan merupakan upaya manusia mengatasi permasalahan kesehatannya. Budaya masyarakat yang menjadi ciri khas pola kehidupan dan telah menjadi tradisi turun-temurun memiliki potensi yang besar untuk memengaruhi pola pencarian kesehatan (*health-seeking behaviour*). Memahami status kesehatan masyarakat berdasarkan budaya merupakan salah satu upaya meningkatkan status kesehatan itu sendiri (Ahimsa-Putra, 2005).

Masalah kesehatan tidak terlepas dari faktor sosial budaya dan lingkungan di dalam masyarakat di mana mereka berada. Faktor-faktor kepercayaan dan pengetahuan budaya antara lain kepercayaan, pengetahuan, praktik atau perilaku mengenai berbagai pantangan, hubungan, sebab akibat antara perawatan kesehatan dan kondisi sehat sakit, kebiasaan dan pengetahuan tentang kesehatan, dapat membawa pengaruh signifikan terhadap

kesehatan (Rahayu dkk., 2017). Sementara, dalam berbagai kepustakaan etnografi, bidang kedokteran turut mengambil bagian, khususnya dalam ranah penyembuhan atau pengobatan. Perhatian utama ditujukan pada peranan, tingkah laku, dan ciri-ciri kepribadian para penyembuh non-Barat. Biasanya mereka dideskripsikan dalam konteks kebudayaan dan sistem-sistem medis. Sependapat dengan Wilson (1963) bahwa interaksi dalam dunia medis tersebut adalah suatu “pokok penting dari pengobatan”, dan hal itu merupakan kekuatan yang menghubungkan semua sistem medis (Foster dan Anderson, 1986: 121).

Orang-orang yang masih hidup dalam situasi “tradisional” dan masih mendapat cerita-cerita dari pendahulunya pasti yakin bahwa fenomena penyakit pada masyarakat yang tidak kunjung sembuh di tangan penyembuh modern, lalu dianggap disebabkan oleh ilmu hitam, seperti suanggi, betul-betul ada dalam bentuk dan rupa yang menakutkan yang membawa malapetaka bagi kehidupan orang lain. Tetapi dalam dunia postmodern orang tidak dapat membayangkan begitu saja sosok badani (*body*) suanggi. Para antropolog dan sosiolog pun tidak berkeyakinan demikian. Tulisan mereka hanya mengedepankan cerita-cerita yang sudah menjadi budaya masyarakat “tradisional” tanpa membenarkan atau menyalahkan. Secara ilmiah, eksistensi suanggi tidak diterima dengan akal sehat (*mind*), sehingga kepercayaan itu disebut sebagai superstisi (Zocca dan Urame, 2008).

Wacana yang menganggap orang yang memiliki ilmu hitam (suanggi) dapat mencelakai orang lain dapat berdampak pada proses pelaksanaan keagamaan. Pengetahuan keagamaan memiliki arti penting dalam meningkatkan keimanan masyarakat, sehingga menimbulkan *religious emotion*, mendorong orang melakukan tindakan yang bersifat religi untuk mengobati penyakit. Berkembangnya mitos tersebut tentunya dipengaruhi oleh lingkungan. Mitos berkembang dari cerita serentak yang diawali dengan munculnya sebab awal yaitu kematian mendadak dari warga masyarakat, kemudian bertebaranlah isu tentang kepemilikan suanggi pada seseorang yang dituju (Nawir dkk., 2019:11-12). Sebagaimana pada penelitian sebelumnya, suanggi yang diidentikan dengan api dipercayai sebagai manusia jahat yang memiliki sejumlah kejahanatan dan sungguh menakutkan. Pun apabila ditinjau dari filosofi adat, menurut penelitian Tara (2017), suanggi dianggap mengadakan yang tidak ada menjadi ada (*ke'su-we'ra*).

Kepercayaan kepada suanggi telah menjadi semacam “agama kedua” dalam masyarakat terutama di NTT, sementara hampir segenap penduduknya beragama. Stigmatisasi suanggi dapat berasal dari pandangan masyarakat karena diceritakan secara turun-temurun dan diperkuat dengan praktik-praktik dukun yang menyebut bahwa setiap kemalangan, penderitaan, penyakit dan kematian disebabkan oleh orang lain yang dijuluki suanggi (Ceme, 2016). Meski dalam penelitian Bubandt (2016), dijelaskan bahwa orang Barat sepertinya pun dikonstruksi untuk mempertanyakan adanya penyihir (suanggi), “Jadi apakah ada?” baik secara emosional maupun secara pemikiran (*mind*).

Penelitian terdahulu mengenai fenomena suanggi telah dikaji dari perspektif teologi Katolik (Tara, 2017; Jebadu, 2019), tapi sedikit sekali yang membahasnya dari segi medis penyembuhannya. Selain itu, penelitian sebelumnya juga lebih banyak mengenai fenomena suanggi yang dirumuskan dalam konsep hukum pidana, baik materiil maupun formal, juga mengenai subjek delik dan pertanggungjawaban pidana terhadap orang yang dikatakan bersuanggi (Banjo dan Mainassy, 2014). Di samping juga mengenai pengaruh kepercayaan tentang suanggi terhadap kehidupan sosial ekonomi, yang lebih khusus pada persoalan pendidikan di sekolah dan kantor, serta aktivitas ekonomi di kebun (Ayorbaba, 2013).

Berdasarkan kajian di atas, para pelaku pengobatan medis memiliki beberapa persoalan terkait dengan *mindset* atau pola pikir masyarakat yang menjadi pasien mereka. Banyak di antara para pasien yang mengalami sebuah dilema dengan tubuh yang sakit dan pikiran mereka, di mana pikiran membawa mereka pada pandangan atas suatu penyakit

akibat bawaan kultural. Oleh karena itu, menarik dibahas bagaimana fenomena penyakit yang dipercaya berasal dari suanggi di daerah Indonesia Timur, salah satunya di Pulau Rote untuk dikaji dari segi *mind* dan *body* para pasiennya berdasarkan perspektif sosio-kultural, tentunya dengan dianalisis menggunakan teori sosio-medis yang tidak asing dalam dunia kedokteran, yaitu teori Health Belief Model (HBM).

2. Ruang Budaya dan Sistem Medis dalam Pembangunan di Indonesia Timur

Penelitian ini bersifat antropologis karena dua hal: pertama, berpusat pada nilai-nilai kemanusiaan *antropos*, yaitu sebagai manusia; kedua, mengacu pada wawasan ilmu sosial budaya dan kesehatan, khususnya ilmu antropologi kesehatan (Bevans, 2002: 98). Dalam kajian antropologi kesehatan, terdapat variasi tingkat organisasi pada sistem kesehatan. Dimulai dari tingkat yang paling rendah, yaitu rumah tangga di mana orang mengelola ide dan aktivitas untuk mengembalikan kesehatannya, kemudian tingkat komunitas lokal, kabupaten, nasional dan internasional. Kekuatan politik dan sumber ekonomi akan meningkatkan kesehatan, meski secara ekstrem kedua hal itu tidak dapat terdistribusi secara merata (Hardon, et al., 1995). Sementara, dari perspektif biomedis, ilmu kesehatan merupakan proses individual yang dibuat oleh pasien yang mematuhi instruksi dari ahli medis (Matteo, 2012; Shiavo, 2013).

Selain itu, semakin disadari bahwa budaya tidak bisa diabaikan dalam memengaruhi status kesehatan masyarakat. Dimensi budaya merupakan aspek penting dalam menentukan status kesehatan seseorang, masyarakat, dan bahkan suku bangsa. Segala unsur dalam masyarakat termasuk perilaku kesehatan dipengaruhi oleh kebudayaan (Manners, 2017). Kegagalan intervensi masalah kesehatan antara lain karena tidak memahami sepenuhnya keberadaan manusia secara humanis, termasuk sisa budaya yang dianut. Berbagai upaya dilakukan, tetapi masalah belum dapat diselesaikan dengan optimal karena masih ada faktor budaya yang memengaruhi kesehatan masyarakat yang belum disentuh (Ratna, 2010).

Suatu penelitian kesehatan dalam perspektif kebudayaan, yaitu riset etnografi budaya kesehatan masyarakat bertujuan menyikapi kembali dan menggali nilai-nilai yang sudah tertimbun agar dapat diuji dan dimanfaatkan bagi peningkatan status kesehatan dan upaya pelayanan kesehatan. Konsekuensi logis yang harus disadari bahwa keranekaragaman budaya yang terdapat di Indonesia memerlukan pemahaman yang cermat untuk setiap daerah dengan etnis yang ada di wilayah tersebut. Pemahaman budaya secara spesifik dengan menggali kearifan lokal akan dapat digunakan sebagai strategi upaya kesehatan dengan tepat secara lokal spesifik (Angkasawati, 2017). Informasi ini penting agar tidak menjadi "tuna budaya" kesehatan bangsa kita sendiri. Dengan mengetahui budaya setiap etnis diharapkan dapat membantu kelancaran dan keberlangsungan setiap program karena sentuhan budaya sebagai katalisator atau pelumas intervensi atau perubahan (Yunita, dkk., 2012).

Pada bidang kedokteran, ada upaya untuk memberikan pedoman tentang standar kompetensi, baik bagi pendidikan kedokteran maupun bagi pengembangan sumber daya di bidang kedokteran. Konsep-konsep penting yang digunakan sebagai pedoman untuk membangun standar kompetensi dalam pendidikan kedokteran dapat dilihat dalam dua dokumen, yaitu (1) *Basic Medical Education WFME Global Standards for Quality Improvement* (Copenhagen, Denmark: WFME University of Copenhagen, 2003), dan (2) Standar Kompetensi Dokter (Jakarta: Konsil Kedokteran Indonesia, 2006) (Hoed, 2011). Wacana penetapan standar yang sesuai dengan tuntutan nyata masyarakat kita yang multikultural ini menunjukkan bahwa secara internasional pendidikan kedokteran, termasuk di Indonesia, telah mengikuti "model" yang diciptakan di Barat selama beberapa abad.

Namun, kita perlu melihat apa yang terjadi pada praktik penyembuhan yang berkembang di Indonesia yang praktis luput dari perhatian ilmu kedokteran. Unsur wacana "masyarakat multikultural" di sini secara implisit di kalangan kedokteran dipahami sebagai "segala sesuatu di luar ilmu kedokteran yang universal tadi" (Hoed, 2011:268-269). Dengan

demikian, berbagai cara pengobatan alternatif yang hidup di masyarakat multikultural merupakan sesuatu yang di luar ilmu kedokteran, seperti jika di Indonesia terkenal dengan pengobatan akupunktur, penyembuhan sangkal putung, penyembuhan ala dukun, pengobatan dengan ilmu hitam, dan sebagainya. Padahal dalam studi mediko-antropologi, pengobatan di kalangan rakyat desa yang bersifat “menyatu dengan alam” perlu mendapat perhatian dalam pendidikan dan praktik kedokteran.

Tetapi sayangnya, justru banyak orang tidak paham mengenai *Standar Operating Procedure* (SOP) medis, termasuk di Indonesia. *Medical illiterate* adalah istilah untuk seseorang yang “buta medis”. Bahkan, sebagaimana yang tertanam dalam pikiran (*mindset*) mereka, tidak sedikit orang yang mengalami ketakutan dengan hal-hal yang berbau medis, dokter, dan bedah. Ada juga yang beranggapan bahwa datangnya sakit itu dari Tuhan, sehingga ketakutan mereka pada dokter semakin membuat mereka percaya bahwa kelak yang mengambil penyakit itu dari dalam tubuhnya adalah Tuhan, tanpa mereka berupaya melakukan terapi pengobatan atau rehabilitasi. Lebih ekstremnya, tidak sedikit yang memercayai bahwa datangnya sakit adalah dari magis, maka upaya pencarian pengobatannya pun juga melalui magis (ilmu hitam). Perbedaan cara pandang mengenai sehat dan sakit inilah yang kemudian relevan untuk dianalisis sekaligus dikritisi dengan teori ‘*Health Belief Model*’ (HBM) atau teori Modal Kepercayaan Kesehatan.

3. Body in Mind: Bagaimana Tubuh Dikonstruksi oleh Pikiran?

Beragam konsep dari para filsuf terdahulu yang sama sekali tidak dapat kita lepaskan, bahkan sangat penting dalam kehidupan sehari-hari adalah konsep mengenai jiwa (pikiran) dan raga (tubuh). Suatu hal yang menarik bagi penulis ialah mengenai pengembangan teori karakter manusia yang dianalisis oleh seorang penyair simbolis, Stefan George, dalam tiga dimensi: *Leib* (tubuh), *Geist* (roh), dan *Seele* (jiwa) (Bowra, 1959). Hal ini sangat berkaitan dengan pembahasan fisik dan non fisik. Terdapat beberapa pengategorisasian terhadap konsep pikiran (*mind*) dan tubuh (*body*) ini, di antaranya: MB (*Mind-Body*), di mana tubuh manusia dikonstruksi oleh pikiran; dan BM (*Body-Mind*), kebalikannya di mana tubuh manusia mempengaruhi pikiran. Dalam hal ini, apakah mind menjadi konsep pikiran, perasaan, ataukah jiwa yang berhubungan dengan tubuh fisik (*body*), maka akan dijelaskan berdasarkan pemikiran beberapa para ahli sosial budaya dan para filsuf berikut ini.

Manusia telah memikirkan masalah *mind-body* selama mereka memiliki pikiran dan tubuh. Versi modern dimulai saat Rene Descartes berpendapat bahwa satu-satunya hal yang meyakinkan dapat diketahui adalah: *cogito ergo sum*; saya berpikir, maka saya ada. Dia mengemukakan dualisme: tubuh dan pikiran yang saling dihubungkan oleh Tuhan (Kron, 2012). Sebagaimana Eager (dalam The British and Medical Journal, 2018) juga menerangkan bahwa fungsi dan kemampuan tubuh (*body*) diklasifikasikan dalam istilah pikiran (*mind*); dan tidak ada hal yang dikenal sebagai pikiran yang terpisah dari tubuh yang bergerak, semuanya saling terkait. Kecenderungan khusus ini, tepatnya dalam kerangka *Body in Mind* dapat dibuktikan salah satunya dengan ungkapan seorang ahli, yaitu “*the mind is the location of thought and the body is the location of a fixed set of physiological processes*” (Anthony, 1993). Dalam hal ini penulis memaknai kalimat tersebut dengan memandang konsep *mind* yang lebih ditekankan di mana pemikiran yang menjadi faktor utama dalam proses psikologi yang kemudian diproses secara fisik dalam bentuk perilaku tubuh sehari-hari.

Sejak awal abad ke-20, ilmu biologi, kedokteran, psikologi, dan filsafat menemukan titik persetujuan yang sangat besar dalam konsep pemikiran materialisme, bahwa konstruksi tubuh mekanis adalah segalanya. Tubuh dengan segala eksistensinya hadir dalam berbagai paradigma yang “menjual”. Tubuh didefinisikan dengan berbagai pandangan yang berbeda dari individu satu dengan individu yang lain, baik secara fisik, sosial, moral, natural, kultural, maupun industrial. Sebagaimana bagi Sartre, tubuh adalah diri; bagi Descartes, tubuh merupakan mesin;

menurut Santo Paulus, tubuh sama dengan hal spiritual; menurut Plato, tubuh ialah makam (kuburan) jiwa; sedangkan bagi Markus Aurelius, tubuh adalah tanah liat atau sesuatu yang rusak. Tubuh dalam pandangan umum ini tidak lagi ditakuti atau secara potensial berbahaya sehingga harus diawasi sepanjang waktu, melainkan tubuh sudah menjadi sesuatu yang dapat dinikmati (Synnott, 2002). Hal ini sejalan dengan salah satu paradigma tubuh yaitu *individual body* yang menyatakan bahwa yang berhak atas tubuh yaitu pemilik tubuh itu sendiri. Dengan demikian, tubuh individu memiliki eksistensinya sendiri.

Paradigma-paradigma lain tentang tubuh yang turut disinggung oleh Synnott (2002) ialah mengenai tubuh plastis, bionik, holistik. Bedah plastik dan pencangkokan merupakan salah satu perkembangan paling cepat dalam kedokteran di Amerika Serikat, dengan lebih dari dua juta operasi dilakukan setiap tahunnya. Tubuh bukan lagi pemberian secara "tradisional" (hadiah dari Tuhan), ia bersifat plastis, dapat dibentuk dan dipilih berdasarkan kebutuhan atau tingkah-lakunya. Dengan kata lain, tubuh di sini hilang maknanya dalam paradigma *natural body*. Lebih dari itu, Synnott menunjukkan tubuh merupakan sesuatu yang komunal dengan bagian-bagiannya yang dapat diganti-ganti. Di sini paradigma *moral body* juga mulai kehilangan kedudukannya. Tubuh yang merupakan ciptaan Tuhan mulai kehilangan nilai-nilai etika yang dikandungnya. Tubuh fisik juga bersifat sosial, menghubungkan individu dengan dunia, dan dapat dikonstruksi secara sosial sehingga dalam hal ini yang berperan adalah paradigma *social body* (Synnott, 2002; Shilling, 2003).

Ketika Weber (dalam Maliki 2012: 272) berpendapat bahwa *mind* lebih menentukan atau mendominasi ketimbang *body*, maka konsekuensinya adalah harus ada upaya untuk *verstehen*, yaitu upaya memahami nilai, motivasi, konteks makna dan apa yang ada di balik tindakan individu suatu masyarakat. Apa saja yang *mind* pikirkan dan bagaimana *mind* beraksi, akan melatih kekuatan pengaruh pikiran pada tubuh. Tentu ketika menyadari bahwa pikiran meregulasi pergerakan tubuh, hal itu mampu mengontrol semua fungsi-fungsi dalam tubuh, misalnya bagaimana seharusnya menjadi sehat. Salah satu fenomena nyata ialah mengenai kisah masyarakat pulau Trobriand. Dalam artikelnya yang menceritakan tentang makna tubuh dan pikiran oleh masyarakat pulau Trobriand, Senft (1998) menyimpulkan melalui data linguistik yang ia dapatkan selama penelitian bahwa masyarakat Trobriand sangat yakin ketika tubuh mereka tidak sehat, dengan membaca mantra-mantra ditambah dengan obat herbal, maka tubuh akan menjadi sehat kembali. Berkaca pada penelitian Senft, maka dalam konteks tulisan ini, kesehatan tubuh (*body*) masyarakat di Pulau Rote juga sangat bergantung pada kepercayaan hal magis yang berkaitan dengan pola pikir (*mind*) masyarakatnya.

