

Jurnal Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora**Volume 5 Nomor 1, Juni 2019**

Jurnal Pangadereng adalah jurnal yang diterbitkan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan dengan tujuan menyebarluaskan informasi sosial dan budaya. Naskah yang dimuat dalam jurnal ini adalah hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis/calon peneliti, akademisi, mahasiswa, dan pemerhati yang berhubungan dengan ilmu sosial dan humaniora. Terbit pertama kali tahun 2015 dengan frekuensi terbit dua kali dalam satu tahun
Pada bulan Juni dan Desember.

Pelindung

Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Penanggung Jawab

Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

Pemimpin Redaksi

Hj. Raodah, SE., MM

Sekretaris

Rismawidiawati, S.Sos., M.Si.

Dewan Redaksi

Ansaar, SH

Dra. Hj. Masgaba, MM

Simon Sirua Sarapang, SS., M.Hum.

Staf Redaksi

Nadrah, ST., MT

Muh. Aulia Rakhmat, S.Pd., M.Pd.

Mitra Bestari

Prof. Dr. Ahmad M. Sewang, M.A (Bidang Sejarah, UIN)

Dr. Suriadi Mappangara, M.Hum. (Bidang Sejarah, UNHAS)

Dr. Ansar Arifin Sallatang (Bidang Antropologi, UNHAS)

Dr. Tasrifin Tahara (Bidang Antropologi, UNHAS)

Jusmiati Garing, SS., MA (Bidang Bahasa, Balai Bahasa Makassar)

St. Junaeda, S.Ag. M.Pd. MA (Bidang Sejarah, UNM)

Editor

Dr. Syamsul Bahri, M.Si.

Abdul Hafid, SH

Sahajuddin, SS., M.Si.

Taufik Ahmad, S.Pd., M.Si.

Desain Grafis

Asri Hidayat, ST

M. Thamrin Mattulada, SS., M.Si.

Alamat Redaksi

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

Jl. Sultan Alauddin, Talasalapang Km 7 Makassar 90221

Telepon/Fax. 0411-865166 Email: jurnalpangadereng@gmail.com

DAFTAR ISI

- WISATA SPIRITUAL: MENUAI BENIH KOMODIFIKASI DARI PARA PENELITI BISSU** 1 - 12
(Spiritual Tourism: Achieving Commodification Seeds from Researchers of Bissu)
Feby Triadi
- TARI DINGGU EKSPRESI UCAPAN SYUKUR ATAS KEBERHASILAN PANEN PADA MASYARAKAT SUKU BANGSA TOLAKI DI KOLAKA SULAWESI TENGGARA** 13 - 29
(The Dingu Dance an Expression of Rejoicing Over Successful Harvest Among the Tolaki People of Kolaka, Southeast Sulawesi)
Syamsul Bahri
- LATOA: ANTROPOLOGI POLITIK ORANG BUGIS KARYA MATTULADA "SEBUAH TAFSIR EPISTEMOLOGIS"** 30 - 45
(Latoa: Buginese Political Anthropology by Mattulada an Interpretation of Epistemology)
Slamet Riadi
- PENGETAHUAN LOKAL TENTANG PEMANFAATAN TANAMAN OBAT PADA MASYARAKAT TOLAKI DI KABUPATEN KONAWE SULAWESI TENGGARA** 46 - 63
(Local Knowledge Regarding The Use of Traditional Medicinal Plants Among the Tolaki of The Konawe Regency in Southeast Sulawesi)
Raodah
- ZIARAH MAKAM SYEKH YUSUF AL-MAKASSARI DI KABUPATEN GOWA, SULAWESI SELATAN** 64 – 74
(The Pilgrimage to The Grave of Sheikh Yusuf Al-Makassari in Gowa Regency, South Sulawesi)
Renold dan Muh. Zainuddin Badollahi
- ETOS KERJA KOMUNITAS NELAYAN PENDATANG DI SODOHOA KENDARI BARAT** 75 - 85
(The Work Ethos of The Immigrant Fishing Community in Sodohoa, West Kendari)
Masgaba
- REFLEKSI KE-INDONESIAAN: KAJIAN SISTEM PEMERINTAHAN KERAJAAN BALANIPA ABAD XVI-XVII** 86 - 101
(Indonesian Reflection: Study of The Government System of Balanipa Kingdom in The 16TH and 17TH Centuries)
Abd.Karim