4. Sebuah Uraian Etnografis: Suanggi dalam *Mind*, Suanggi dalam *Body*

Koentjaraningrat (1997) mengatakan bahwa dalam berbagai masyarakat pedesaan di seluruh dunia dikenal orang-orang yang memiliki sifat-sifat gaib yang dianggap merugikan masyarakat. Menurut para ahli antropologi dan sosiologi orang-orang seperti itu sebenarnya merupakan objek pelampiasan rasa tidak puas, kebencian, kekecewaan, agresifitas, dan ketegangan yang telah menumpuk, dan ada dalam setiap masyarakat di seluruh dunia. Apabila suatu masyarakat tidak memiliki pranata untuk menyalurkan berbagai keadaan tersebut, maka orang-orang dengan perilaku yang dianggap tidak wajar, misalnya orang-orang yang suka menyendiri, orang-orang yang mempunyai kebiasaan atau perilaku yang mencurigakan, dapat didakwa sebagai 'witch' (penyihir), dan menjadi objek pelampiasan kemarahan masyarakat (Ayorbaba, 2013:171-172). Dan kenyataan dalam masyarakat NTT menunjukkan bahwa setiap kemalangan atau terjadinya suatu penyakit selalu dikaitkan dengan perihal ilmu hitam.

Suanggi adalah sebutan terhadap sesuatu yang berkaitan dengan ilmu hitam. Di beberapa daerah di Indonesia Timur juga mengenal adanya pengikut ilmu hitam namun dengan nama yang berbeda-beda. Di Pulau Rote, sesuatu yang berkaitan dengan ilmu hitam, baik berwujud manusia maupun benda disebut suanggi. Wujud suanggi juga bermacam-macam.

Ketika seseorang terkena suanggi maka dapat menyebabkan kesurupan, bahkan jika tidak bisa mengatasinya bisa berakibat fatal seperti kematian. Sehingga banyak orang yang kemudian berusaha menghindar untuk bertemu atau mengganggu suanggi. Suanggi digambarkan sebagai sosok yang dapat berubah wujud, menyeramkan, bisa terbang dengan menggunakan pelepas daun kelapa dan dipercaya memiliki hewan peliharaan seperti kuskus (Setyaningsih, 2019:264-265).

Suanggi menurut Salabai (2009:21) merupakan sosok manusia pemegang obat racun yang diperoleh dari suatu tumbuhan beracun. Serupa dengan itu, Laksono, dkk. (2001:94) mengatakan bahwa suanggi adalah sebutan bagi orang yang dibayar untuk membunuh orang lain apabila ia mempunyai dendam atau amarah terhadap orang yang menjadi sasaran pembunuhan itu. Suanggi cenderung bersikap agresif dan destruktif (Jebadu, 2019:73). Sikap-sikap seperti ini dalam konteks kehidupan sosial sangat meresahkan masyarakat. Bahkan, menjadi “momok” bagi masyarakat karena dianggap bukan sebagai suatu tindakan yang biasa, tetapi merupakan sebuah tindakan yang diminati dengan kekuatan gaib atau magic yang sifatnya untuk menyerang atau memusnahkan lawan. Bentuk magis yang dipraktikkan seperti ini disebut megi hitam atau buruk (*black magic*) (Syarifudin, 2019:85). Frazer (dalam Ghazali, 2011; Ayorbaba, 2013) menyebutnya sebagai *negative magic* karena dianggap merugikan.

Secara umum kata suanggi, selalu dikaitkan dengan setan, hantu=demon, dan jahat, buruk=evil. Artinya, makhluk halus yang mempunyai rupa jelek, yang jauh berbeda dengan rupa seorang manusia biasa. Sedangkan perbuatannya selalu dikaitkan dengan hal-hal yang jahat, garang dan keji (devil). Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (W.J.S. Poerwadarminta, 2006), kata “suanggi” diartikan sebagai hantu yang jahat atau burung-burung hantu, dan juga disebut dukun yang bekerja dengan pertolongan orang halus atau yang disebut dengan makhluk halus. Dari istilah dan pengertian tersebut dapat dikatakan bahwa suanggi merupakan hantu atau setan yang mempunyai sifat jahat, jelek dan selalu melakukan hal-hal yang tidak baik, mencelakakan atau bahkan melukai orang atau juga tak peduli dan masa bodoh dengan hal-hal yang benar. Sehingga seseorang dikatakan sebagai setan atau suanggi berarti orang tersebut dianggap tidak baik, melakukan hal-hal yang jahat, dan selalu mendatangkan kecelakaan (sakit penyakit) dan maut bagi orang lain (Banjo dan Mainassy, 2014:2-3; Kirchberger, 2008:335; Jebadu, 2019:73).

Sementara orang yang dicurigai “suanggi” didasarkan pada pola relasi sosial yang tidak sehat di antara mereka. Disebutnya relasi sosial karena didasarkan pada persaingan hidup satu terhadap yang lainnya. Pola persaingan hidup yang demikian kemudian dirasionalisasi berdasarkan suatu pengalaman yang menyediakan (mencurigai), terlepas apakah benar orang yang dicurigai suanggi itu memiliki pengaruh roh jahat atau tidak (Guselaw, 2010, dalam Banjo dan Mainassy, 2014: 4). Hal ini terjadi sebagaimana di Rote bahwa suanggi sering disebabkan oleh adanya prinsip “makanan kalo masih panas tidak boleh langsung dimakan, tetapi harus menunggu hingga makanan itu dingin” (Nauw, 2007). Prinsip ini mengandung arti bahwa jika seseorang membuat suatu kesalahan kepada orang lain, maka perbuatan itu akan dibalas oleh korban di masa yang akan datang. Pembalasan dendam di kalangan masyarakat Rote dilakukan dengan mengupah seseorang yang mempunyai kekuatan supranatural atau magis (suanggi) untuk membunuh korbannya. Sasaran balas dendam biasanya tidak saja pada pelaku utama dari perselisihan di masa lalu, tetapi bisa merambat ke keluarga besar (Matualage dkk., 2019:24).

Di Pulau Rote, terkenal dua teknik terjadinya sakit akibat suanggi. Pertama, kekuatan ilmu suanggi tersebut diperoleh dari belajar dari orang lain atau biasanya dengan berpuasa. Kedua, kekuatan ilmu suanggi yang dapat bekerja secara otomatis dan tidak dikehendaki. Para ahli menyebutnya yang pertama sebagai *sorcery*, sementara yang kedua sebagai *witchcraft* (Zocca and Urame, 2008:13-14; Jebadu, 2019:73). Biasanya *sorcery* dikenakan pada laki-laki dan *witchcraft* ditujukan pada perempuan. Dalam pemaparan tertulis pada umumnya di Eropa,

yang memiliki kekuatan magis adalah perempuan, sehingga banyak sekali perempuan yang diadili dan dibunuh karena dituduh sebagai suanggi yang membawa malapetaka, penyakit, dan kesialan untuk orang lain (Zocca and Urame, 2008:23; Alhadar dan Tawari, 2017:12). Dalam hubungan dengan dua kategori suanggi di atas, Pamela J. Steward dan Andrew Strathern secara ringkas menulis: "Witchcraft adalah ekspresi kekuatan ganas dalam tubuh (*body*) seseorang dan sorcery merupakan penggunaan sarana keterampilan atau pengetahuan (*mind*) magis. Biasanya yang diberi label *witchcraft* sering dianggap sebagai kekuatan memakan sesuatu (*consuming force*). Witch diyakini memakan kekuatan hidup dari korban (*the life power of the victim*)" (Jebadu, 2019:75).

Roh jahat yang bekerja sama dengan pelaku praktik suanggi itu tinggal di dalam tubuh pelakunya selama 24 jam sehari. Jadi roh jahat ini sudah menjadi jiwa kedua baginya (*the second soul*) dan hanya keluar dari tubuh orang tersebut pada malam hari melalui pantat, membawa rupa orang tersebut dan berjalan dalam keadaan telanjang sambil memancarkan cahaya berwarna merah, hubungan antara keduanya, yaitu antara roh jahat dan pelaku suanggi begitu intim sama seperti hubungan antara suami dan istri (Jebadu, 2019:76-77; Banjo dan Mainassy, 2014:4). Salah satu yang terkenal pada masyarakat Rote ialah bahwa gangguan roh halus (*supra human being*) atau suanggi yang dapat membunuh adalah melalui perantara angin (Maryone, 2015:93).

Manusia adalah makhluk pembuat keputusan (*decision-making man*), pengambil keputusan, penentu atas sebuah pilihan dari sejumlah pilihan (Usman, 2018:274). Oleh sebab itu, pengetahuan atau kognitif (*mind*) menjadi domain yang sangat penting bagi terbentuknya tindakan seseorang (*overt behavior*) dalam menghadapi suatu kondisi dan situasi (Notoatmodjo, 2014). Termasuk dalam hal ini, Karl Jaspers (dalam Elas, 2018) menyebut pengalaman-pengalaman yang bisa memunculkan krisis eksistensi manusia sebagai situasi batas, dan di antaranya yang paling penting ialah pengalaman menghadapi peristiwa kematian. Perubahan itu bisa dilakukan lewat cara merombak cara berpikir, melihat, dan memberi contoh untuk berubah (Kasali, 2007). Meski pada masa kini tantangan yang tersulit adalah disebabkan satu hal yang sudah terpatri dalam pikiran masyarakat Rote adalah orang kerap takut suanggi (Jebadu, 2019:67; Yuniarto, 2018:319). Sehingga, hal itulah yang semakin menjadikan masyarakat Rote dalam menghadapi segala kondisi sakit lebih dihubungkan dengan kepercayaannya ketimbang medisnya, sebab unsur pikiran (*mind*) mereka lebih kuat daripada unsur tubuh (*body*) mereka. Faktor ini pulalah yang menyebabkan model kepercayaan kesehatan (*health belief model*) mereka lebih menentukan bagaimana mereka mencari pola pengobatan (*health-seeking behaviour*).

5. Dokter vs Tukang Barobat: Analisis Teori Health Belief Model (HBM) Terhadap Penyempuhan Suanggi

Health Belief Model (HBM) adalah teori yang paling umum digunakan dalam pendidikan kesehatan dan promosi kesehatan (Glanz, Rimer, dan Lewis, 2002; National Cancer Institute, 2003). HBM adalah perubahan perilaku kesehatan dan model psikologis yang dikembangkan oleh M. Rosenstock pada tahun 1966 untuk mempelajari dan mempromosikan peningkatan pelayanan kesehatan. Model ini ditindaklanjuti oleh Becker dan rekannya pada tahun 1970-1980an. Konsep asli yang mendasari HBM adalah bahwa perilaku kesehatan ditentukan oleh keyakinan pribadi atau persepsi tentang penyakit dan strategi yang tersedia untuk mengurangi terjadinya penyakit (Hochbaum, 1958). Persepsi pribadi dipengaruhi oleh berbagai macam faktor yang memengaruhi perilaku kesehatan intrapersonal.

Teori Health Belief Model didasarkan pada pemahaman bahwa seseorang akan mengambil tindakan yang berhubungan dengan kesehatan. Teori ini dituangkan dalam lima segi pemikiran (*mind*), yang mempengaruhi upaya yang ada dalam diri individu untuk menentukan apa yang baik bagi dirinya, yaitu *perceived susceptibility* (kerentanan yang dirasakan atau

diketahui), *perceived severity* (bahaya atau kesakitan yang dirasakan), *perceived benefit of action* (manfaat yang dirasakan dari tindakan yang diambil), *perceived barrier to action* (hambatan yang dirasakan akan tindakan yang diambil), *cues to action* (isyarat untuk melakukan tindakan). Hal tersebut dilakukan dengan tujuan *self-efficacy* atau upaya diri sendiri untuk menentukan apa yang baik bagi dirinya (Glanz, et al., 2002).

Explanatory models yang dikemukakan oleh Kleinman (Kleinman, 1988; Hardon, et al. 1995) menjelaskan tentang tumpang tindihnya ide-ide kesehatan dan praktiknya dalam suatu budaya. Sektor pelayanan kesehatan, seperti sektor *folk* (rakyat, di mana mereka terdiri dari penyembuh lokal, seperti: ahli jamu, patah tulang, dukun bayi, dukun spiritual), sektor populer (orang awam, non-profesional) dan sektor profesional (dokter, paramedik) saling berperan di masyarakat. *Folk medicine* dan pelayanan sektor rakyat seperti dukun bayi, dukun ahli tulang, dukun suanggi (roh halus) tetap memainkan peran utama dalam mengobati penyakit penduduk. Mereka juga mengandalkan tanaman obat (herbal, bahan alami) untuk menyembuhkan aneka penyakit. Ketergantungan masyarakat pada dukun suanggi cukup tinggi baik untuk menolong penyakit dan kondisi kesehatan lainnya (Triratnawati, 2017:178-179).

Kisah yang banyak terjadi ialah masyarakat Rote yang jatuh sakit, kemudian ketika mereka pergi ke rumah sakit para dokter mengatakan bahwa mereka tidak memiliki masalah dengan kesehatan, padahal dalam kenyataannya mereka merasa sangat kesakitan, atau dokter hanya mengatakan bahwa ia tidak dapat mengidentifikasi masalah penyakitnya. Pasien ini pulang ke rumah, sakit tidak kunjung sembuh dan akhirnya meninggal. Setelah itu warga masyarakat biasanya baru mengadakan pertemuan umum untuk mencari solusi, meski itu sudah terlambat (Jebadu, 2019:69). Orang berpendidikan seperti dokter dan perawat cenderung tidak percaya bahwa praktik suanggi merupakan salah satu penyebab yang membuat orang jatuh sakit. Berkenaan dengan hal ini, seorang dokter pernah mengatakan, "Saya memeriksa seorang pasien di sebuah rumah sakit dan orang tersebut secara positif memiliki masalah hati—hepatitis akut. Tiga hari kemudian dia meninggal. Tapi keluarganya mengklaim bahwa praktik suanggilah yang menjadi penyebab kematiannya, hingga kemudian mereka menuduh seorang laki-laki yang dicurigai sebagai orang yang bersuanggi" (Jebadu, 2019:81). Sementara, para penderita suanggi juga seringkali menganggap dokter identik dengan kesia-siaan. Tukang barobat yang termasuk kategori pengobatan tradisional dianggap lebih tidak meragukan dalam alternatif penyembuhan, sebab mereka melibatkan kekuatan magis saat menangani pasien, dan itu lebih dipercaya oleh pasien dan keluarganya.

Berdasarkan kekuatan magis, para penyembuh tukang barobat memanfaatkannya dengan cara *homeopathic magic* yang disebut juga *imitative magic* (magi meniru) dan *contagious magic* (magi yang menular) yang disebut juga *magic of touch* (magi sentuhan). Cara pertama dilandasi pengandaian bahwa segala sesuatu yang memiliki kemiripan dapat dimanfaatkan untuk menyalurkan kekuatan magis, sedangkan yang kedua dilandasi pengandaian bahwa segala sesuatu yang pernah bersentuhan tetap memiliki hubungan magis. Efektivitas kekuatan magis tersebut setidak-tidaknya memerlukan tiga unsur, yaitu subjek, objek, dan bidang gravitasi. Subjek diwakili dukun, objek diwakili orang yang menjadi sasaran (pasien atau penderita), dan bidang gravitasi atau perantara dapat berupa sarana yang digunakan atau situasi kelompok masyarakat yang kondusif (Endraswara, 2010:217).

Tukang barobat dianggap sebagai orang yang memiliki kekuatan supranatural yang mampu menyembuhkan orang dari berbagai penyakit yang diderita atau yang mampu menyebabkan sakit kepada seseorang yang dituju. Para tukang barobat menganggap sebagian besar penyakit yang diderita seseorang akibat dari perbuatan jahat yang dilakukan orang lain, baik tetangga maupun orang jauh yang memiliki dendam kepada si pasien. Orang hanya mengandalkan tukang barobat untuk mengobati berbagai penyakit dan warga beranggapan bahwa setiap penyakit yang timbul akibat dari perbuatan seseorang, muncul fitnah secara kolektif terhadap orang lain yang dapat dikatakan satu hal akan dibalas dengan yang serupa

dengannya dan di sisi lain dikatakan sebagian akan berakibat pada sebagian pula, yang mengakibatkan sifat balas dendam yang terkadang tidak berujung selesai (Nawir, Yusuf, dan Kadir, 2019: 11-12; Syarifudin, 2019:93).

Sebagian besar orang Rote di daerah pedesaan dan pedalaman percaya bahwa penyakit disebabkan oleh intervensi kekuatan gaib atau magis, setan, atau suanggi, dan bahwa semuanya dapat diselesaikan kembali ke sistem pengobatan tradisional juga. Inilah yang menjadi health belief model bagi masyarakat Rote kebanyakan. Meski orang Pulau Rote di daerah perkotaan telah mampu menggabungkan pengetahuan tradisional dengan pengetahuan modern dalam mengatasi masalah kesehatan. Terlepas dari seberapa modern masyarakat urbannya, masalah stigma dan diskriminasi masih menjadi masalah utama (Djoht, 2002; dalam Trisnawati dan Thabran, 2015:13-14). Adanya kepercayaan tentang roh yang mengganggu manusia membuat masyarakat selalu mengaitkan sebuah penyakit dengan roh dan yang bisa mengobati adalah seorang tukang barobat (Irmawati, 2017:8).

Kedekatan hubungan masyarakat dengan penyembuh, seperti tukang barobat, hampir tanpa jarak karena mereka memiliki persamaan budaya. Persamaan bahasa sehari-hari antara pasien dan tukang barobat juga menjadi ikatan yang kuat di antara mereka (Alesich, 2008). Secara budaya pun pengaruh relasi kuasa antara tukang barobat terhadap pasien masih kuat. Tukang barobat dianggap sebagai orang tua yang sangat dihormati di masyarakat, sehingga setiap perkataan dan nasihatnya pun dituruti oleh pasien (Triratnawati, 2017:178). Suanggi juga dipercaya dapat disembuhkan serta dihilangkan dari ilmu sihir dengan obat-obatan herbal menggunakan daun kelor (*Moringa oleifera*) sebagai salah satu elemen terapeutik di wilayah Rote, NTT (Sulistiyowati, Julia, dan Mudita, 2015:110).

6. Kesimpulan

Fenomena adanya suatu penyakit pada masyarakat Indonesia Timur yang tidak dapat didiagnosis oleh para profesional medis, seperti dokter atau perawat seringkali dianggap sebagai penyakit akibat kiriman ilmu hitam dari seseorang yang disebabkan oleh ketimpangan relasi sosial di antara keduanya. Suatu keyakinan yang menguat secara turun-temurun ini pada masyarakat Rote dikenal dengan nama "suanggi". Aspek *embodiment* di dalam fenomena suanggi ini berpengaruh pada kesadaran pasien atas penyakit yang dideritanya. Dalam kasus ini, aspek tersebut sangat bergantung pada konstruksi tubuh (*body*) dan pikiran (*mind*) pada masyarakat Rote. Berdasarkan teori Health Belief Model (HBM), dapat dijelaskan bahwa perilaku dan tindakan seseorang serta kepercayaannya akan keputusan bertindak dalam pengobatan dan penyembuhan penyakit lebih ditentukan oleh kepercayaannya terhadap sistem medis tradisional dan penyembuh tradisional, yaitu tukang barobat, daripada dengan penyembuh modern seperti dokter atau perawat. Perihal kesehatan bagi masyarakat Rote pada umumnya sangat dipengaruhi oleh pola pikir masyarakatnya (*mind*). Bagaimana masyarakat (pasien) berpikir, maka itulah yang memengaruhi cara tubuhnya (*body*) merespon rasa sakit, hingga menentukan upaya penyembuhan yang ditempuhnya, apakah memilih diagnosis segala macam rasa sakit berdasarkan medis ataukah non medis. Dalam konteks tulisan ini, maka pluralisme medis menjadikan proses pengobatan tidak lagi bersifat ideologis melainkan yang paling penting adalah model pemikiran (*mind*) apa yang pasien yakini (*health belief model*) untuk mengambil langkah pola pencarian kesehatan (*health-seeking behaviour*) hingga pasien mengalami kesembuhan. Implikasi besarnya kemudian adalah memikirkan upaya-upaya agar sistem medis kedokteran di Indonesia dapat menjangkau sistem-sistem medis tradisional di berbagai wilayah di Indonesia Timur dengan segala konstruksi pola pikir masyarakat dan budaya etnisnya.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, H.S. 2005. "Kesehatan dalam Perspektif Ilmu Sosial Budaya". Dalam Heddy Shri Ahimsa-Putra (ed.), *Masalah Kesehatan dalam Kajian Ilmu Sosial-Budaya*. Yogyakarta: Kepel Press: 13-38.
- Alesich, S. 2008. "Dukun and Bidan: The Work of Traditional and Government Midwives in Southeast Sulawesi". In: Ford M Parker L (eds.), *Women and Work in Indonesia*. London: Routledge.
- Alhadar, F., dan R.S. Tawari. 2017. "Foso dan Boboso: Ikhtiar Masyarakat Ternate Merawat Peradaban". *Jurnal Etnohistori*, IV(1): 1-21.
- Angkasawati, T.J. 2017. "Studi Kasus Kesehatan Maternal Suku Muyu di Distrik Mindiptana, Kabupaten Boven Digoel". *Jurnal Kesehatan Reproduksi*, 7(3): 145-55.
- Ayorbara, M. 2013. "Kepercayaan Suku Meiyakh Mengenai Suanggi dan Dampaknya terhadap Kehidupan Sosial Ekonomi". *TIFA: Jurnal Ilmiah Etnografi Papua*, 1(1): 169-178.
- Banjo, E., dan A. Mainassy. 2014. "Suanggi dalam Perspektif Hukum Pidana: Studi Kasus di Desa Buli Kecamatan Maba Kabupaten Halmahera Timur". *Jurnal UNIERA*, 3(1), ISSN 2086-0404: 1-21.
- Bevans, S. 2002. *Model-model Teologi Kontekstual*. Maumere: Penerbit Ledalero.
- Bubandt, N. 2016. "When in Doubt...? A Reply". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1): 519–530. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hau6.1.033>
- Ceme, Remigius. 2016. "Perjuangan Melawan Stigmatisasi Suanggi dalam Masyarakat". *Atma Reksa Jurnal Pastoral dan Kateketik*, 1(2).
- Djoht, D.R. 2002. "Application of Anthropology of Health in Community Health Development of Papua". *Anthropology of Papua*, 1(1), ISSN: 1693-2099.
- Elas, E. 2018. "Keunikan Acara Adat Bakar Batu dan Noken sebagai Daya Tarik Wisata Budaya Masyarakat Papua". *Jurnal Domestic Case Study*. Yogyakarta: Sekolah Tinggi Pariwisata Ambarrukmo Yogyakarta.
- Endraswara, S. 2010. *Folklor Jawa: Macam, Bentuk, dan Nilainya*. Jakarta: Penaku.
- Foster, G.M., dan B.G. Anderson. 1986. *Medical Anthropology*. John Wiley & Sons, Inc.
- Ghazali, A. M. 2011. *Antropologi Agama: Upaya Memahami Kepercayaan, Keyakinan, dan Agama*. Bandung: Alfabeta.
- Glanz, K., Rimer, B., dan Lewis, F. 2002. *Health Behavior and Health Education: Theory, Research and Practice*. 3rd, 52. San Francisco: Jossey-Bass.
- Guselaw, V. 2010. *Halmahera Bebas dari "Suanggi" Mungkinkah? Belajar Dari Kasus Desa/Jemaat "Jou N'Gali It" Buli Asal-Wayaflis, Kabupaten Halmahera Timur – Provinsi Maluku*. Tomohon: Tesis PPST-UKIT.
- Hardon, A., et al. 1995. *Applied Health Research Manual, Anthropology of Health and Health Care*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Hoed, B.H. 2011. "Wacana dan Ideologi: Pandangan atas Teks di Bidang Kedokteran". Dalam *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Irmawati. 2017. "Mitos Masyarakat Papua dalam Novel Isinga Karya Dorothae Rosa Herliany". *Jurnal Bastra*, 1(4), Maret 2017: 1-12.
- Jebadu, A. 2019. "Fakta Praktik Ilmu Hitam di Flores dan Daya Ilahi Air Berkah". *Jurnal Ledalero*, 18(1), Juni 2019: 61-85.
- Kasali, R. 2007. *Re-Code Your Change DNA*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Kirchberger, G. 2008. *Allah Menggugat: Sebuah Dogmatik Kristiani*. Maumere: Ledalero.
- Kleinman, A. 1988. *The Illness Narratives: Suffering Healing & The Human Condition*. USA: Basic Books, A Member of the Perseus Books Group.
- Koentjaraningrat, R.M. 1987. *Sejarah Terori Antropologi I*. Jakarta: UIPress
- Kron, S.S. 2012. "The Mind Body Problem". *Anesthesiology*, 116(1): 219–21. <https://doi.org/10.1097/ALN.0b013e3182217167>.
- Laksono PM, dkk. 2001. Igya Ser Hanjop. *Masyarakat Arfak Dan Konsep Konservasi*. Yogyakarta: Pusat Studi Asia Pasifik Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan Yayasan Bina Lestari Bumi Cenderawasih dan Yayasan Keanekaragaman Hayati

- Maliki, Z. 2012. *Rekonstruksi Teori Sosial Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Manners, R.A. 2017. *Professional Dominance: The Social Structure of Medical Care*. London: Routledge.
- Maryone, R. 2015. "Rumah Pohon Suku Momuna, Yahukimo". *Jurnal Arkeologi Papua*, 7(2), November 2015: 85-96.
- Matualage, A., S.S. Hariadi, dan P. Wiryono. 2019. "Pengelolaan Kebun Kelapa Sawit dalam Pola Kemitraan Inti Plasma PTPN II Prafi dengan Petani Suku Arfak di Manokwari, Papua Barat". *Jurnal Sosial Ekonomi Pertanian*, 12(1), Maret 2019: 19-28.
- Nawir, S., M. Yusuf, dan A. Kadir. 2019. "Islam Raja Ampat dan Mitos Hantu Cuwig". *Jurnal Ilmiah IAIN Papua*.
- Notoatmodjo S. 2014. *Ilmu Perilaku Kesehatan*. Revisi ed. Jakarta: Rineka Cipta.
- Rahayu, I.S., Mudatsir, dan K. Hasballah. 2017. "Faktor Budaya Dalam Perawatan Ibu Nifas". *Jurnal Ilmu Keperawatan*, 5(1): 38-51.
- Ratna, N.K. 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Salabai, B. 2009. Babi Perdamaian. *Penginjilan Kontekstual Suku Arfak*. Pustaka Therasia.
- Senft, G. 1998. "Mind and Body in Trobriand Island". *Ethos*, 26(1): 73-104.
- Setyaningsih, F.D. 2019. "Makna Simbolis Ekspresi Budaya dalam Film 'Denias, Senandung di Atas Awan'". *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Missio*, 11(2), Juli 2019: 179-316.
- Shilling, C. 2003. *The Body and Social Theory*. London: SAGE Publications.
- Steward, P.J. dan A. Strathern. 2004. *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. New York: Cambridge University Press.
- Sulistyowati, E., A.R. Julia, dan D. Mudita. 2015. "Pemberian Tepung Daun Kelor terhadap Kadar Trasferin Darah Tikus Putih Model KEP". *Indonesian Journal of Human Nutrition*, 2(2), Desember 2015: 108-116.
- Syarifudin. 2019. "Astrologi Islam Kepulauan di Kesultanan Tidore". *Dialektika*, 11(2): 75-94.
- Synnott, A. 2002. *The Body Social*. London: Routledge.
- Tara. 2017. "Memahami Model-Model Teologi Konstekstual Stephen B. Bevans dalam Konteks Budaya Ende-Lio sebagai Bagian dari Kejujuran Berteologi". *Atma Reksa Jurnal Pastoral dan Katechetik*, 2(1).
- The British and Medical Journal. 2018. "Mind and Body", Author (S): Richard Eager Published, 1 (3814): 10–11. <http://www.jstor.org/stable/25320125262>.
- Triratawati, A. 2017. "Dominasi Medis Modern Atas Medis Tradisional Suku Sumuri, Teluk Bintuni, Papua Barat". *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, 30(2): 174-187.
- Trisnawati, L.M. dan H. Thabraney. 2015. "The Role of Health System to support PMTCT Program Implementation in Jayawijaya Regency". *Journal of Indonesian Health Policy and Administration*, 1(1): 8-15.
- Usman, S. 2018. "Pemanfaatan Budaya Posoropu dalam Perawatan Masa Nifas oleh Perempuan Buton Utara". *JURNAL MKMI*, 14(3), September 2018: 268-277.
- Yuniarto, P.R. 2018. "Strata Sosial dan Partisipasi Masyarakat dalam Program Pembangunan Berbasis Komunitas: Studi Kasus PNPM/RESPEK di Kabupaten Merauke". *Jurnal Masyarakat & Budaya*, 20(3): 313-328.
- Yunita, F., F. Ichwansyah, A. Wahyudi, Saifullah, Pratiwi N.L. 2012. *Etnik Gayo Desa Tetingi, Kecamatan Blang Pegayon Kabupaten Gayo Lues, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*. Jakarta: Percetakan Kanisius.
- Zocca, F. dan J. Urame. 2008. *Sorcery, Witchcraft and Christianity in Melanesia*.

Jaringan Sosial Mahasiswa dalam Bekerja sebagai Buruh Bangunan
(Studi Kasus pada Mahasiswa IKIP Budi Utomo Malang
Asal Pulau Sumba)

Winin Maulidya Saffanah & Faizal Kurniawan

Pada sejumlah mahasiswa, bekerja menjadi cara mereka untuk menyambung hidup serta membiayai pendidikan mereka. Cara ini biasanya dilakukan bersamaan dengan masa perkuliahan ataupun ketika liburan semester. Terdapat sejumlah pekerjaan yang bisa dipilih oleh mahasiswa, salah satu yang cukup tidak biasa adalah sebagai buruh bangunan. Pada sejumlah mahasiswa IKIP Budi Utomo Malang khususnya asal pulau Sumba, pekerjaan sebagai buruh bangunan ini merupakan pilihan mereka untuk mendapat penghasilan tambahan terutama saat liburan semester. Sebagian mahasiswa ini memilih bekerja sebagai buruh bangunan dengan lokasi yang biasanya di luar kota, seperti di Surabaya atau di Bali. Pilihan bekerja sebagai buruh bangunan ini tergolong unik karena latar belakang mereka yang seluruhnya sebagai mahasiswa keguruan dan bukan dari jurusan teknik. Kekerabatan antarperantau sesama Sumba biasanya menjadi jaringan sosial yang melatarbelakangi pilihan mereka ini. Selain itu, keterampilan sebagai buruh bangunan ini juga sebagian besar hanya dijalani oleh mahasiswa perantau asal pulau Sumba dan tidak banyak ditekuni mahasiswa asal Nusa Tenggara Timur lainnya. Penelitian ini bermaksud menyoroti bagaimana peran jaringan sosial yang dimiliki sesama perantau asal Sumba ini menjadi faktor yang mendorong dan menyokong pilihan mahasiswa tersebut menjadi buruh bangunan. Pendekatan yang digunakan pada penelitian ini adalah kualitatif studi kasus.

1. Pendahuluan

Dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari maupun untuk membiayai pendidikannya, bekerja merupakan salah satu cara yang dapat dilakukan oleh mahasiswa. Bekerja sendiri bukanlah hal yang asing dilakukan oleh mahasiswa baik di negara maju maupun di negara berkembang. Keterbatasan dana yang dimiliki oleh mahasiswa tersebut membuat mereka memilih untuk bekerja demi meneruskan pendidikan mereka. Beragam pekerjaan dapat menjadi pilihan bagi mahasiswa untuk mendapat tambahan dana bagi hidup mereka.

Jumlah mahasiswa yang bekerja terus meningkat belakangan ini. Dilansir dari BBC, sebuah penelitian di Inggris yang dilakukan oleh Endsleigh and the National Union of Students menemukan bahwa jumlah mahasiswa pekerja pada tahun 2015 meningkat 18% dibanding tahun 2014. Lebih dari separuh narasumber penelitian tersebut mengatakan bahwa bekerja menjadi pilihan mereka karena masalah ekonomi berupa salah perkiraan biaya kuliah dan akomodasi.

Baik memilih pekerjaan yang memang berhubungan dengan disiplin ilmu yang mereka pelajari ataupun pekerjaan yang sama sekali tidak berhubungan dengan hal tersebut, terdapat banyak pilihan yang dapat ditempuh oleh mahasiswa. Beberapa pekerjaan yang dapat disebut berhubungan dengan bidang kuliah dapat beragam, seperti menjadi wartawan, guru les, dan lain sebagainya. Namun mahasiswa yang memilih pekerjaan yang tidak berhubungan dengan bidang ilmu yang dipelajari juga tidak sedikit, seperti menjadi penjaga warnet, penjaga toko, pelayan di restoran, dan lain sebagainya.

Walaupun banyak pilihan pekerjaan yang dapat dilakukan oleh mahasiswa ini namun siapa sangka bahwa terdapat beberapa yang memilih pekerjaan sebagai buruh bangunan untuk mendapat tambahan dana ketika liburan. Hal ini lah yang dilakukan oleh sejumlah mahasiswa IKIP Budi Utomo yang sebagian besar darinya berasal dari wilayah Nusa Tenggara Timur.

Pilihan bekerja sebagai buruh bangunan sebenarnya kurang populer di kalangan mahasiswa lain karena termasuk pekerjaan kasar yang membutuhkan banyak tenaga serta waktu kerja yang kurang fleksibel. Lebih unik lagi pilihan sejumlah mahasiswa IKIP Budi Utomo untuk bekerja menjadi buruh bangunan ini sangat jauh berbeda dari disiplin ilmu mereka yang dididik sebagai calon guru.

Salah satu hal yang menjadi alasan mahasiswa IKIP Budi Utomo asal Pulau Sumba bekerja sebagai buruh bangunan ini adalah karena jaringan sosial yang mereka miliki. Keberadaan anggota kelompok dari daerah asal dan latar belakang yang sama menjadi latar belakang keputusan yang mereka buat ini. Hal ini akhirnya mendorong mereka untuk memutuskan menjadi buruh bangunan ketika masa liburan walaupun harus menyeberang hingga ke luar pulau Jawa.

Melihat uniknya pilihan mahasiswa IKIP Budi Utomo asal Pulau Sumba dan dihubungkan dengan jaringan sosial yang mereka miliki inilah maka peneliti bermaksud untuk meneliti mengenai **“Jaringan Sosial Mahasiswa dalam Bekerja Sebagai Buruh Bangunan (Studi Kasus pada Mahasiswa IKIP Budi Utomo Malang Asal Pulau Sumba)”**.

2. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, dengan pendekatan studi kasus. Pemilihan penggunaan pendekatan ini adalah untuk melihat secara jelas dan memaparkan peranan jaringan sosial dalam keputusan beberapa mahasiswa IKIP Budi Utomo Malang terutama yang berasal dari Pulau Sumba bekerja sebagai buruh bangunan. Pendekatan kualitatif adalah “metode penelitian yang menekankan perspektif objek penelitian dalam memperoleh temuan tentang objek penelitian” (Wiyono, 2007:72). Dalam penelitian ini, peneliti ingin mencoba menangkap secara natural fenomena yang terjadi di lingkungan hidup keseharian.

Narasumber pada penelitian ini dipilih secara khusus dan dibatasi pada mahasiswa Sumba. Pada awalnya peneliti akan memilih mahasiswa yang telah diketahui menjadi buruh bangunan sebagai pekerjaan sampingan yang mereka jalani. Melalui narasumber yang telah diketahui ini, peneliti kemudian akan mencari narasumber lain untuk memperkaya data penelitian. Diharapkan terdapat lima narasumber pada penelitian ini untuk menjawab pertanyaan dari penelitian yang dilakukan ini.