- PEMANFAATAN SUMBER DAYA HAYATI PERAIRAN: PROSPEKTIF
BUDI DAYA RUMPUT LAUT DI WILAYAH PESISIR KABUPATEN
BANTAENG (STUDI KASUS DESA BONTO JAI, KECAMATAN BISSAPU)** 102 - 115
The Utilization of Aquatic Biological Resources: Prospective of Seaweed Development in The Coastal Area of Bantaeng Regency (Case Study in The Township of Bonto Jai, Bissapu Distrct)
Nur Alam Saleh
- NASKAH LA GALIGO: IDENTITAS BUDAYA SULAWESI SELATAN
DI MUSEUM LA GALIGO** 116 - 132
La Galigo Manuscript: The Cultural Identity of South Sulawesi in The La Galigo Museum
Andini Perdana
- STRATEGI BERTAHAN HIDUP NELAYAN KARAMPUANG DALAM
PEMENUHAN KEBUTUHAN HIDUP** 133 - 145
(The Survival Strategy of Karampuang Fishermen in Making A Living to MEET Daily Needs)
Abdul Asis
- BERRE' RI SULAWESI MANIANG: DARI PRODUKSI, PERDAGANGAN,
PELAYARAN, HINGGA PENYELUNDUPAN BERAS (1946-1956)*** 146 - 161
Berre' (Rice) in The South Sulawesi: from Production, Trading, Shipping, to Rice Smuggling (1946-1956)
Adil Akbar
- PENGUATAN KELEMBAGAAN KETAHANAN PANGAN DI
KOTA PAREPARE** 162 - 174
(Reinforcement of Food Security Institutional in The City of Parepare)
Ansar Arifin dan Syamsul Bahri

PENGANTAR REDAKSI

Syukur Alhamdulillah senantiasa kami panjatkan kehadiran Tuhan Yang Maha Kuasa, karena hanya dengan rahmat-Nya segala apa yang dilakukan dengan niat suci dan kerja keras sehingga penyusunan jurnal ini dapat terlaksanakan dengan baik. Redaksi berupaya untuk meningkatkan kualitas, baik dari segi substansi maupun dari segi sistematika penulisan.

Dewan redaksi “Pangadereng” dengan segala kerendahan hati menghaturkan rasa terima kasih kepada semua pihak khususnya Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan, para peneliti serta segenap staf yang terus mendorong terbitnya jurnal ilmiah Volume 5 Nomor 1, Juni 2019 ini.

Jurnal kali ini memuat dua belas tulisan dengan substansi Ilmu Sosial dan Ilmu Politik dari Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan, Politeknik Pariwisata Makassar, Balai Pelestarian Cagar Budaya Sulawesi Selatan, Universitas Negeri Makassar dan Universitas Hasanuddin. Selain itu ada penulis dari luar pulau Sulawesi yakni Universitas Indonesia dan Universitas Gadjah Mada.

Semua dorongan itu menjadi modal kerja yang sangat berarti. Tentu, ucapan terima kasih juga layak dihaturkan kepada semua pihak yang telah bersedia menyumbangkan pemikirannya, masukan, gagasan, motivasi dalam proses penerbitan jurnal ini. Untuk itu kami mengucapkan terima kasih kepada para penulis yang telah bersedia menyerahkan naskahnya untuk diterbitkan di edisi ini. Semoga di edisi-edisi mendatang masih berkenan menyerahkan naskah-naskah yang lebih aktual dan berkualitas demi kemajuan penerbitan jurnal ini di masa depan.

Teriring pula terima kasih untuk Mitra Bestari pada jurnal edisi ini, yakni:

- Prof. Dr. Ahmad M. Sewang, M.A (Bidang Sejarah, UIN)
- Dr. Suriadi Mappangara, M.Hum. (Bidang Sejarah, UNHAS)
- Dr. Ansar Arifin Sallatang (Bidang Antropologi, UNHAS)
- Dr. Tasrifin Tahara (Bidang Antropologi, UNHAS)
- Jusmiati Garing, SS., MA (Bidang Bahasa, Balai Bahasa Makassar)
- St. Junaeda, S.Ag. M.Pd. MA (Bidang Sejarah, UNM)

Semoga jurnal yang diterbitkan Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan ini memberi manfaat kepada segenap pembaca.

Redaksi

Kata Kunci bersumber dari artikel. Lembar abstrak ini boleh digandakan tanpa izin dan biaya

Feby Triadi (Universitas Gadjah Mada)

WISATA SPIRITUAL: MENUAI BENIH KOMODIFIKASI DARI PARA PENELITI BISSU

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 1 – 12.

Tulisan ini bertujuan untuk menafsirkan dampak penelitian yang terus dilakukan terhadap komunitas Bissu. Dari penelitian yang ada (lihat: Lathief 2004, Boellstorff 2004, Makkulawu 2008, Sharyn 2010, Darmapoetra 2014), beberapa diantara mereka masih membahas hal yang sama, seperti gender, Islam, dan juga adaptasi warga yang berlangsung. Penelitian ini, ingin mengisi dan melengkapi kekosongan narasi yang telah ada. Sebab belakangan, pariwisata hanya dilihat dari pengambil kebijakan dan objeknya (Bissu) semata, namun belum melihat kesiapan warga sekitar dalam merespon kebijakan dan pelaksanaannya. Metode dalam penelitian ini adalah etnografi, dilakukan pada bulan November 2018. Adapun teknik pengumpulan data dengan melakukan pengamatan, serta melakukan wawancara langsung dengan informan, seperti Bissu, dewan adat dan tokoh pemerintahan. Meminjam teknik analisis data etnografi Spradley (1997), penelitian ini memiliki temuan, jika benih komodifikasi awalnya dilakukan oleh peneliti, yang memperkenalkan dan menggiring mereka ke industri pariwisata. Tentu memunculkan konflik diantara peneliti yang ada, sehingga peneliti sebelumnya terkesan mewariskan konflik bagi peneliti yang akan datang, dan

parahnya lagi karena konflik itu juga masuk dalam kalangan Bissu. Penelitian ini juga menemukan, dan menjelaskan batas pemisah antara Bissu sebagai pelaku seni, dan Bissu sebagai pelaku kebudayaan.

Kata Kunci: pariwisata, komodifikasi, peneliti, Bissu

Syamsul Bahri (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

TARI DINGGU

EKSPRESI UCAPAN SYUKUR ATAS KEBERHASILAN PANEN PADA MASYARAKAT SUKU BANGSA TOLAKI DI KOLAKA SULAWESI TENGGARA

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 13 - 29.

Tari dinggu merupakan jenis tari yang hadir diprakarsai masyarakat suku bangsa Tolaki di Kolaka, Provinsi Sulawesi Tenggara. Sejak orang Tolaki menjadikan padi sebagai bahan baku makanan pokok, saat itu pula masyarakat berinisiatif menciptakan tari dinggu dengan pola gerakannya mengikuti aktivitas masyarakat saat menumbuk bulir padi menjadi beras dengan menggunakan lesung, dan alu terbuat dari bahan kayu yang digunakan untuk menumbuk, serta *nyiru* atau *tampi* dari anyaman bambu sebagai alat membersihkan sekam. Tujuan penelitian, dari sisi praktisnya adalah menginventarisasi karya budaya untuk memperkaya perbendaharaan pustaka. Dari sisi ilmiahnya, adalah sebagai ajang mengenal lebih jauh nilai dan makna yang tertuang dalam tari dinggu. Metode penelitian yang digunakan

adalah kualitatif, yang mengedepankan pengamatan terhadap gerakan-gerakan pada tari, alat peraga, pakaian, dan aksesoris. Wawancara terkait yang melatari lahirnya tari dinggu. Tari dinggu dalam perkembangannya, serta studi literatur adalah mengarah pada buku teori serta beberapa tulisan hasil penelitian sebelumnya. Temuan penelitian terungkap, bahwa tari dinggu dewasa ini diposisikan sebagai tari kreasi, yaitu tari yang tidak lagi hanya dipentaskan saat menyambut keberhasilan memanen padi, tetapi tari dinggu juga syarat dengan nilai seperti, nilai kebersamaan atau pemersatu dan nilai estetika serta menuai makna kegembiraan dan ucapan syukur. Akan tetapi, tari dinggu dalam perkembangannya, menjadi mendunia karena telah dijaga keberadaannya dan juga telah dipentaskan ditingkat lokal, nasional, dan internasional.

Kata Kunci: Tari, Dinggu, Tolaki, Panen

Slamet Riadi (Universitas Gadjah Mada)

LATOA: ANTROPOLOGI POLITIK ORANG BUGIS KARYA MATTULADA “SEBUAH TAFSIR EPISTEMOLOGIS”

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 30 - 45.