Pengumpulan data pada penelitian ini dilakukan melalui wawancara, observasi, serta dokumentasi terhadap informan yang telah dipilih. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah data langsung dari sumber yang diteliti, melalui proses wawancara, observasi maupun dokumentasi terhadap informan penelitian tersebut secara langsung.

Wawancara (*Interview*) adalah suatu percakapan tanya-jawab lisan antara dua orang atau lebih yang duduk berhadapan secara fisik dan diarahkan pada suatu masalah tertentu. Lebih lanjut menurut Sugiyono (2010), teknik wawancara dalam penelitian ini adalah menggunakan teknik wawancara tidak terstruktur agar pada saat wawancara berlangsung suasana yang terjadi bisa santai dan terkesan wajar.

Wawancara tidak menggunakan pedoman secara sistematis agar proses wawancara berjalan apa adanya tetapi masih dalam konteks tema yang diangkat dalam penelitian ini. Wawancara digunakan pada penelitian ini untuk menggali ihwal berbagai hal tentang pilihan mahasiswa tersebut menjadi buruh bangunan sebagai pekerjaan sampingan.

Menurut Kartono Kartini (dalam Idrus, 2009) observasi yaitu studi yang sengaja dan sistematis tentang fenomena sosial dan gejala-gejala alam dengan jalan pengamatan dan pencatatan. Observasi digunakan untuk melihat bagaimana para mahasiswa yang bekerja

sebagai buruh bangunan ini menjalankan pekerjaan mereka serta berbaur dengan lingkungan kerja mereka tersebut.

Dokumentasi menurut Suharsimi Arikunto (2000) adalah salah satu teknik pengumpulan data dengan cara mencatat data yang bersumber dari catatan, agenda, buku/pustaka, peraturan-peraturan tertulis, serta merekam hal-hal yang berkaitan dengan permasalahan penelitian. Dalam penelitian ini, sumber dokumentasi adalah data monografi yang ada pada lokasi penelitian ataupun data dokumentasi yang berupa gambar dan dokumen lainnya. Adapun metode ini digunakan untuk (1) Menambah kelengkapan data, (2) Mengetahui keadaan yang sangat kompleks, (3) Mengingat kemampuan kita yang terbatas, (4) Mengetahui keaslian data.

3. Tahapan Penelitian

Penelitian ini akan diawali dengan studi pendahuluan untuk mencari mahasiswa IKIP Budi Utomo yang melakukan pekerjaan sampingan. Secara lebih khusus, pencarian ini akan lebih dikhususkan pada mahasiswa yang memiliki pekerjaan sebagai buruh bangunan baik pada waktu liburan atau sehari-hari di sela-sela waktu kuliah.

Peneliti akan mencari sebanyak enam narasumber dengan cara *snowball sampling* dari mahasiswa yang ditemukan pertama. Selanjutnya, peneliti akan mengumpulkan data dari narasumber dengan menggunakan wawancara, observasi, dan dokumentasi. Wawancara akan dilakukan pada masing-masing narasumber secara pribadi sesuai pedoman wawancara yang telah dipersiapkan sebelumnya.

Observasi akan dilakukan peneliti dengan mendatangi langsung lokasi para mahasiswa yang menjadi narasumber dalam penelitian ini bekerja. Dokumentasi akan dikumpulkan peneliti dari foto mahasiswa ketika sedang bekerja sebagai buruh bangunan atau juga tulisan dan status di media sosial mereka yang berkaitan dengan pekerjaan mereka sebagai sumber tersebut.

Setelah data terkumpul akan dilakukan reduksi data terlebih dahulu sebelum dianalisis. Selanjutnya dilakukan analisis terhadap sejumlah data yang telah didapat oleh peneliti dari narasumber. Data ini akan ditriangulasi untuk meyakinkan keabsahan dari temuan peneliti ini.

4. Hasil dan Pembahasan

Pilihan sebagian mahasiswa IKIP Budi Utomo untuk bekerja sebagai buruh bangunan sangat menarik untuk diteliti. Pertama, perbedaan disiplin ilmu antara mahasiswa keguruan dengan pilihan mereka bekerja sebagai buruh bangunan tentu merupakan dua hal yang jauh hubungannya. Kedua, kecenderungan mahasiswa asal Sumba memilih pekerjaan ini juga cukup menarik perhatian. Faktor ketiga adalah pilihan waktu mahasiswa yang melakukan pekerjaan ini ketika libur semester.

Pada penelitian ini, peneliti tertarik menyoroti sejumlah hal, diantaranya: (1) alasan mahasiswa memilih bekerja sebagai buruh bangunan, (2) kendala yang mereka hadapi ketika bekerja, (3) alasan mengapa banyak mahasiswa asal Sumba bekerja menjadi buruh bangunan, serta (4) kemungkinan mereka melakukan pekerjaan yang sama atau berbeda di masa mendatang. Empat tema tersebut menarik untuk melihat bagaimana mahasiswa ini memutuskan untuk bekerja sebagai buruh bangunan.

Terdapat enam narasumber pada penelitian ini yang semuanya berasal dari Sumba dan berstatus sebagai mahasiswa IKIP Budi Utomo Malang. Enam narasumber tersebut adalah ADD, EMM, DN, OT, YD, dan DT. Lima dari enam narasumber tersebut secara khusus berasal dari pulau Sumba. Sedangkan satu narasumber berasal dari Kabupaten Timor Tengah Utara namun memiliki jaringan pertemanan dengan buruh bangunan asal Sumba. Oleh karena itu,

hubungan kekerabatan diperkirakan turut memainkan peran dalam pilihan mereka untuk bekerja sebagai buruh bangunan ini.

5. Alasan Mahasiswa Sumba Menjadi Buruh Bangunan

Perbedaan yang sangat mencolok antara status sebagian narasumber pada penelitian ini sebagai mahasiswa dengan pekerjaan mereka sebagai buruh bangunan menjadikan hal ini layak untuk dipelajari lebih dalam. Para narasumber adalah mahasiswa IKIP Budi Utomo Malang yang belajar untuk menjadi guru dan tidak satu pun yang mendalami ilmu teknik sipil yang sebenarnya dekat dengan bidang pekerjaan konstruksi ini.

Hampir semua narasumber pada penelitian ini pernah menjalani pekerjaan sampingan lain sebelum atau sesudah menjadi buruh bangunan. Namun sebagian memilih untuk terus melakukan pekerjaan sebagai buruh bangunan ini karena mereka menganggap hal ini lebih menguntungkan bagi diri mereka. Terdapat berbagai alasan mereka untuk memilih pekerjaan ini, namun satu benang merah yang ditemukan peneliti adalah karena penghasilan yang lebih menjanjikan sebagai buruh bangunan.

ADD mengaku bahwa dia bekerja sebagai buruh bangunan untuk memenuhi kebutuhan hidup. Dia mengaku baru mulai bekerja menjadi buruh bangunan setelah berada di Malang. Selain itu, pilihan menjadi buruh bangunan ini bukan dilandasi oleh keterpaksaan namun karena kesukaan.

Faktor ekonomi, mencukupi kebutuhan hidup. Saya ingin mandiri. Selain itu memang senang kerja proyek. Passion saya memang kerja di bangunan.

ADD mengaku mendapat informasi mengenai pekerjaan ini dari teman sesama mahasiswa namun berasal dari jurusan berbeda. Namun tentu saja seperti penuturannya, di antara pekerjaan lain yang pernah dijalannya, dia mengaku paling senang bekerja di proyek menjadi buruh bangunan.

Saya niat sendiri, senang kerja proyek dibandingkan kerja yang lain.

Sama seperti pada ADD, EMM mengaku bahwa dia baru bekerja menjadi buruh bangunan ketika berkuliahan di Malang. Dia menyebut bahwa hal ini mulai dijalannya ketika pindah ke Malang. Walau begitu, kerjaan tersebut juga tidak sepenuhnya asing sebab dia sering membantu pembangunan ketika berada di kampungnya. Selain itu, waktu kerja yang cepat dan penghasilan yang lumayan juga menjadi faktor pendorongnya.

Kerja jadi kuli bukan sesuatu yang baru karena di kampung saya tidak asing dengan pekerjaan ini karena pernah lihat dan sesekali membantu pekerjaan bangunan. Karena kerja bangunan, waktu kerjanya cuma sebentar, gajinya lumayan. Bisa bilang cara cepat untuk mendapatkan uang.

EMM mengaku bahwa dia menjalani pekerjaan ini selama liburan kuliah. Oleh karena itu, sebelum liburan tiba dia biasa menghubungi saudaranya untuk dibantu mencari pekerjaan sebagai buruh bangunan.

Dua atau tiga minggu sebelum libur panjang, saya menginformasikan kepada saudara yang sudah di Bali. Mereka yang carikan. Jadi saya sampai Bali langsung kerja tidak menganggur. Rata-rata kami di sini seperti itu. Datang langsung kerja.

EMM mengaku bahwa faktor banyaknya teman dari daerah sama bekerja sebagai buruh bangunan juga merupakan faktor pendorongnya menjadi buruh bangunan. Selain itu dia menganggap bahwa pekerjaan ini juga tidak terlalu sulit.

Banyak teman saya yang dari Sumba memang banyak yang kerja seperti ini. Juga karena kerja bangunan menurut saya tidak terlalu sulit karena biasa di kampung bantu-bantu kerja bangunan.

EMM menyebut salah satu faktor yang mendorong minatnya untuk bekerja menjadi buruh bangunan adalah karena penghasilan yang lebih rendah. Hal lain yang mendorongnya adalah bahwa anggapannya bahwa dia tidak menganggap menjadi buruh bangunan sebagai pekerjaan rendah.

Kalau menurut pribadinya saya, kalau bangunan dengan kerja kerja yang lain saya tidak mikir bahwa kuli ini kerja kasar. Saya nggak terpikirkan bahwa kuli ini pekerjaan yang rendah. Ya mungkin karena banyak juga teman yang kerja seperti ini. Jadi saya nggak pernah mikir.

Bekerja menjadi buruh bangunan bagi DN bukanlah hal yang asing. Dia mengaku sudah melakukan pekerjaan yang sama ketika masih berada di kampung halamannya di Sumba. Ketika di Malang, dia biasa menjadi buruh bangunan ketika musim liburan tiba.

Saya pernah di Sumba juga kerja bangunan membangun gedung sekolah TK. Karena kebetulan diajak om sendiri. Kalau di pas kuliah ya sejak di Malang itu ketika libur selalu kerja sebagai kuli bangunan. Tidak pernah menganggur selama libur panjang kuliah.

DN mengaku bahwa pilihan bekerja menjadi buruh bangunan ini didasari keinginannya memperoleh uang secara cepat. Info pekerjaan ini biasa diperolehnya dari saudara yang berasal dari Sumba.

Kalau dari saya sendiri kerja di bangunan sangat cepat sekali untuk mendapatkan uang. Untuk bisa mudah apa yang saya butuhkan di kampus ini membayar kebutuhan kuliah.

OT mengaku bahwa sebelumnya dia tidak memiliki pengalaman bekerja menjadi buruh bangunan. Sebelum menjalani pekerjaan tersebut dia pernah mencoba pekerjaan lainnya. Pilihan pekerjaan sampingan pertamanya adalah menjaga toko, namun dia mengaku sulit menemukannya.

Sebenarnya mau cari jaga toko tapi sulit. Cari (yang) gampang, beberapa bulan hasilnya lumayan, kerja nggak lama hasil lumayan.

Pilihan untuk bekerja dilakukannya untuk mengisi waktu luang dibanding hanya berdiam di kamar kos. Pekerjaan menjadi buruh bangunan ini dilakukannya di Bali dan diinfokan oleh temannya.

Sama dengan hampir semua partisipan, YD mengaku baru menjadi buruh bangunan ketika berkuliahan di Malang. Walau begitu, sebelumnya dia telah menjalani pekerjaan lainnya. Pilihan menjadi buruh bangunan ini karena penghasilannya yang lumayan dan waktu kerja yang tidak terlalu lama.

Karena upah menjadi kuli lumayan. Waktu kerja juga hanya sebentar tapi penghasilannya lumayan.

Hubungan sosial yang dijalin juga jadi penyebab YD mendapat pekerjaan sebagai buruh bangunan ini sama seperti pada narasumber lainnya. Dia mengaku mendapat info pekerjaan ini dari saudara sesama Sumba yang berkuliahan di IKIP Budi Utomo.

Dari teman atau kakak, saudara yang dari Sumba kuliah di IKIP Budi Utomo juga.

Menjadi buruh bangunan merupakan hal yang baru pertama kali dijalani oleh DT ketika dia berkuliah di Malang. Pekerjaan ini dilakukannya ketika libur kuliah dan dia menganggap bahwa bekerja lebih baik dibanding menganggur. Info pekerjaan ini didapat dari teman sesama mahasiswa Sumba yang lebih dahulu sudah bekerja sebagai buruh bangunan.

Kebetulan ada teman yang memberi info kuli bangunan, daripada menganggur.

6. Kendala yang Dialami Selama Menjadi Buruh Bangunan

Asal para mahasiswa dari Nusa Tenggara Timur yang berbeda secara bahasa dan budaya diperkirakan bisa menghadirkan kendala pada diri mereka ketika bekerja. Belum lagi ditambah dengan status mereka sebagai mahasiswa yang memiliki dunia sangat berbeda dengan pekerjaan sebagai buruh bangunan.

Masalah yang dialami oleh ADD ketika berada di tempat kerja bukan berasal dari perbedaan yang dialaminya sebagai mahasiswa sekaligus buruh bangunan. Karena seperti pengakuannya bahwa dia senang bekerja sebagai buruh bangunan. Masalah yang dialaminya lebih berasal dari kendala komunikasi terutama karena hanya dia dan satu kawannya yang berasal dari Sumba sedangkan rekan kerjanya sebagian besar orang Jawa.

Di proyek yang orang Sumba cuma satu orang, kalau pas dia nggak masuk gimana rasanya yang lainnya Jawa. Jadi kendalanya di bahasa di tempat proyek.

Serupa dengan ADD, kendala yang dihadapi oleh EMM bukanlah ketika bekerja namun pada faktor komunikasi.

Yang pertama kalau nggak ada teman kerja yang asalnya satu daerah. Karena susah soal bahasa. Minimal satu dua orang yang saya kenal akan lebih mudah. Kalau masalah kemampuan pekerjaan memasang batu tembok, secara pribadi punya niat. Temboknya nggak lurus tidakutnya berisiko. Kalau ada niat perlahan-lahan harus ada orang dekat kita langsung kontrol.

Jika pada dua narasumber sebelumnya masalah yang mereka alami selama bekerja lebih disebabkan karena komunikasi, pada DN masalah dengan atas juga dia alami. Dia mengaku pernah memiliki bos yang keras dan menganggapnya belum bisa kerja. Walau begitu kendala komunikasi dengan rekan kerja juga dialami oleh DN.

Masalahnya saya kalau kenal bos yang keras, biar kita nurut apa yang dia suruh kayak kita masih belum bisa kerja. Kalau tidak salah pas ikut dengan mandor orang Jawa proyek ruko di Surabaya. Selain soal bos, juga soal bahasa, kadang saya merasa kayak diomongkan sama teman kerja yang dari Jawa.

OT mengaku bahasa adalah salah satu kendala yang dialaminya ketika bekerja. Hal ini terutama dialaminya terkait istilah-a Jawa untuk beberapa benda ketika bekerja.

Yang pertama kendala adaptasi karena waktu pertama kali terasa asing belum terbiasa lingkungan. Terutama bahasa, biasanya kalau disuruh ambil. Contoh palu di sini pethel. Tapi dikasih tahu teman, lama-lama tahu juga karena nanya teman. Contoh lain di sana, campuran (adukan semen). Kalau di sini luluh. Seperti pacul artinya cangkul.

Pengalaman yang minim bekerja sebagai buruh bangunan juga menjadi masalah bagi OT. Dia menyebut terdapat beberapa hal yang sulit dilakukannya.

Ada juga kendala dalam pekerjaan membuat campuran cor karena harus cepat. Pasang bagesting, kuda-kuda, merangkai rangka besi. Paling susah waktu plester karena arus rata dan rapi tapi sekarang sudah agak bisa. Pasang kloset juga masih kesulitan.

Masalah komunikasi kembali menjadi kendala utama dalam menjalani pekerjaan. Pada YD, ketidakmampuannya untuk berbahasa Jawa ini diakui membuatnya kadang merasa mendapat perlakuan beda.

Pertamanya sulit adaptasi. Karena yang dari Sumba hanya saya dengan teman. Kadang saya merasa ada perlakuan yang berbeda. Mungkin karena saya tidak paham Bahasa Jawa.

Dari segi pekerjaan yang harus dijalani, YD mengaku tidak ada kendala karena sudah terbiasa membantu pembangunan di kampungnya.

Kalau soal pekerjaan tidak ada karena di kampung sudah terbiasa bantu-bantu bangun.

Berbeda dari narasumber lain, DT merasa bahwa komunikasi bukan merupakan masalah baginya. Dia menyebut bahwa penyesuaian pekerjaan yang lebih mengedepankan kekuatan fisik merupakan masalah yang paling berat dialaminya.

Saya merasa sulit tidak pernah kerja berat begitu. Fisiknya yang berat. Kalau soal adaptasi awalnya masih belum akrab. Setelah tiga hari sudah akrab.

7. Banyaknya Mahasiswa Asal Pulau Sumba yang Menjadi Buruh Bangunan

Secara khusus, banyak mahasiswa asal Nusa Tenggara Timur di IKIP Budi Utomo memilih bekerja menjadi buruh bangunan. Daerah di NTT yang secara khusus banyak menyumbang mahasiswa menjadi buruh bangunan adalah Pulau Sumba. Sebagian mahasiswa yang menjadi buruh bangunan ini mengaku mendapat informasi pekerjaan mereka dari teman yang sedaerah.

Secara tegas, sejumlah narasumber juga menerangkan bahwa mereka mengetahui banyak mahasiswa asal Sumba yang bekerja menjadi buruh bangunan. Salah satu informan, ADD mengaku bahwa dia mengetahui banyak mahasiswa asal NTT, khususnya Sumba yang bekerja menjadi buruh bangunan.

Iya, saya tahu banyak mahasiswa asal NTT, terutama Sumba memilih pekerjaan ini.

Kendati banyak mahasiswa asal Sumba yang bekerja menjadi buruh bangunan, namun ADD mengaku bahwa bukan latar belakang itu yang mendorongnya bekerja menjadi buruh bangunan. Bahkan dia berniat tetap melakukan pekerjaan ini dan berharap agar dapat menjadi mandor.

Tidak, saya memang senang kerja bangunan. Pengen jadi mandor.

Banyaknya mahasiswa asal NTT yang bekerja menjadi buruh bangunan ini merupakan salah satu penyebab narasumber, EMM melakukan pekerjaan tersebut. Dia menyebut bahwa banyaknya teman yang sedaerah dengannya melakukan pekerjaan tersebut didorong karena faktor pekerjaan yang mereka anggap mudah serta pendapatan yang lebih besar.

Yang pertama saya sangat paham bahwa banyak teman dari Sumba yang bekerja sebagai kuli. Menurut saya kuli lebih mudah. Kuli bangunan menurut saya, saya jauh lebih menguntungkan kerja kuli ini.

Faktor uang menjadi salah satu daya tarik yang diakui DN menjadi pendorongnya untuk bekerja sebagai kuli bangunan. Dia menyebut bahwa alasan yang sama membuat banyak mahasiswa asal Sumba melakukan pekerjaan ini.

Banyak teman yang dari Sumba yang kerja bangunan. Karena melihat banyak juga teman yang kerja ini dan cepat mendapatkan uang.

OT mengaku dia setuju bahwa banyak mahasiswa asal Sumba yang bekerja sebagai buruh bangunan ini. Walau begitu dia tidak menyebut apa penyebab mereka melakukan hal yang sama tersebut.

Ya, banyak teman asal Sumba yang bekerja sebagai buruh bangunan.

Kekerabatan mahasiswa asal Sumba dan kecenderungan mereka menjalani pekerjaan ini menjadi faktor bagi YD untuk bekerja sebagai buruh bangunan. Dia mengaku bahwa mahasiswa asal Sumba sudah terbiasa dengan pekerjaan ini terutama karena upah yang cukup besar.

Iya, saya tahu. Karena teman-teman dari Sumba memang biasa dengan kerjaan ini, karena ada upahnya yang lumayan.

Di antara enam narasumber penelitian ini, DT merupakan satu-satunya yang tidak berasal dari Sumba. DT berasal dari Kefamenanu Kabupaten Timor Tengah Utara sehingga jaringan sosial yang dimilikinya tentu berbeda dibanding teman-temannya. Namun DT mendapatkan informasi lowongan pekerjaan menjadi buruh bangunan dari seorang teman asal Sumba yang dia kenal melalui sosial media *Facebook*. Dia mengaku bahwa memang terdapat banyak mahasiswa asal NTT terutama yang berasal dari pulau Sumba bekerja sebagai buruh bangunan.

Saya melihat banyak teman dari NTT. Terutama Sumba, karena di tempat proyek banyak dari Sumba. Sayapun mendapat info lowongan menjadi kuli bangunan dari teman asal Sumba. Kebetulan saya kenal dengan kakak tersebut dari media facebook. Kemudian kakak tersebut menawari pekerjaan kuli di Bali.

8. Pilihan Mahasiswa untuk Bekerja sebagai Buruh Bangunan

Pada seluruh narasumber penelitian ini, pilihan menjadi buruh bangunan murni didasari karena alasan penghasilan lebih tinggi yang bisa mereka peroleh. Alasan inilah yang membuat mereka rela bekerja secara fisik padahal hal yang dilakukan tersebut sangat berbeda dari jurusan kuliah dan tujuan mereka untuk menjadi guru.

Pada enam narasumber yang terlibat di penelitian ini, sebagian setidaknya pernah terlibat aktif dalam pembangunan sebelumnya walaupun mereka tidak dibayar pada saat itu. Menjadikan hal tersebut sebagai pekerjaan yang menghasilkan baru mereka lakukan ketika mulai berkuliah dan tinggal di Malang.

Hal menarik yang muncul dari menjadi buruh bangunan ini adalah pemilihan waktu kerja yang dilakukan pada saat libur kuliah. Selain itu, para narasumber juga sebagian melakukan pekerjaan di luar kota bahkan luar pulau seperti di pulau Bali.

Salah seorang narasumber, EMM mengaku bahwa dia menjalani pekerjaan ini selama liburan kuliah. Oleh karena itu, sebelum liburan tiba dia biasa menghubungi saudaranya untuk dibantu mencari pekerjaan sebagai buruh bangunan.

Dua atau tiga minggu sebelum libur panjang, saya menginformasikan kepada saudara yang sudah di Bali. Mereka yang carikan. Jadi saya sampai Bali langsung kerja tidak menganggur. Rata-rata kami di sini seperti itu. Datang langsung kerja.

Alasan penghasilan yang jauh lebih tinggi dibanding melakukan pekerjaan lain melatarbelakangi alasan mereka hingga rela bekerja di luar kota. Bahkan mereka rela melakukan pekerjaan fisik yang sebelumnya tidak pernah mereka lakukan secara profesional di kampung halaman.

Salah seorang narasumber, OT mengaku bahwa sebelumnya dia tidak memiliki pengalaman bekerja menjadi buruh bangunan. Sebelum menjalani pekerjaan tersebut dia pernah mencoba pekerjaan lainnya. Pilihan pekerjaan sampingan pertamanya adalah menjaga toko, namun dia mengaku sulit menemukannya.

Sebenarnya mau cari jaga toko tapi sulit. Cari (yang) gampang, beberapa bulan hasilnya lumayan. kerja nggak lama hasil lumayan.

Alasan mahasiswa memilih pekerjaan dengan penghasilan yang lebih besar walau tidak sesuai dengan bidang pendidikan mereka ini sebenarnya bukanlah hal yang mengejutkan. Sebuah penelitian yang dilakukan di Inggris oleh Jewel (2014), menyebutkan bahwa bukti yang dia dapat dari penelitian yang dilakukan terhadap mahasiswa di Inggris menyebut bahwa mereka bekerja atas dasar finansial dibanding investasi kemampuan jangka panjang. Sebagian besar mahasiswa ini bekerja pada waktu liburan demi alasan finansial.

Pada penelitian tersebut diketahui bahwa mahasiswa dari kelompok sosial ekonomi menengah ke bawah cenderung lebih sering bekerja karena masalah ekonomi yang mereka alami. Para mahasiswa pada penelitian ini menyesuaikan jam kerja mereka dengan jam sekolah dengan cara mengurangi jam kerja ketika mendekati saat-saat ujian atau penting lainnya. Manfaat yang diperoleh dari kerja sampingan ini adalah mereka mendapat pengalaman kerja, memiliki keterampilan baru, percaya diri yang meningkat, serta memiliki kemampuan untuk mengelola waktu.

Jika membandingkan hasil penelitian di Inggris tersebut dengan temuan penelitian ini, dalam memilih pekerjaan, mahasiswa sangat dipengaruhi oleh faktor finansial. Besarnya pendapatan yang mungkin diperoleh berbanding lurus dengan minat mereka menjalani pekerjaan tersebut walau bidang yang dikerjakan berbeda jauh dari yang mereka pelajari.

Mengenai pilihan mahasiswa yang mementingkan segi finansial ini, Weber (dalam Inglis 2005: 32) menggolongkannya sebagai suatu bentuk rasionalitas yang bernama *zweckrational*. *Zweckrational* lebih berpusat pada kehidupan modern dan tidak melibatkan nilai spiritual di dalamnya serta lebih bertumpu pada pencapaian pragmatis.

Tindakan *Zweckrational* berlandaskan gagasan dan perbuatan yang melibatkan ekonomi kapitalis. Tindakan pada pemikiran ini menggesampingkan nilai-nilai moral dan spiritual yang ada di masyarakat. Lebih lanjut, hal paling utama di sini adalah bagaimana memperoleh tujuan khusus seperti mencetidak laba dengan mengesampingkan konsekuensi yang didapat dari sudut pandang moral.

Secara umum, bagi Weber, budaya modern adalah mengenai instrumental dalam mengejar tujuan yang dimiliki melalui aturan rasional yang ada serta prosedur yang diincar dalam mencapai tujuan tersebut seefektif mungkin. Dalam mencapai tujuan ini, pegangan pada moralitas menjadi nomor dua atau bahkan dikesampingkan sama sekali.

Pilihan yang berat terhadap keuntungan finansial ini merupakan salah satu hal yang sangat mencolok pada masyarakat saat ini dan melatarbelakangi alasan seseorang untuk

bekerja. Hal ini pula yang membuat mahasiswa perantau memilih untuk bekerja karena beberapa hal seperti kurangnya kiriman uang dari orang tua atau untuk tambahan biaya hidup sehari-hari.

Pilihan mahasiswa bekerja menjadi buruh bangunan pada saat liburan ini juga cukup menarik karena berarti sebatas pekerjaan sambilan. Menurut Rice dan Dolgin (2008), ada dua pandangan mengenai kuliah sambil bekerja. Pandangan pertama, kuliah sambil bekerja akan menjadi hal yang buruk apabila memberikan jarak antara mahasiswa dengan kegiatan penting lainnya, seperti aktivitas perkuliahan dan waktu dengan keluarga. Pandangan kedua, kuliah sambil bekerja adalah hal yang baik apabila dijalankan dalam dosis yang kecil, karena terlalu banyak bekerja akan sangat berisiko bagi peran individu tersebut sebagai mahasiswa.

Dengan membatasi waktu kerja hanya pada libur panjang kuliah, mahasiswa tidak akan kesulitan membagi waktu untuk bekerja dan kuliah. Oleh karena itu cara ini membuat mereka bisa melakukannya di luar kota dalam jangka cukup panjang yaitu sekitar dua hingga tiga bulan.

9. Modal dan Jaringan Sosial sebagai Faktor Pendorong

Selain karena faktor ekonomi, latar belakang lain berupa sosial sangat berpengaruh terhadap pilihan narasumber pada penelitian ini. Narasumber pada penelitian ini berasal dari provinsi Nusa Tenggara Timur. Daerah di NTT yang secara khusus banyak menyumbang mahasiswa menjadi buruh bangunan adalah Pulau Sumba. Sebagian mahasiswa yang menjadi buruh bangunan ini mengaku mendapat informasi pekerjaan mereka dari teman yang sedaerah.

Kekerabatan mahasiswa asal Sumba dan kecenderungan mereka menjalani pekerjaan ini menjadi faktor bagi salah satu narasumber, YD untuk bekerja sebagai buruh bangunan. Dia mengaku bahwa mahasiswa asal Sumba sudah terbiasa dengan pekerjaan ini terutama karena upah yang cukup besar.

Iya, saya tahu. Karena teman-teman dari Sumba memang biasa dengan kerjaan ini, karena ada upahnya yang lumayan.

Banyaknya mahasiswa asal NTT yang bekerja menjadi buruh bangunan ini merupakan salah satu penyebab narasumber, EMM melakukan pekerjaan tersebut. Dia menyebut bahwa banyaknya teman yang sedaerah dengannya melakukan pekerjaan tersebut didorong karena faktor pekerjaan yang mereka anggap mudah serta pendapatan yang lebih besar.

Yang pertama saya sangat paham bahwa banyak teman dari Sumba yang bekerja sebagai kuli. Menurut saya kuli lebih mudah. Kuli bangunan menurut saya, saya jauh lebih menguntungkan kerja kuli ini.

EMM mengaku bahwa faktor banyaknya teman dari daerah sama bekerja sebagai buruh bangunan juga merupakan faktor pendorongnya menjadi buruh bangunan. Selain itu dia menganggap bahwa pekerjaan ini juga tidak terlalu sulit.

Banyak teman saya yang dari Sumba memang banyak yang kerja seperti ini. Juga karena kerja bangunan menurut saya tidak terlalu sulit karena biasa di kampung bantu-bantu kerja bangunan.

Kesamaan latar belakang dan hubungan sosial yang dimiliki ini menjadi salah satu alasan bagi para partisipan ini bekerja menjadi buruh bangunan. Dari hubungan pertemanan dan kekerabatan ini, para mahasiswa ini kemudian mendapat jaringan yang membantu mereka bekerja sebagai buruh bangunan. Hal ini kemudian akan menghasilkan efek bola salju terus-menerus kepada rekan dan kerabat mereka yang berkuliahan.

Kekerabatan kelompok yang erat ini menjadi faktor yang membuat pilihan bekerja menjadi buruh ini mungkin dipilih dan dilakukan oleh para mahasiswa ini. Hanurawan (2010: 93) menjelaskan bahwa ditinjau dari arti penting kelompok bagi seseorang, maka kelompok dapat dibagi menjadi kelompok primer dan kelompok sekunder. Kelompok primer adalah berkumpulnya dua orang atau lebih dalam suatu pola hubungan yang bersifat langsung, intim, dan bersifat pribadi.

Terbentuknya kelompok primer biasanya disebabkan oleh kondisi-kondisi seperti; (1) kedekatan fisik yang melibatkan interaksi fisik yang secara relatif bersifat langsung. Kedekatan fisik sangat memungkinkan terjadinya komunikasi yang bersifat intens. Komunikasi yang bersifat intens dapat diindikasikan dengan saling bertukarnya perasaan atau pendapat di antara mereka; (2) jumlah orang yang relatif terbatas; dan (3) Interaksi yang relatif lekat dan intens.

Kelompok primer ini memiliki tiga fungsi utama. Fungsi pertama kelompok primer adalah sebagai agen sosialisasi. Fungsi kedua kelompok primer adalah perannya sebagai instrumen untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan sosial para anggotanya. Fungsi ketiga kelompok primer adalah perannya sebagai instrumen kontrol sosial. Hubungan kekerabatan yang dimiliki oleh para mahasiswa ini mereka lakukan dalam konteks kelompok primer yang memang dekat secara fisik serta intim.

Dari kelompok primer yang mereka miliki ini, kemudian berkembang menjadi sebuah kelompok sekunder yang merupakan jenis kelompok yang ditimbulkan oleh hubungan antara dua orang atau lebih dalam cara-cara yang bersifat tidak langsung, kurang akrab, dan tidak terlalu pribadi. Dalam interaksi antarindividu dalam kelompok sekunder, orang lebih jarang mengenal secara baik orang lain (Hanurawan, 2010:93).

Perbedaan budaya serta kelompok primer yang didominasi oleh rekan satu daerah ini membuat para mahasiswa sedikit kesulitan ketika berkomunikasi di lingkungan kerja yang merupakan lingkungan sekunder mereka. Hal ini cenderung dipicu karena perbedaan bahasa yang dimiliki oleh mahasiswa dengan rekan kerja mereka yang berasal dari daerah berbeda.

Masalah komunikasi ini menjadi kendala utama dalam menjalani pekerjaan menjadi buruh bangunan bagi narasumber. Pada YD, ketidakmampuannya untuk berbahasa Jawa ini diakui membuatnya kadang merasa mendapat perlakuan beda.

Pertamanya sulit adaptasi. Karena yang dari Sumba hanya saya dengan teman. Kadang saya merasa ada perlakuan yang berbeda. Mungkin karena saya tidak paham Bahasa Jawa.

Dari segi pekerjaan yang harus dijalani, YD mengaku tidak ada kendala karena sudah terbiasa membantu pembangunan di kampungnya.

Kalau soal pekerjaan tidak ada karena di kampung sudah terbiasa bantu-bantu bangun.

Jaringan sosial yang dimiliki oleh narasumber ini merupakan faktor penyebab mereka mau dan bisa mendapat pekerjaan sebagai buruh bangunan ini. Mengenai jaringan sosial ini, Robert M.Z. Lawang (2004 50-51) menjelaskan sejumlah hal mengapa hal ini mampu membawa mahasiswa asal NTT untuk melakukan pekerjaan ini:

1. Ada ikatan antar simpul (orang atau kelompok) yang dihubungkan dengan media (hubungan sosial). Hubungan sosial ini diikat dengan kepercayaan. Kepercayaan itu dipertahankan oleh norma yang mengikat kedua belah pihak.
2. Ada kerja antar simpul (orang atau kelompok) yang melalui media hubungan sosial menjadi satu kerjasama, bukan kerja bersama-sama.

3. Seperti halnya sebuah jaring (yang tidak putus) kerja yang terjalin antar simpul itu pasti kuat menahan beban bersama, dan malah dapat “menangkap ikan” lebih banyak.
4. Dalam kerja jaring itu ada ikatan (simpul) yang tidak dapat berdiri sendiri. Malah kalau satu simpul saja putus, maka keseluruhan jaring itu tidak bisa berfungsi lagi, sampai simpul itu diperbaiki. Semua simpul menjadi satu kesatuan dan ikatan yang kuat. Dalam hal ini, analogi tidak seluruhnya tepat terutama kalau orang yang membentuk jaring itu hanya dua saja.
5. Media (benang atau kawat) dan simpul tidak dapat dipisahkan, atau antara orang-orang dan hubungannya tidak dapat dipisahkan.
6. Ikatan atau pengikat (simpul) adalah norma yang mengatur dan menjaga bagaimana ikatan dan medianya itu dipelihara dan dipertahankan.

Dari keberadaan jaringan sosial ini, mahasiswa menjadi memiliki modal sosial yang cukup berharga untuk bekerja. Putnam (1993) menjelaskan bahwa modal sosial mirip bentuk-bentuk modal lainnya, dalam arti ia juga bersifat produktif. Modal sosial dapat dijelaskan sebagai produk relasi manusia satu sama lain, khususnya relasi yang intim dan konsisten. Modal sosial menunjuk pada jaringan, norma dan kepercayaan yang berpotensi pada produktivitas masyarakat. Namun demikian, modal sosial berbeda dengan modal finansial, karena modal sosial bersifat kumulatif dan bertambah dengan sendirinya (*self-reinforcing*).

Keberadaan modal sosial berupa jaringan, pertemanan, dan kekerabatan ini membuat narasumber bisa mendapatkan pekerjaan sebagai buruh bangunan. Keterampilan yang mereka miliki terutama pada mahasiswa asal pulau Sumba untuk melakukan pekerjaan di bidang konstruksi merupakan modal berharga lain yang menyebabkan mereka rela bekerja sebagai buruh bangunan.