Penelitian ini bermaksud untuk menginterpretasi epistemologi seperti apa yang terdapat dalam karya Mattulada, *Latoa*; Suatu lukisan antropologi politik orang Bugis. Pembahasan terkait epistemologi dalam suatu karya etnografi, masih kurang mendapatkan perhatian serius oleh kalangan akademisi, khususnya yang bergelut dalam bidang ilmu antropologi. Dalam menganalisis epistemologi dalam suatu karya, penelitian ini menggunakan metode pencarian beberapa sumber pustaka, yang berhubungan dengan karya Mattulada. Setelah itu, melakukan pembacaan induktif-deduktif, untuk menemukan asumsi dasar yang menjadi landasan Mattulada dalam menghasilkan

karya-karyanya. Penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan mendasar, yakni pertama, karya Mattulada berjudul *Latoa* ini sangat bercirikan positivisme, pun sama dengan beberapa karyanya yang lain. Kedua, meskipun memiliki epistemologi yang sama di tiap karyanya, beberapa karya Mattulada yang lain memiliki paradigma yang berbeda.

Kata kunci: epistemologi, positivisme, *Latoa*

Raodah (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

PENGETAHUAN LOKAL TENTANG PEMANFAATAN TANAMAN OBAT PADA MASYARAKAT TOLAKI DI KABUPATEN KONAWE SULAWESI TENGGARA

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 46 - 63.

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan manfaat tanaman obat yang digunakan masyarakat Tolaki dalam mengobati berbagai penyakit. Pengetahuan lokal tentang tanaman obat diperoleh berdasarkan pengalaman yang diwariskan secara turun temurun. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebagian masyarakat Tolaki terutama yang tinggal di Desa Abelisawah masih memanfaatkan tanaman obat sebagai ramuan untuk mengobati penyakit medis dan non medis. Tanaman obat banyak tumbuh secara liar di sekitar lingkungan tempat tinggal mereka, dan sebagian ditanam di halaman rumah sebagai TOGA (tanaman obat keluarga). Pengobatan dengan ramuan tanaman obat biasanya dilakukan oleh dukun (*mbu' owai*) dan dibacakan mantra sesuai dengan jenis penyakit yang diderita pasien. Pemanfaatan tanaman obat digunakan masyarakat Abelisawa mulai dari pasien anak-anak sampai dewasa. Ada beberapa faktor yang

mempengaruhi masyarakat masih menggunakan dukun dan ramuan obat untuk menyembuhkan berbagai penyakit, yaitu faktor ekonomi, terbatasnya tenaga medis, sosial, kepercayaan akan kemampuan dukun menyembuhkan penyakit, tanaman obat dianggap aman dan kurang efek sampingnya, rendahnya pengetahuan tentang pengobatan medis, dan waktu pelayanan yang mudah.

Kata Kunci: Tanaman obat, penyakit, *mbu uwoai*, Tolaki.

Renold dan Muh. Zainuddin Badollahi
(Politeknik Pariwisata Makassar)

ZIARAH MAKAM SYEKH YUSUF AL-MAKASSARI DI KABUPATEN GOWA, SULAWESI SELATAN

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 64 - 74.

Penelitian ini difokuskan pada ziarah makam Syekh Yusuf sebagai seorang wali yang berasal dari Kabupaten Gowa Propinsi Sulawesi Selatan. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui apa saja motivasi peziarah yang datang ke makam syekh yusuf sejauh mana ritual dan religiusitas mereka terhadap syekh Yusuf. Selain itu dilihat juga bagaimana ziarah makam berdampak pada kehidupan ekonomi, legitimasi politik dan pariwisata. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Untuk memperoleh data primer dan data sekunder menggunakan teknik observasi, wawancara, dokumentasi dan studi kepustakaan. Adapun hasil dari penelitian ini ditemukan bahwa terdapat motivasi yang berbeda-beda dari setiap peziarah yang datang ke mkaam syekh Yusuf, ziarah makam dapat dijadikan sebagai legitamsi politik dalam mengumpulkan suara sebagai metode pencitraan politik, dari segi pariwisata ziarah makam dapat meningkatkan pendapatan asli daerah kabupaten Gowa karena pengunjung yang datang bukan saja

berasal dari Sulawesi melainkan juga dari Jawa, Kalimantan, Papua, Sumatera bahkan dari luar negeri. Selain itu kehadiran makam Syekh Yusuf memberikan dampak yang baik bagi perekonomian masyarakat sekitar.