Jaringan pertemanan yang terus bertambah seiring waktu ini membuat modal sosial bertambah besar seiring waktu dan menyebabkan mereka memiliki jaringan yang berharga di masa depan. Pada jangka panjang, hal ini juga bisa sangat menguntungkan mereka terutama jika ingin tetap bekerja pada bidang yang sama.

Salah satu narasumber, ADD Dappa Dadu mengaku bahwa bukan latar belakang kedaerahannya semata yang mendorongnya bekerja menjadi buruh bangunan. Bahkan dia berniat tetap melakukan pekerjaan ini dan berharap agar dapat menjadi mandor.

Tidak, saya memang senang kerja bangunan. Pengen jadi mandor.

Pada saat observasi, ADD mendapat sambutan yang baik dari sesama rekan kerjanya kendati tidak berasal dari daerah yang sama. Atasan ADD di tempat kerja bahkan menyebut bahwa dia cukup baik dalam bekerja dan ingin mengangkat posisinya ketika bekerja di proyek pembangunan lain.

10. Kesimpulan

Kesimpulan yang didapat peneliti usai melakukan penelitian ini adalah:

1. Alasan utama yang melatarbelakangi mahasiswa IKIP Budi Utomo asal NTT bekerja sebagai buruh bangunan adalah karena alasan ekonomi. Mereka melihat bahwa pendapatan dari bekerja menjadi buruh bangunan lebih besar dibanding ketika melakukan pekerjaan lain.
2. Kekerabatan atau jaringan sosial berupa kesamaan daerah asal menjadi salah satu faktor yang membantu mahasiswa IKIP Budi Utomo asal NTT mendapat pekerjaan

sebagai buruh bangunan. Mereka mengaku mendapat informasi mengenai pekerjaan ini dari teman atau saudara yang berasal dari daerah yang sama dengan mereka.

3. Walau menganggap pekerjaan sebagai buruh bangunan cukup menghasilkan, namun mahasiswa IKIP Budi Utomo asal NTT ini mengaku akan kembali menjadi guru ketika kembali ke kampung halaman. Mereka menganggap bahwa pekerjaan sebagai buruh bangunan ini hanya dilakukan sementara ketika berada di perantauan.

Daftar Pustaka

- Adler, P., Kwon S. 2000. *Social Capital: the good, the bad and the ugly*. In E. Lesser (Ed). *Knowledge and Social Capital: Foundations and Applications*. Butterworth-Heinemann.
- Arikunto, Suharsimi. 2000. *Prosedur Penelitian (Suatu Pendekatan Praktek)*. Jakarta: Rineka Cipta
- Bourdieu, P. 1986. *The Form of Capital*. In J. Richardson (Ed). *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*. New York: Greenwood Press.
- Burt, R.S. 1992. *Excerpt from The Social Structure of Competition, in Structure Holes: The Social Structure of Competition*. Cambridge, MA and London: Harvard University.
- Coleman, J. 1999. *Social Capital in the Creation of Human Capital*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Coleman, J., 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Dasgupta, P., Ismail S. 1999. *Social Capital A Multifaceted Perspective*. Washington DC: World Bank.
- Ditjen Pendidikan Dasar dan Menengah. 2003. *Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*. Jakarta: Ditjen Dikti, Depdikbud.
- Fukuyama, F. 1992. *The End of History and The Last Man*. New York: Free Press
- Fukuyama, F. 1995. *Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity*. New York: Free Press.
- Fukuyama, F. 2000. *Social Capital and Civil Society*. IMF Working Paper
- Hanurawan, Fattah. 2010. *Psikologi Sosial: Suatu Pengantar*. Bandung: Rosda.
- Hardiman, Budi F (Editor). 2016. *Filsafat untuk Para Profesional*. Jakarta: Kompas.
- Idrus, Muhammad, 2009. *Metode Penelitian Ilmu Sosial: Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*. Jakarta: Erlangga.
- Inglis, David. 2005. *Culture and Everyday Life*. New York: Routledge.
- Jewell, S. 2014. The Impact of Working While Studying on Educational and Labor Market Outcomes. Business and Economic Journal Volume 5 Issues 3
- Lawang, R.M.Z. 2004. *Kapital Sosial dalam Perspektif Sosiologik*: Suatu Pengantar. Depok: FISIP UI Press.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 1990.
- Putnam, RD (1995), "Bowling Alone: America's Declining Social Capital", dalam *Journal of Democracy*, Vol.6, No.1, halaman 65-78.
- Rice, F. P., & Dolgin, K. G. 2008. *The Adolescent: Development, Relationships, and Culture 12th edition*. Boston: Pearson Allyn and Bacon
- Sarageldin, I., Cristiaan G. 1997. *Defining Social Capital: a integrating view*. Dasgupta, P., Sarwono, S.W. 1983. *Pengantar Umum Psikologi*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sugiyono. 2010. *Metodologi Penelitian Pendidikan (Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D)*. Bandung. PT Remaja Rosdakarya
- Wiyono, B.B. 2007. *Metodologi Penelitian (Kuantitatif, Kualitatif, dan Action Research)*. Malang. Universitas Negeri Malang.
- Woolcock, M, D. Narayan. 2000. *Social Capital: Implication for Development Theory, Research, and Policy*. *World Bank Research Observer*, 15(2), August, 225-49. In Elinor Ostrom

and T.K. Ahn. 2003. *Foundation of Social Capital*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing Limited.

<http://kbki.kemdikbud.go.id>

Peran Tokoh Agama Buddha dalam Pengembangan Masyarakat di Lombok

Uun Triya Tribuce & Aryanto Firdadi

Tokoh agama memegang peranan strategis karena memiliki modal spiritual dan sosial dalam kaitannya dengan mengembangkan tugas-tugas dari sisi agama dan kehidupan bermasyarakat. Pada agama Buddha, tokoh agama dapat dilabelkan kepada seorang bhikkhu, bhikkhuni, samanera, atthasilani, romo pandita, serta ramani. Penelitian ini berfokus pada peran tokoh agama Buddha dalam membangun masyarakat Indonesia Timur, khususnya di Lombok. Sebagai panutan masyarakat, tokoh agama berperan besar tidak hanya dalam kehidupan spiritual. Dhamma for Children di Vihāra Buddhavarīsa, Lenek, tidak hanya merupakan acara rutin pembinaan spiritual bagi anak-anak di Lombok Utara, tapi juga menjadi sarana peningkatan taraf kehidupan dalam bidang pendidikan dan kesehatan. Secara lebih luas, tokoh agama di Lombok telah terbukti mengembangkan tingkat pendidikan generasi muda melalui program beasiswa ke luar daerah, dari jenjang SMA hingga perguruan tinggi. Selain itu, tokoh agama Buddha juga mendorong generasi muda untuk melestarikan budaya tradisional dengan berbagai ritual Buddhis yang bercorak lokal, seperti pengambilan air suci menjelang perayaan hari raya keagamaan misalnya hari raya waisak. Upacara pelimpahan jasa kepada mendiang sanak keluarga yang telah meninggal (meroah) juga dilaksanakan dengan tuntunan dari tokoh agama. Secara khusus, tokoh agama Buddha juga berperan mendorong solidaritas masyarakat pasca-bencana di Lombok. Dengan demikian, paper ini mengkaji peran tokoh agama Buddha dalam pengembangan masyarakat di Lombok, khususnya bidang pendidikan, sosial, ekonomi, kesehatan, dan budaya. Kajian ini dilakukan melalui observasi, dan wawancara, baik terhadap masyarakat Lombok di daerahnya sendiri maupun masyarakat Lombok yang berada di luar daerahnya.

1. Pendahuluan

Pulau Lombok merupakan salah satu pulau besar yang terdapat di Provinsi Nusa Tenggara Barat. Pulau ini memiliki potensi keindahan alam yang cukup beragam mulai dari pantai hingga pegunungan, serta memiliki kekayaan budaya, tradisi, dan keberagaman agama. Kekayaan potensi alam dan budaya yang dimiliki Pulau Lombok menjadi salah satu faktor utama pembangunan di Lombok. Selain faktor sumber daya alam, perlu juga memiliki sumber daya manusia yang mumpuni untuk mengolah sumber daya alam tersebut. Oleh karena itu, pemerintah daerah perlu meningkatkan dan mengembangkan sumber daya tersebut demi kesejahteraan masyarakat.

Pemerintah dalam usaha meningkatkan kesejahteraan masyarakat selalui menemui berbagai macam permasalahan seperti bencana alam, meningkatnya masalah kemiskinan, kerusuhan atau konflik sosial, kekurangpedulian masyarakat terhadap pemeliharaan lingkungan hidup, melunturnya nilai-nilai kemasyarakatan ataupun melemahnya peran dan fungsi pranata sosial, serta masalah sosial lainnya. Pemerintah daerah sebagai pengelola langsung wilayahnya menghadapi banyak kendala dalam mengatasi berbagai permasalahan tersebut. Oleh karena itu, pemerintah daerah perlu bekerja sama dengan tokoh agama dan tokoh masyarakat selaku agen perubahan sosial yang bersentuhan langsung dengan masyarakat. Berkaitan dengan hal tersebut telah diamanatkan dalam Undang Undang RI Nomor 11 Tahun 2009 pada Pasal 1 ayat 2 yang menyatakan, bahwa “penyelenggaraan kesejahteraan sosial adalah upaya yang terarah, terpadu, dan berkelanjutan yang dilakukan pemerintah, pemerintah daerah, dan masyarakat dalam bentuk pelayanan sosial guna memenuhi kebutuhan dasar setiap warga negara, yang meliputi rehabilitasi sosial, jaminan sosial, pemberdayaan sosial, dan perlindungan sosial”.

Pada tanggal 5 Agustus 2018, gempa bumi melanda Pulau Lombok. Daerah terdampak yang paling parah adalah Kabupaten Lombok Utara dan Lombok Timur, dua daerah ini juga menjadi pusat perkembangan agama Buddha di Pulau Lombok. Selain berakibat kerusakan fisik, gempa juga menyebabkan gangguan psikologi masyarakat. Menurut ahli psikologi dari Mataram, Dr. Muazar Habibie, hampir 99,9% masyarakat Lombok mengalami *phantom quake syndrome* atau gempa khayalan. Hal itu muncul sebagai reaksi sistemik yang dipengaruhi ketidaksadaran individu tersebut, karena seringnya gempa susulan yang terjadi di Lombok (<https://www.viva.co.id/berita/nasional/> diakses tanggal 9 Agustus 2019). Dengan terjadinya berbagai peristiwa tersebut, tentu pemerintah tidak dapat memberikan perhatian secara langsung kepada masyarakat, di sinilah peran tokoh agama Buddha selaku pihak yang memiliki kedekatan secara spiritual dan sosial untuk memberikan motivasi secara langsung kepada umat Buddha di daerah binaan.

Tokoh agama memegang peranan yang strategis karena memiliki modal spiritual dan sosial dalam kaitannya mengemban tugas-tugas dari sisi agama dan kehidupan bermasyarakat. Pada agama Buddha, tokoh agama dapat dilabelkan kepada seorang *bhikkhu*, *bhikkhuni*, *samanera*, *atthasilani*, *romo pandita*, dan *ramani*. Selain memberikan binaan dalam hal spiritual, tokoh agama Buddha juga berperan dalam kehidupan sosial budaya di masyarakat seperti mendukung dan memotivasi para pemuda buddhis untuk melanjutkan pendidikan dan mempertahankan tradisi daerah yang didalamnya dimasukkan nilai-nilai buddhis. Hal ini bertujuan sebagai salah satu cara agar agama Buddha tetap berkembang dan tradisi daerah juga bertahan di tengah arus modernisasi. Oleh karena itu, melalui penelitian yang berjudul “*Peran Tokoh Agama Buddha dalam Pengembangan Masyarakat di Lombok*” peneliti akan mengkaji peran tokoh agama Buddha dalam pengembangan masyarakat di Lombok dalam bidang pendidikan, kesehatan, sosial dan budaya.

Berdasarkan status yang dimiliki, tokoh agama terkadang hanya dianggap sebagai sosok yang hanya ahli dalam bidang agama. Faktanya, berdasarkan beberapa penelitian yang telah dilakukan, tokoh agama juga terlibat membangun masyarakat dalam bidang pendidikan, sosial, budaya, dan kesehatan. Pertama, penelitian yang dilakukan oleh Suprapto dengan judul *Religious Leaders and Peace Building the Roles of Tuan Guru and Pedanda in Conflict Resolution in Lombok – Indonesia*. Hasil penelitian yang dilakukan oleh Suprapto adalah mendeskripsikan sejumlah upaya yang dikembangkan oleh Tuan Guru dan Pedanda melalui otoritas yang dimiliki untuk membina damai di Lombok, melokalisasi isu konflik agar massa tidak panik; menyosialisasikan nilai-nilai harmoni dalam agama, mempromosikan konsep “Semeton Sasak dan Batur Bali” sebagai sebuah nilai persaudaraan antara orang Hindu-Bali dan Sasak-Muslim; menciptakan sanksi sosial bagi mereka yang melanggar kesepakatan bersama; dan meningkatkan efektifitas hukum adat yang dikenal dengan sebutan awik-awik.

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh Supriyanto dengan judul “*Peran Tokoh Agama Islam dalam Dinamika Pembangunan Masyarakat di Desa Ketanonageng Kecamatan Sragi Kabupaten Pekalongan*”. Berdasarkan hasil penelitian, Supriyanto menjelaskan bahwa peran tokoh agama selain dalam bidang spiritual (non-fisik) tetapi juga mampu terlibat dalam pembangunan fisik yaitu membangun madrasah (Sekolah Dasar). Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Siti Marliyah dengan judul *Eksistensi Bhikkhu dalam Agama Buddha: Studi terhadap Peranan Bhikkhu di Vipassana Graha Lembang Kabupaten Bandung Barat*. Berdasarkan hasil penelitian, *Bhikkhu* memiliki peran ganda, yakni peran bagi dirinya sendiri dan peran sosial. Seorang *Bhikkhu* berperan bagi dirinya di mana ia berusaha mengembangkan potensi yang dimilikinya untuk mencapai pecerahan, menjadi pribadi yang suci, terbebas dari *Dukkha* dengan cara melakukan meditasi sebagaimana telah tercantum dalam *Pattimokha sila* yang menjadi moralitas atau disiplin para *Bhikkhu*. Sedangkan peran sosial seorang *Bhikkhu* yaitu peran bagi umat Buddha sendiri dan umat non-Buddha, di mana seorang *Bhikkhu* menjadi pembimbing serta menjadi suri tauladan bagi umatnya. Selain dari itu *Bhikkhu* juga berperan

bagi umat non-Buddha yang biasanya diisi dengan melakukan kegiatan-kegiatan sosial di luar vihara, seperti melakukan bakti sosial terhadap masyarakat sekitar Vipassana Graha.

2. Metode Penelitian

Lokasi penelitian dilakukan di Kabupaten Lombok Utara dan Lombok Barat dengan metode deskriptif kualitatif. Pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan teknik wawancara kepada beberapa informan. *Sampling* yang digunakan adalah *purposive sampling* yaitu pemilihan informan berdasarkan kriteria tertentu. Data yang telah dikumpulkan, dianalisis dengan menggunakan analisis data model Miles dan Huberman yakni pengumpulan data (*data collection*), reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data-display*) dan penarikan kesimpulan atau verifikasi (*conclusion*).

Model Struktural Fungsional

Menurut Merton, paradigma analisis fungsional harus memiliki integrasi yang kuat antara riset empiris dan teori. Teori diperoleh berdasarkan kajian riset dan dikaji menggunakan teori sebelumnya sehingga terdapat pembaharuan teori yang dapat digunakan menganalisa suatu peristiwa atau fenomena (Ritzer, 2014:132). Kajian struktural fungsionalis awal memiliki perbedaan dengan kajian struktural fungsionalis yang dikembangkan oleh Merton. Dalam menganalisa struktural fungsional, Merton lebih spesifik menyoroti sasaran analisis struktural fungsional yaitu peran sosial, pola institusional, proses sosial, pola kultur, emosi yang terpola secara kultural, norma sosial, organisasi kelompok, struktur sosial, perlengkapan untuk pengendalian sosial, dan sebagainya (Merton dalam Ritzer, 2014:133). Kajian struktural fungsional menjadi lebih tajam sebab didasarkan pada riset empiris bahwa tidak semua struktur dapat dikaji menggunakan analisis struktural fungsional berdasarkan objeknya masing-masing.

Konsep utama yang Merton kembangkan dalam teorinya, pertama adalah tentang fungsi. Analisis struktural fungsional seharusnya lebih menitikberatkan pada fungsi sosial dibandingkan pada motif individual yang mendorong pelaku sosial melaksanakan perannya. Fungsi dapat didefinisikan sebagai konsekuensi yang dapat diamati yang menimbulkan adaptasi atau penyesuaian dari sistem tertentu (Ritzer, 2014:133). Konsekuensi yang muncul dari suatu fungsi sistem akan memberikan pengaruh kepada keberlangsungan sistem yang lain. Oleh karena itu, Merton juga mengemukakan konsep *non-function* yang dapat didefinisikan sebagai akibat yang tidak relevan dari berjalannya suatu sistem yang sedang diperhatikan (Ritzer, 2014:133). Meskipun sistem ini dijalankan, tetapi tidak memberikan perubahan sosial di masyarakat dan kebiasaan yang telah berkembang di masyarakat tetap berlaku tanpa ada perubahan.

Selanjutnya, fungsi juga dapat digolongkan dua jenis yaitu fungsi nyata dan fungsi laten (tersembunyi). Kedua jenis fungsi ini memberikan tambahan penting bagi analisis fungsional, sebab dalam setiap sistem biasanya dua fungsi ini akan muncul secara beriringan meskipun tidak terlihat dengan jelas. Fungsi nyata adalah fungsi yang diharapkan keberadaannya dan fungsi laten adalah fungsi yang tidak diharapkan (Ritzer, 2004:136). Fungsi yang tidak diharapkan tidak berarti fungsi tersebut benar-benar tidak memberikan manfaat untuk suatu sistem tetapi lebih dimaknai sebagai fungsi yang memiliki manfaat tidak langsung dengan tujuan yang hendak dicapai.