Kata kunci: Ziarah, makam, Syekh Yusuf.

Masgaba (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

ETOS KERJA KOMUNITAS NELAYAN PENDATANG DI SODOHOA KENDARI BARAT

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 75 - 85.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan pada komunitas nelayan pendatang di Sodohoa Kendari Barat, Kota Kendari. Metode pengumpulan data berupa wawancara, *focus group discussion*, dan pengamatan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, nelayan pendatang yang ada di Kelurahan Sodohoa berasal dari daerah Pangkep, Ujung Lero, dan Makassar. Pada dasarnya motif utama mereka melakukan migrasi selain karena faktor ekonomi dan faktor sosial budaya, juga karena di wilayah perairan Kendari terdapat banyak jenis ikan, terutama ikan tongkol yang memiliki nilai jual yang tinggi. Faktor ekonomi timbul akibat nelayan pendatang tidak memiliki modal uang untuk beraktivitas melaut, sehingga mereka meminjam pada bos yang ada di Kendari. Faktor sosial budaya timbul sebagai akibat adanya naluri untuk bekerja agar memperoleh penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Menjadi nelayan merupakan warisan yang turun temurun dari orang tua mereka, tidak ada pekerjaan lain yang bisa dilakukan karena keterbatasan keterampilan dan keahlian yang dimiliki. Semangat kerja mereka termotivasi adanya perasaan malu (*siri*) jika tidak memiliki penghasilan.

Kata kunci: Etos Kerja, Sosial Ekonomi, Nelayan Pendatang.

Abd.Karim (Universitas Indonesia)

REFLEKSI KE-INDONESIAAN: KAJIAN SISTEM PEMERINTAHAN KERAJAAN BALANIPA ABAD XVI-XVII

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 86 – 101.

Kerajaan Balanipa (Mandar) telah “berdemokrasi” sebelum Indonesia lahir. Apabila salah satu cerminan Indonesia adalah sistem pemerintahan demokratis, maka identitas politik yang kita sandang sebagai Negara Demokratis telah ada sebelum negara ini lahir. Bahwa jiwa keindonesiaan telah ada sebelum kehadiran Bangsa Eropa di Nusantara. Bahkan telah dipraktekkan di Kerajaan Balanipa (Mandar) pada abad XVI-XVII sebagai sistem perintahan lokal (*mara'dia*). Sistem tersebut memiliki perangkat konstitusi Kerajaan dimana kedudukan Raja tidak mutlak berkuasa. Lembaga *hadat* memiliki kuasa untuk memberhentikan raja sebagai pemimpin, seperti Presiden yang bisa diturunkan dari jabatannya oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) negara ini. Pemimpin dipilih atas kehendak rakyat. Sebuah refleksi sistem pemerintahan, bahwa jiwa zaman yang sekarang merupakan warisan dari masa lalu bangsa ini sendiri bukan warisan bangsa barat sebagai bangsa penjajah. Selanjutnya Artikel ini akan menjawab pertanyaan besar yakni, bagaimana praktek-praktek demokrasi diterapkan di Mandar? Bagaimana demokrasi itu di terjemahkan oleh elit dan masyarakat Mandar? dan bagaimana sistem pemerintahan itu dijalankan di Mandar pada abad XVI-XVII? artikel ini menggunakan metode penelitian sejarah. Dengan menggunakan sumber lokal (*Lontara*”) dan akan dilengkapi dengan sumber-sumber dari zaman kolonial.

Kata Kunci: Pemerintahan, mara'dia, demokrasi, Indonesia, Mandar, Balanipa

Nur Alam Saleh (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

PEMANFAATAN SUMBER DAYA HAYATI PERAIRAN: PROSPEKTIF BUDI DAYA RUMPUT LAUT DI WILAYAH PESISIR KABUPATEN BANTAENG (STUDI KASUS DESA BONTO JAI, KECAMATAN BISSAPU)

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 102 - 116.