3. Peran Tokoh Agama Buddha dalam Kehidupan Sosial Masyarakat Buddhis di Lombok

Tokoh agama Buddha selain memiliki peran dalam membina masyarakat dalam bidang spiritual tetapi juga memiliki peran yang cukup signifikan dalam bidang pendidikan, kesehatan, sosial, dan budaya masyarakat buddhis di Lombok. Status tersebut menjadikan para tokoh agama memiliki kedudukan tersendiri dalam kehidupan masyarakat sehingga berpengaruh terhadap kondisi sosial masyarakat.

Bidang Pendidikan

Peran tokoh agama Buddha dalam bidang pendidikan dapat dilihat pada kegiatan *Dhamma for Children* yang rutin diadakan setiap liburan sekolah di Vihara Budhavamsa, Lombok Utara. Kegiatan ini dibagi menjadi dua kelas yaitu kelas besar dan kelas kecil yang bertujuan untuk menumbuhkan dan mengembangkan nilai moral dalam diri anak (Emilia, 2015:5). Kegiatan *Dhamma for Children* terdiri dari meditasi, *chanting* pagi, dan *chanting* sore, membersihkan lingkungan vihara, dan mengajarkan anak-anak untuk disiplin melalui rangkaian kegiatan yang dilaksanakan. Selain bermanfaat untuk peserta, kegiatan ini juga bermanfaat untuk para petugas yang biasanya disebut dengan volunteer untuk membantu kelancaran kegiatan *Dhamma for Children*. Selain diajarkan untuk memimpin orang lain, para volunteer juga diajarkan bagaimana menjadi pemimpin untuk diri sendiri.

Selain itu, tokoh agama Buddha di Lombok juga mengirimkan para pemuda yang telah lulus SMA/SMK untuk melanjutkan pendidikannya di Perguruan Tinggi Agama Buddha dengan tujuan menciptakan calon bhikkhu. Para pemuda ini diberikan nasihat dan motivasi agar meneruskan pendidikannya karena Pendidikan sebagai modal kesejahteraan masyarakat khususnya bagi pemuda itu sendiri. Tidak hanya bhikkhu yang berasal dari Lombok saja, tetapi ada juga Bhikkhu Uggaseno yang setiap tahunnya juga membantu pemuda buddhis Lombok untuk meneruskan pendidikannya di luar kota. Berdasarkan hasil wawancara dengan Bhikkhu Uggaseno (10/9/2019), para pemuda buddhis di Lombok perlu terbuka dengan kebudayaan lain selain kebudayaan Lombok, mereka perlu melihat modernisasi di luar sebagai wawasan dan pengetahuan mereka untuk ikut serta membantu pembangunan di desa.

Bidang Kesehatan

Peranan para tokoh agama dalam bidang kesehatan belumlah maksimal. Hal ini tampak pada belum adanya kegiatan rutin yang dilaksanakan untuk meningkatkan kesehatan masyarakat. Akan tetapi, terdapat program donor darah yang mulai digagas oleh pemuda buddhis. Hal ini masih dalam tahap perencanaan, meskipun demikian hal ini diharapkan menjadi salah satu faktor pendoron untuk menggagas dan mewujudkan program-program kesehatan lain secara nyata sebagai bentuk pengabdian kepada masyarakat.

Bidang Sosial

Pada bidang sosial, peran tokoh agama lebih mengutamakan kepada pembangunan para pemuda. Hal ini disebabkan, pemuda buddhis sebagai tonggak generasi agama Buddha sehingga perlu dibangun kesadarannya jiwa sosial sejak dini demi kelangsungan perkembangan agama Buddha. Hal ini tidak berarti mengesampingkan masyarakat buddhis yang lain. Peran tokoh agama Buddha dalam bidang sosial tampak pada kegiatan penanaman pohon (reboisasi) di hutan buani. Menurut Bhikkhu Upasilo, (27/8/2019) hal ini penting dilakukan sebab di dalam hutan buani terdapat sumber mata air yang menjadi sumber kehidupan bagi masyarakat buani khususnya. Selain itu, biasanya diadakan *Dhamma Camp* di pinggir pantai dan salah satu kegiatannya adalah membersihkan pantai dari sampah-sampah. Dua jenis kegiatan tersebut lebih menitikberatkan kepada pemuda buddhis, selain bermanfaat untuk kesejahteraan sosial kegiatan tersebut juga bermanfaat untuk mengenal lebih dekat sesama generasi buddhis agar kelangsungan agama Buddha dapat dipertahankan. Pun, para pemuda buddhis khususnya di Dusun Buani, diajarkan untuk mengelola ekonomi. Oleh bhikkhu pembina mereka diberikan modal untuk berjualan di depan vihara. Secara tidak langsung, para tokoh agama mengajarkan manajemen keuangan dan kejujuran serta rasa saling percaya antar-teman.

Kegiatan bakti sosial juga sering dilakukan oleh para tokoh agama dibantu oleh masyarakat buddhis. Kegiatan ini tidak hanya dilakukan untuk masyarakat buddhis yang kurang mampu saja tetapi masyarakat desa secara keseluruhan. Seperti saat terjadi gempa di Lombok tahun 2018, bantuan yang diperoleh oleh para bhikkhu selaku koordinator bantuan, tidak hanya

dibagikan untuk masyarakat buddhis tetapi juga masyarakat lain sesuai dengan kemampuan (Wawancara dengan bhikkhu Upasilo, 27/8/2019). Secara tidak langsung para bhikkhu mengajarkan praktik cinta kasih tidak hanya secara internal tetapi juga secara eksternal untuk semua makhluk.

Para tokoh agama, juga berperan untuk menjaga solidaritas dengan masyarakat yang beragama lain. Peran ini diwujudkan melalui nasihat dan hasilnya tampak pada kegiatan adat di desa. Saat dilaksanakan upacara adat, apabila terdapat tamu undangan yang beragama islam maka panitia tidak memberikan daging babi yang biasanya disuguhkan tetapi menggantinya dengan daging ayam atau sapi (Aṭṭhasīlāni Khanticārinī, 25/8/2019).

Bidang Budaya

Umat Buddha di Lombok bertahan karena tradisi. Upacara adat yang dilaksanakan oleh masyarakat buddhis di Lombok menjadi salah satu ritual yang menjaga agar agama Buddha tetap berkembang di Lombok, begitu juga sebaliknya agama Buddha juga menjaga tradisi agar terus bertahan dan berkembang di tengah arus modernisasi. Menurut Bhikkhu Upasilo (Bhikku dalam agama Buddha), hubungan tradisi dengan agama Buddha sangatlah erat, agama Buddha bertahan disebabkan karena adanya tradisi dan para pengikut agama berkewajiban menjaga tradisi budaya leluhur (Bhikkhu Upasilo, 27/8/2019). Menurut kamus istilah antropologi, tradisi diartikan sebagai kompleks konsep serta aturan yang mantap dan terintegrasi kuat dalam sistem budaya dari suatu kebudayaan yang menata tindakan manusia dalam kehidupan sosial kebudayaan itu (Koentjaraningrat, dkk., 2003:2). Hal ini menjelaskan bahwa antara tradisi dan agama memiliki hubungan yang erat dan berpengaruh terhadap kehidupan sosial masyarakat yang menjalankan tradisi.

Terdapat beberapa tradisi yang berkembang di masyarakat buddhis di Lombok, yaitu tradisi Muja Wali adalah tradisi yang dapat dimaknai sebagai ungkapan rasa syukur terhadap hasil panen yang telah diperoleh serta irungan doa-doa agar tanaman berikutnya yang akan ditanam dapat tumbuh dan memperoleh hasil dengan baik (Wawanacara dengan Aṭṭhasīlāni Khanticārinī, 25/8/2019). Peran tokoh agama Buddha dalam hal ini adalah memberikan motivasi dan dukungan terutama untuk pemuda Buddhis agar melanjutkan tradisi leluhur dengan baik. Para tokoh agama juga mengajarkan makna yang sesuai tradisi ini dengan dikorelasikan terhadap ajaran Buddha.

Selain itu terdapat juga tradisi pengambilan tirta di Pawang Buwani menjelang hari raya Waisak. Ritual pengambilan air di sumur pawang Buani telah dilakukan sejak zaman nenek moyang terdahulu, sedangkan Pengambilan Tirta Waisaka Puja merupakan tradisi yang baru berkembang belakangan (Dharma, 2016:x). Peran tokoh agama dalam ritual ini adalah sebagai jembatan proses akulterasi antara ritual adat dengan kegiatan keagamaan. Dengan adanya akulterasi ini, maka ritual adat yang telah berkembang semenjak zaman nenek moyang tetap bertahan hingga sekarang karena dibingkai dengan kegiatan keagamaan sehingga menambah nilai religius dari ritual ini.

Peran tokoh agama yang cukup penting dalam tradisi pengambilan tirta di Sumur Pawing Buani adalah secara perlahan mengubah bentuk sesajian. Awalnya, sesajian saat upacara adat adalah menggunakan daging dan sesajian lain yang bila dihitung secara ekonomi cukup mahal. Tetapi beberapa tahun terakhir, terjadi negoisasi ritual. Sesajian dapat digantikan dengan buah-buahan, bunga, dan sirih serta pinang. Hal ini dapat dilakukan setelah dilakukan komunikasi antara pemangku adat dengan leluhur (wawancara dengan Bhikkhu Upasilo, 27/8/2019). Selain itu, saat upacara adat juga telah ditambahkan kegiatan baca paritta dan Dhammadesana (ceramah dhamma) yang dilakukan oleh para bhikkhu setelah para pemangku menyelesaikan tugasnya memimpin acara adat. Hal yang berbeda terjadi pada Desa Baru, Berdasarkan wawancara dengan Aṭṭhasīlāni Bhadaacārinī (28/9/2019) kegiatan keagamaan

dengan adat itu berbeda, saat dilakukan upacara adat maka yang memimpin adalah pemangku dan agama tidak terlalu memiliki peran dalam hal ini.

Peran tokoh agama di Lombok Barat dapat terlihat jelas pada tradisi Nambong. Nambong merupakan acara yang bertujuan untuk melakukan pelimpahan jasa yang ditujukan kepada sanak keluarga yang telah meninggal (Renah, 2016:18). Peran dari tokoh agama adalah memberikan motivasi kepada masyarakat untuk tetap memelihara tradisi yang berkaitan dengan ajaran Buddha sementara yang bertentangan dengan Dhamma dimodifikasi atau ditinggalkan secara pelan-pelan sebagai contoh menghindari paling tidak mengurangi pembunuhan makhluk hidup pada saat pelaksanaan upacara berlangsung (Renah, 2016:51).

4. Analisis Peran Tokoh Agama dalam Kehidupan Masyarakat Buddhis di Lombok

Peranan sosial dapat didefinisikan sebagai pola-pola atau norma-norma perilaku yang diharapkan dari orang yang menduduki suatu posisi tertentu dalam struktur sosial (Burke, 2015:68). Peranan muncul seiring dengan status yang melekat pada diri individu disertai dengan norma-norma sebagai ikatan abstrak yang membentuk perilaku individu sesuai dengan status yang dimiliki. Peranan merupakan aspek dinamis kedudukan, apabila seseorang menjalankan hak dan kewajiban sesuai dengan status yang dimiliki maka dianggap individu tersebut telah menjalankan peranannya (Soekanto: 1990:268).

Status tokoh agama yang melekat dalam diri individu maka individu tersebut dituntut peranannya dalam kehidupan sosial. Hal ini berhubungan erat dengan peranan tokoh agama selain sebagai pemimpin spiritual tetapi juga dituntut untuk memimpin dalam kehidupan sosial. Hal ini berkaitan dengan status yang melekat yang dianggap oleh masyarakat sebagai sosok panutan dan memiliki pengetahuan lebih dibandingkan masyarakat pada umumnya.

Bhikkhu, Samanera, Aṭṭhasīlani, dan romo pandita memiliki peranan sosial yang cukup kuat di masyarakat. Sebagai seorang yang memiliki label tokoh maka diharapkan mampu menjadi penutu baik dari segi moralitas dan sosial. Oleh karena itu, melalui teori analisis struktural fungsional Merton akan dijelaskan peran para tokoh agama di masyarakat.

Bidang Pendidikan

Sesuai dengan makna peranan yang diungkapkan oleh Burke, keberadaan tokoh agama Buddha menjadi panutan bagi masyarakat dan diwujudkan dalam bentuk Pendidikan. Fungsi nyata dari peran ini adalah adanya kegiatan *Dhamma for Children* yang diadakan di vihara Buddhavamsa. Hal ini terkait dengan peranan tokoh agama Buddha yaitu sebagai pemimpin umat, maka langkah awal yang dilakukan adalah mendidik mulai sejak kecil. Melalui kegiatan *Dhamma for Children* ditanamkan nilai-nilai luhur mulai dari nilai religious, tanggung jawab, disiplin, dan jujur. Tidak hanya menanamkan dalam bentuk teori tetapi juga melalui praktik mengingat selama mengikuti kegiatan *Dhamma for Children*, peserta diharuskan untuk tinggal di vihara. Nilai-nilai yang muncul inilah sebagai fungsi nyata keberadaan para tokoh agama sebagai pemimpin masyarakat buddhis.

Selain memiliki manfaat untuk peserta kegiatan *Dhamma for Children*, kegiatan ini juga memiliki manfaat lain yaitu menumbuhkan rasa percaya diri dan persaudaraan antar-sesama pemuda buddhis. Semakin banyaknya umat Buddha yang melakukan konversi agama, membuat masalah tersendiri bagi para tokoh agama. Hal ini mencerminkan peran tokoh agama ternyata tidak sepenuhnya masuk ke dalam jiwa umat Buddha. Melalui kegiatan *Dhamma for Children*, nilai-nilai dan rasa bangga dan percaya dengan agama Buddha ditumbuhkan dan dikembangkan.

Pendidikan adalah proses pengubahan sikap dan tata laku seseorang atau kelompok orang dalam usaha mendewasakan manusia melalui upaya pengajaran dan latihan, proses

perbuatan, cara mendidik. Sebab ini juga yang melatarbelakangi para tokoh agama Buddha di Lombok mendorong anggotanya terutama pemuda Buddhis untuk melanjutkan pendidikan di luar Lombok. Berdasarkan wawancara dengan Bhikkhu Uggaseno (10/9/2019), pemuda buddhis di Lombok perlu melihat kebudayaan dan kehidupan di luar, dengan demikian mereka akan memiliki pandangan budaya dan suatu saat dapat kembali ke kampung untuk membangun budaya. Akan tetapi terdapat fungsi laten dalam hal ini yaitu akan terjadi benturan budaya dalam diri individu tersebut. Apabila benturan budaya lebih kuat terhadap budaya baru yang masuk maka budaya asli Lombok secara perlahan akan ditinggalkan.

Sesuai dengan peran tokoh agama untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia masyarakat buddhis di Lombok, para tokoh agama mengirimkan pemuda buddhis untuk mengikuti pendidikan di perguruan tinggi. Akan tetapi muncul akibat lain yang bisa dikatakan sebagai fungsi laten peran tokoh agama yaitu muncul konflik kesukuan yang cukup kuat. Salah satu penyebab munculnya konflik tersebut adalah perbedaan nilai dan persepsi dari budaya lama ke budaya baru. Pemuda yang belum siap menghadapi perubahan tersebut memberikan reaksi-reaksi yang menyebabkan pemuda dari daerah lain merasa kurang nyaman seperti mengumpul ke satu kelompok yang satu suku saja serta menggunakan bahasa Sasak meskipun terdapat teman dari daerah lain.

Bidang Kesehatan

Pada bidang kesehatan, peranan para tokoh agama belum maksimal. Hal ini tampak pada belum adanya kegiatan rutin yang dilaksanakan untuk meningkatkan kesehatan masyarakat. Akan tetapi, terdapat program donor darah yang mulai digagas oleh pemuda buddhis. Hal ini masih dalam tahap perencanaan, meskipun demikian hal ini diharapkan menjadi salah satu faktor pendorong untuk menggasas dan mewujudkan program-program kesehatan lain secara nyata sebagai bentuk pengabdian kepada masyarakat.

Bidang Sosial

Kehidupan para bhikkhu, samanera, *āṭṭhasīlani* lebih menitikberatkan pada bidang spiritual. Akan tetapi, sebagai makhluk sosial dan sebagai tokoh agama maka secara tidak langsung juga dituntut untuk terlibat dalam bidang sosial terutama dalam memberikan bimbingan kepada masyarakat. Berdasarkan hasil wawancara dengan Bhikkhu Upasilo (27/8/2019) kegiatan dalam bidang sosial meliputi baksos kepada masyarakat. Baksos tidak hanya diberikan kepada masyarakat buddhis tetapi juga masyarakat non-buddhis yang dirasa kurang mampu dalam segi ekonomi.

Saat terjadi gempa di Lombok tahun 2018, fungsi para tokoh agama sangat terlihat hubungannya dengan donasi yang didapatkan dari para donatur. Terdapat beberapa fungsi talen para tokoh agama yang muncul saat peristiwa terjadi yaitu para tokoh agama yang pada umumnya hidup dengan spiritualitas, menjauhi hal-hal yang berkaitan dengan materi tetapi pada saat terjadi bencana justru bantuan yang masuk lebih banyak diarahkan kepada para bhikkhu. Selain itu, para bhikkhu yang hidupnya cukup menerima dan lebih mengutamakan spiritual dituntut juga untuk mengurus berbagai hal ketika para bhikkhu akan mengadakan suatu kegiatan. Jadi terlihat jelas fungsi yang muncul dalam kehidupan para bhikkhu khususnya yang berkaitan dengan fungsi nyata dan fungsi talent.

Peran lain yang dilakukan oleh para tokoh agama adalah melakukan reboisasi di hutan lindung Pawang Buani. Hal ini dapat dikatakan sebagai fungsi nyata para tokoh agama yaitu ikut menjaga kelestarian alam. Namun, kegiatan ini juga bisa dimasukkan ke dalam disfungsi peran tokoh agama, sebab apabila tokoh agama tidak melakukan reboisasi maka akan ada pihak-pihak lain yang melakukan mengingat status hutan ini sebagai hutan lindung.