Penelitian ini mengkaji tentang perubahan struktur sosial baik itu bentuk-bentuk produksi, *teknologi* dan kelembagaan serta dampak terhadap kehidupan sosial ekonomi masyarakat. Budi daya rumput laut juga telah mengubah salah satu aspek sosial-budaya dan ekonomi masyarakat. Penelitian ini dilakukan di Bantaeng, tepatnya di Desa Bonto Jai Kecamatan Bissappu. Teknik pengumpulan data diperoleh dengan penelitian lapangan yang mencakup observasi, dokumentasi, dan wawancara, Adapun teknik analisis data yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Dalam perkembangannya pembudi daya rumput laut telah menjadi primadona bagi aktivitas masyarakat pesisir pantai Kabupaten Bantaeng pada umumnya dan Desa Bonto Jai pada khususnya. Budi daya rumput laut mempunyai peluang untuk meningkatkan pendapatan petani di Desa Bonto Jai. Budi daya rumput laut lebih menguntungkan dibanding dengan pendapatan profesi sebelumnya yakni sebagai nelayan. Satu hal yang sangat menarik dari kegiatan budi daya rumput laut ini, dengan keterlibatan kaum wanita yang turut mengambil bagian sebagai tenaga kerja.

Kata Kunci: Nelayan, Rumput laut, sosial, Pembudidayaan.

Andini Perdana (Balai Pelestarian Cagar Budaya Sulawesi Selatan)

NASKAH *LA GALIGO*: IDENTITAS BUDAYA SULAWESI SELATAN DI MUSEUM *LA GALIGO*

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 117 - 133.

Pemberian nama *La Galigo* pada Museum Negeri Provinsi Sulawesi Selatan didasari atas makna *La Galigo* yang dikenal di daerah Bugis, Makassar, Toraja, Selayar dan Massenrempulu. *La Galigo* merupakan pemersatu bagi mereka. Museum *La Galigo* memiliki koleksi naskah *La Galigo* yang teregistrasi dalam *Memory of the World* UNESCO. Naskah tersebut *terdisplay* di ruang pameran tetap, namun representasi identitas budaya Sulawesi Selatan belum tercermin dalam ekshibisi tersebut. Belum direpresentasikan itulah yang mendorong penulis untuk mengidentifikasi nilai penting makna *La Galigo*, menganalisis konsep ekshibisi Museum *La Galigo* saat ini, dan merekomendasikan *storyline* ekshibisi museum. Metode yang digunakan adalah studi kasus dengan pendekatan *museology*, khususnya teori *new museum*, identitas budaya, dan ekshibisi. Dalam penelitian ini, disimpulkan bahwa minimnya informasi dalam ekshibisi naskah *La Galigo* dikarenakan kurangnya penggalian nilai penting *La Galigo* bagi berbagai suku bangsa, pemersatu di antara mereka, memori kolektif masyarakat, dan relevansi cerita itu dengan saat ini. Perbaikan *storyline* cerita *La Galigo* yang bukan hanya mendeskripsikan naskah *La Galigo* itu sendiri, melainkan mengaitkannya dengan koleksi lain dan merepresentasikan identitas budaya Sulawesi Selatan diperlukan.

Kata kunci : *La Galigo*, museum, identitas budaya

Abdul Asis (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

STRATEGI BERTAHAN HIDUP NELAYAN KARAMPUANG DALAM PEMENUHAN KEBUTUHAN HIDUP

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 134 - 146.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan memahami strategi bertahan hidup nelayan Karampuang dalam pemenuhan kebutuhan hidup. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif, dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa nelayan di Pulau Karampuang masih menggunakan alat tangkap sederhana dan penghasilannya masih tergolong rendah. Pada musim paceklik, nelayan merasa kesulitan untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka sehari-hari, sehingga mereka beralih ke pekerjaan lain dengan mengolah kebun dengan menanam tanaman hortikultura seperti jagung, ubi kayu, dan sayur-sayuran. Peluang untuk melakukan pekerjaan sampingan terbuka luas bagi masyarakat nelayan di sana karena akses ke kota Kabupaten Mamuju tergolong cukup dekat. Pekerjaan lain yang dapat dilakukan di luar bidang kenelayanan adalah menjadi pedagang, buruh bangunan, kuli angkut pelabuhan, kuli angkut pasar, dan jasa ojek. Sedangkan istri-istri nelayan banyak yang bekerja menjadi penjaga toko, buruh cuci di kota, dan membuka kedai-kedai di rumah dengan menjual barang kebutuhan hidup sehari-hari. Dengan melakukan pekerjaan sampingan, kebutuhan hidup keluarganya dapat terpenuhi.