Bidang Tradisi dan Budaya

Agama Buddha di Lombok bertahan karena tradisi, ini disebabkan mayoritas umat Buddha di Lombok adalah suku Sasak yang masih memegang teguh tradisi. Hal ini dapat dibuktikan dengan negoisasi antara ajaran Buddha dengan tradisi setempat, antara lain tradisi pengambilan tirta waisak di Pawang (hutan kecil yang berisi pohon-pohon besar berusia puluhan hingga ratusan tahun) Buani, Lombok Utara. Sebelum kedatangan para bhikkhu, masyarakat sering kali mendatangi pemangku (juru kunci) untuk meminta air dari pawang tersebut untuk sarana penyembuhan (Dharma, 2016:15). Sehingga peran tokoh agama dalam hal ini tidak terlalu menonjol karena masyarakat sejak awal telah memiliki kepercayaan bahwa sumber mata air di Pawang Buani memiliki khasiat sebagai sarana penyembuhan. Akan tetapi, semenjak kedatangan Alm. Bhikkhu Atthakaro Thera dari Bali dan berdomisili di Vihara Giri Metta Bhavana Arama, Buani, tradisi tersebut ditambahkan kedalam praktik puja masyarakat buddhis kabupaten Lombok Utara saat menjelang waisak. Pada tradisi inilah peran bhikkhu terlihat nyata sebagai fasilitator untuk meningkatkan kerukunan dan keharmonisan umat Buddha di Lombok Utara melalui tradisi puja.

Akan tetapi, terdapat fungsi laten dari tradisi puja menjelang waisak di Pawang Buani yaitu tradisi murni Suku Sasak perlakan akan punah sebab telah terjadi negoisasi dengan budaya luar. Para pemuda Suku Sasak tidak akan lagi mengenali tradisi murni budaya Sasak padahal tradisi pengambilan tirta telah ada sejak zaman nenek moyang sebelum kedatangan para tokoh agama. Hilangnya makna tradisi ini terlihat dari bentuk sesajian yang mulai berubah. Berdasarkan hasil wawancara dengan Bhikkhu Upasilo (27/8/2019), pada zaman dahulu sesajian kepada leluhur berupa ayam dan perlengkapan lain yang cukup mahal harganya, saat ini sesajian sudah mengalami negosiasi dengan bunga dan persembahan lain yang lebih ke buddhis. Akan terjadi pergeseran makna murni tradisi yang mengarah ke kepunahan tradisi.

Meskipun demikian, terdapat pula tradisi yang masih murni dijalankan semenjak zaman nenek moyang yaitu tradisi *Nambong* dan *Muja Wali*. Kedua tradisi tersebut masih bertahan sesuai dengan makna tradisinya dan peran tokoh agama disini adalah memotivasi masyarakat buddhis untuk terus mempertahankan tradisinya karena dianggap masih memiliki tujuan yang sama dengan ajaran Sang Buddha seperti tradisi *Nambong*, meskipun pada pelaksanaannya terdapat hal-hal yang tidak sesuai dengan ajaran Buddha yaitu pada tahap pembunuhan hewan untuk sesajian tetapi masih ditolerir sebab memiliki tujuan yang sama yaitu memberikan penghormatan kepada leluhur dimana hal ini merupakan salah satu syarat kesejahteraan masyarakat dalam ajaran agama Buddha (Renah, 2016:61).

5. Kesimpulan

Peran tokoh agama cukup strategis di masyarakat, modal sosial sebagai tokoh spiritual membuat tokoh agama menjadi panutan bahkan dalam segi sosial. Terdapat dua hal yang bertentangan dalam hal ini yaitu dunia spiritual dan sosial, tetapi menggunakan analisis struktural fungsional Merton, keduanya dapat digabungkan dan dianalisis berdasarkan fungsinya. Tokoh agama memiliki peran dan fungsi yang terlihat nyata dalam kehidupan masyarakat seperti peningkatan kualitas sumber daya manusia melalui kegiatan *Dhamma for Children*, kegiatan donor darah, bakti sosial secara menyeluruh tidak hanya untuk kalangan masyarakat buddhis, dan mengadakan kegiatan pengambilan tirta waisak di sumber mata air Pawang Buani. Akan tetapi terdapat fungsi laten dari adanya kegiatan tersebut seperti terjadi pergeseran makna murni tradisi yang mengarah ke kepunahan tradisi karena sesajian untuk leluhur telah digantikan menggunakan saran puja yang lebih ke buddhis.

Daftar Pustaka

- Suprapto.2015. Al-Jāmi'ah: Religious Leaders And Peace Building The Roles Of Tuan Guru And Pedanda In Conflict Resolution In Lombok – Indonesia. *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies.* Vol. 53, no. 1. doi: 10.14421. <https://aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/53109>
- Supriyanto.2016. Peran Tokoh Agama Islam Dalam Dinamika Pembangunan Masyarakat Di Desa Ketonageng Kecamatan Sragi Kabupaten Pekalongan. Skripsi. Semarang:Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Semarang.
- Marliah, Siti. 2010. Eksistensi Bhikkhu dalam Agama Buddha: studi terhadap peranan Bhikkhu di Vipassana Graha Lembang Kabupaten Bandung Barat. Skripsi. Jurusan Perbandingan Agama Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati.
- Ritzer, George. 2015. Teori Sosiologi Modern. Jakarta:Prenadamedia Group.
- Emilia. 2015: Implementasi Kegiatan Dhamma for Children terhadap Pembentukan Karakter Buddhis pada Anak Sekolah Minggu Buddha di Vihāra Buddhavarṣa Lenek, Desa Bentek, Kecamatan Gangga, Lombok Utara. Skripsi. Program Studi Dharma Acarya Sekolah Tinggi Agama Buddha Kertarajasa.
- Darma, Rensi Kusnadi. 2016: Peran Tradisi Pengambilan Tirta Waisaka Puja Di Pawang Buani Dalam Meningkatkan Kerukunan Umat Buddha Di Lombok Utara. Skripsi. Program Studi Dharma Acarya Sekolah Tinggi Agama Buddha Kertarajasa.
- Renah. 2015: Akulturasi Buddhadhamma dalam Tradisi Nambong. Skripsi. Program Studi Dharma Acarya Sekolah Tinggi Agama Buddha Kertarajasa.
- <https://www.viva.co.id/berita/nasional/1070799-psikologis-terganggu-warga-lombok-alami-gempa-khayalan> diakses tanggal 9 Agustus 2019 pukul 06.45 WIB)

Paschalis Maria Laksono adalah Guru Besar Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada. Ia lahir di Yogyakarta pada tanggal 6 April 1953. Ia menempuh program Sarjana Muda Antropologi di Universitas Gadjah Mada (1972-1975) dan Sarjana di Universitas Indonesia (1978-1980). Ia kemudian memperoleh gelar Master dalam Antropologi dari Universitas Indonesia setelah mengikuti kuliah di Universiteit Leiden, Belanda pada 1981 hingga 1983. Gelar Ph.D. diperolehnya dari Cornell University pada tahun 1990. Selain itu, pernah mengajar di beberapa universitas di Indonesia seperti Universitas Cendrawasih, Universitas Atma Jaya Yogyakarta, Universitas Sanata Dharma, dan Institut Seni Indonesia Yogyakarta. Pada tahun 2005 hingga 2006, ia memperoleh Scholar in Residence Award dari Fulbright untuk mengajar Antropologi Politik dan Antropologi Agama di Lafayette College, Easton, Pennsylvania, Amerika Serikat. Selain sebagai pengajar, ia juga memiliki beberapa pengalaman kerja lainnya antara lain sebagai Wakil Dikrektur di Pusat Studi Asia Pasifik (PSAP) UGM sekaligus sebagai Kepala Unit Bahasa dan Budaya di dalamnya. Ia juga menjabat sebagai Koordinator program beasiswa Intercultural Studies pada lembaga yang sama. Beberapa kajian studinya adalah perubahan sosial dan kebudayaan, NGO/CSO, masyarakat di wilayah Timur Indonesia, ekologi manusia, pertambangan dan gender, antropologi visual, serta studi Asia Tenggara. Selain sebagai staf pengajar dan peneliti, ia juga menjadi anggota Koninkelijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkundig serta menjabat sebagai Dewan Penasehat Asosiasi Antropologi Indonesia.

Hatib Abdul Kadir, mendapatkan gelar sarjana antropologi dari Universitas Gadjah Mada tahun 2007, dan pada tahun 2010 ia mendapatkan gelar master di Religious and Cross-cultural Studies di universitas yang sama. Selanjutnya ia mendapatkan gelar MA di bidang Antropologi dari University of California, Santa Cruz, Amerika Serikat pada 2014. Kini ia telah menyelesaikan gelar PhD juga di bidang Antropologi University of California, Santa Cruz. Disertasinya pada topik pertukaran komoditas dan mobilitas ke atas (exchanged commodities and upward mobility) di antara para migran pada penghujung konflik sektarian di Provinsi Maluku, Indonesia. Hatib adalah penerima Fulbright Doctor Fellowship pada tahun 2012-2015. Ia juga penerima Ethnographic Summer Field School, Tallahassee, Florida, dibiayai oleh NSF (National Science Foundation). Dia juga dianugerahi Dissertation Fellowship Award dari Chancellor Blumenthal. Saat ini dia juga menjadi pengajar di Departemen Antropologi, Universitas Brawijaya, Indonesia. Penelitian terkininya adalah terkait topik the assemblage of nature conservation and market integration selama era pos-desentralisasi di Raja Ampat, Papua Barat.

Nindyo Budi Kumoro atau Doni adalah pengajar tetap dan peneliti di Departemen Seni dan Antropologi Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Ia menyelesaikan pendidikan sarjana dan pascasarjana di Antropologi Budaya Universtas Gadjah Mada Yogyakarta. Bidang kajian yang tengah ditekuni adalah antropologi museum, indigenous religion, kajian Indonesia Timur, dan seni populer di Indonesia.

Ariqa Nurwilda Sugiarti adalah mahasiswa Kajian Pariwsata, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

Bambang Ertanto dan **Elsa Marliana** adalah pengampu isu penghayat kepercayaan dalam Program Peduli di The Asia Foundation. Program ini sudah berjalan sejak 2014 yang melakukan pemberdayaan kepada 6 kelompok marjinal di seluruh Indonesia.

Budiana Setiawan adalah peneliti di Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Balitbang, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Dian Wahyu Utami merupakan peneliti di Pusat Penelitian Kependudukan LIPI pada tim Mobilitas penduduk, background studi Geografi Lingkungan

Djoko Sulistyono dan **Hotnieri Sipahutar** adalah peneliti di Puslitbang Inovasi Daerah Badan Penelitian dan Pengembangan (BPP) Kementerian Dalam Negeri

Franceline Anggia adalah mahasiswa S1 Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada. **Etheldreda d'Ely Eunice Luzchenny Tenda Wongkar** adalah mahasiswa S1 Fakultas Hukum, Universitas Gadjah Mada.

Fuat Edi Kurniawan adalah peneliti di Pusat Penelitian Kependudukan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Memiliki interest pada isu SDM dan Ketenagakerjaan

Hanifatus Salwa lahir di Malang 21 Mei 1993, adalah mahasiswa Pascasarjana Program Studi Magister Antropologi, Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.

Hipolitus K. Kewuel adalah Dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Pendidikan S1 Filsafat dari UNPAR Bandung, S2 dan S3 Ilmu Filsafat dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Fokus bidang kajian; Antropologi Filsafat, Studi Agama dan Budaya, Pemberdayaan Pendidikan

Jeini Ester Nelwan adalah dosen Fakultas Kesehatan Masyarakat Unsrat Manado

Laxmi, Rahmat, Syamsumarlin, dan La Ode Aris adalah pengajar pada Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Halu Oleo Kendari

Lukman Solihin adalah peneliti muda di Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan, Badan Penelitian dan Pengembangan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta. Pendidikan S1 (lulus 2008) dan S2 (lulus 2018) bidang antropologi ditempuh di Universitas Gadjah Mada. Minat penelitiannya ialah mengenai gerakan literasi, dinamika perbukuan, dan pendidikan di Indonesia. Penulis dapat dihubungi di lukman.adalah@gmail.com

Manggala Ismanto adalah lulusan S1 dan S2 Antropologi dari Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Kini menjadi Dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang

Muh. Fatoni Rohman dosen pada Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya. Pendidikan S1 dan S2 dari Universitas Negeri Malang, Malang. **Siti Zurinani** adalah dosen pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya, Malang. Pendidikan S1 dan S2 dari Antropologi UGM Yogyakarta.

Muhammad Ichsan Rahmanto adalah dosen tetap di Jurusan Antropologi Universitas Cendrawasih Jayapura.

Muhammad Irsyad saat ini sedang melanjutkan pendidikan S2 di Kajian Pariwisata UGM. Sebelumnya mendapatkan gelar Sarjana Administrasi Bisnis dari FIA Universitas Brawijaya. Memiliki pengalaman di sektor pariwisata pernah menjadi pengurus pusat asosiasi pariwisata nasional, peneliti pariwisata, dan tenaga ahli pariwisata berkelanjutan WWF Indonesia.

Novita Restiati dan Saferi Yohana adalah mahasiswa dari Universitas Gadjah Mada

Oksfriani Jufri Sumampouw dosen di Universitas Sam Ratulangi Manado

Prudensius Maring adalah dosen di Fakultas Ilmu Komunikasi, Universitas Budi Luhur dan FX. Suwarto adalah Guru Besar Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Budi Luhur

Reza Ramadhania dan **Aminah Pratiwi** adalah mahasiswa Antropologi Universitas Brawijaya Malang

Siti Febriyanti, lahir di Bantul 14 Februari 1989. Menyelesaikan pendidikan S1 dan S2 antropologi di UGM. Saat ini sedang berupaya memanusiakan manusia di yayasan yang sudah dbersamainya sejak 2008 sambil menjadi peneliti lepas di Pusat Studi Ekonomi Kerakyatan UGM.

Sam'un Mukramin adalah pengajar di Prodi Pendidikan Sosiologi, FKIP, Universitas Muhammadiyah Makassar

Siti Zakiah adalah dari Universitas Winayamukti, Bandung

Thiovilia Siahaya adalah lulusan dari Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Brawijaya Malang

Winin Maulidya Saffanah adalah pengajar pada program studi Pendidikan Sejarah IKIP Budi Utomo Malang

Yanti Astrelina Purba adalah peneliti di Lembaga Pengetahuan Indonesia (LIPI)

Yulinda Nurul Aini merupakan peneliti di Pusat Penelitian Kependudukan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Memiliki kepakaran pada Demografi Teknis

"Buku ini mengajak kita merenungkan kembali perlunya untuk mengikis batas pembeda antara yang kita anggap sebagai "Indonesia Barat" dan "Indonesia Timur" dalam upaya membangun kesejahteraan Indonesia. Meskipun upaya tersebut telah dilakukan jauh semenjak dahulu sampai era reformasi hadir, tampaknya kesenjangan antara barat dan timur masih cukup nampak. Di samping perlunya pembangunan ekonomi yang merata dan adil, buku ini mencoba mewacanakan kembali mengenai model pembangunan Indonesia Timur yang menekankan partisipasi masyarakat, pelibatan aspek sosial budaya serta peka terhadap isu lingkungan. Pendekatan sosial budaya dan antropologis tampaknya menjadi penting jika mengingat masyarakat Indonesia Timur penuh dengan kekayaan budaya dan karakter sosial spesifik yang dapat menjadi modal bagi pembangunan."

– **Nindyo Budi Kumoro** dalam *Pendahuluan (Indonesia Timur: Konstruksi Batas dan Persepsi Pembangunan)*

"Logika kausalitas digunakan dalam pembangunan yakni dengan cara memproduksi atau mengintervensi nilai baru ke masyarakat, agar akibatnya ada perubahan baru. Sedangkan sasaran pembangunan di Papua, fakta sosialnya bersifat relasional. Manusia dan gereja, ibu dan anak, suami dan istri dalam kekerabatan bersifat relasional bukan sebab akibat. Berawal dari kegagalan menangkap nilai relasional ini, saya hendak melihat seperti apa ketidak-temuan antara pembangunan dengan masyarakat. Hingga kemudian, mengakibatkan pemerintah terus merevisi pembangunan yang dilakukan di kawasan paling timur Indonesia ini. Seperti gagal memahami anaknya yang "bandel", cara yang dilakukan pemerintah sebagai orang tua."

– **Hatib Abdul Kadir** dalam *Eksperimen dan Frustasi Pembangunan di Papua?*

"Membaca gerak dan menaksir arah pembangunan Indonesia Timur tidak mungkin hanya selintas saja. Antropologi punya kiprah sejarah yang pajang di Indonesia Timur. Dalam perjalanan panjangnya itu antropologi mengalami perubahan yang sangat banyak baik dari sisi paradigma metodologi, isu maupun wilayah yang digarapnya. Dari posisi reflektifnya tentu pembacaan antropologi atas fakta sejarah pembangunan di sana juga sangat bervarisiasi. Namun demikian berkat tradisi kerja lapangan dan holistiknya karya-karya antropologi atau etnografi kawasan timur Indonesia itu akan terus semakin kaya dan detail. Transformasi sosial budaya di kawasan itu mulai dapat kita refleksikan dengan produktif. Di dalam makalah ini disajikan pengalaman ulang-alik dari Sumba, ke Kei dan balik kembali ke Sumba, untuk dapat bersama orang biasa, mencari jalan keluar biasa atas situasi dan kondisi yang luar biasa menekan moralitas kemanusiaan kita untuk berdaulat. Objek formal dan material antropologi berkembang, penglihatan dan pembacaannya pun berubah. Tentu saja pembacaannya pada pembangunan Indonesia Timur perlu dituntut untuk semakin reflektif dan partisipatoris di antara (tengah) Timur dan Barat."

– **PM Laksono** dalam *Di antara Timur-Barat: Refleksi Antropologi Ulang-alik dari Kei ke Sumba*



**Program Studi Antropologi
Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Brawijaya
Jl. Veteran Malang 65145
<http://fib.ub.ac.id/antropologi>**