Kata Kunci: pekerjaan sampingan, nelayan Karampuang, kebutuhan hidup.

Adil Akbar (Program Pascasarjana UNM, Prodi IPS Konsentrasi Pendidikan Sejarah)

BERRE' RI SULAWESI MANIANG: DARI PRODUKSI, PERDAGANGAN, PELAYARAN, HINGGA PENYELUNDUPAN BERAS (1946-1956)

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 147 – 162.

Terdapat tiga hal pokok yang dibahas dalam penelitian ini: *pertama*, Produksi Beras di Sulawesi Selatan kurun tahun 1946-1950; *kedua*, Jaringan Perdagangan dan Pelayaran Komoditas Beras di Sulawesi Selatan kurun tahun 1946-1950; *ketiga* Penyelundupan Beras di Sulawesi Selatan kurun tahun 1950-1956. Metode yang digunakan dalam Penelitian ini adalah Metode Sejarah dengan tahapan, Heuristik (pengumpulan data, terutama studi kearsipan dan kepustakaan) kritik, Interpretasi (penafsiran) dan Histiografi (penulisan sejarah). Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa: hasil produksi beras di Sulawesi Selatan memuaskan, hal ini dikarenakan potensi alam dan luasnya lahan produktif untuk ditanami padi, selain itu kehadiran pelabuhan – pelabuhan di pesisir barat dan timur Sulawesi Selatan mendorong terciptanya jejaring perdagangan beras di kawasan timur Indonesia pada kurun tahun 1946-1950. Walaupun demikian, tidak dapat dinafikan gejolak politik yang terjadi di Sulawesi Selatan kurun tahun 1950-an mempengaruhi produksi dan perdagangan beras di daerah tersebut, salah satunya ialah praktek-praktek penyelundupan beras. Secara umum dapat disimpulkan selain bernilai ekonomis, menciptakan jejaring ekonomi juga memiliki nilai politik.

Kata Kunci: Sulawesi Selatan, beras, pelabuhan, penyelundupan, perdagangan.

Ansar Arifin (Departemen Antropologi FISIP UNHAS)

Syamsul Bahri (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

PENGUATAN KELEMBAGAAN KETAHANAN PANGAN DI KOTA PAREPARE

PANGADERENG, Hasil Penelitian Ilmu Sosial dan Humaniora Volume 5 Nomor 1 Juni 2019 hlm. 163 – 175.

Artikel ini menjelaskan dua hal penting, yakni soal kelembagaan ketahanan pangan dalam rumah tangga miskin di Kota Parepare dan model alternatif kelembagaan ketahanan pangan rumah tangga nelayan miskin yang sesuai dengan tuntutan perkembangan. Penelitian ini menggunakan metode *Cluster Porpose Sampling*. Sampelnya adalah kelompok-kelompok sosial, lembaga-lembaga sosial kenelayanan, dan organisasi kemasyarakatan yang dipilih secara purposif dan dianalisis dengan model analisa sosiometrik dan deskriptif. Teknik pengumpulan data menggunakan metode survei dan *indepth interview* (wawancara mendalam) serta metode focus-group discustion (FGD). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kelembagaan ketahanan pangan tradisonal telah ada sejak dahulu dalam masyarakat nelayan miskin di Kota Parepare sebagai bentuk adaptasi terhadap persoalan kemiskinan. Tetapi, karena pertumbuhan jumlah penduduk dan kebutuhan pangan meningkat sehingga dibutuhkan manajemen ketahanan pangan yang lebih kompleks. Oleh sebab itu, kelembagaan pangan lokal perlu ditopang oleh sistem organisasi modern demi memperkuat kelembagaan ketahanan pangan lokal. Demikian pula sebaliknya, kelembagaan modern perlu ditopang oleh kelembagaan lokal yang sudah lama dipraktikkan oleh masyarakat miskin di Kota Parepare.

Kata Kunci: ketahanan pangan; penguatan kelembagaan; kemiskinan.

Keyword are extracted from articles. Abstrack may be reproduced without permission and cost

Feby Triadi (Universitas Gadjah Mada)

**SPIRITUAL TOURISM: ACHIEVING
COMMODIFICATION SEEDS FROM
RESEARCHERS OF BISSU**

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June
2019 p. 1 - 12.

This paper aims to interpret the impact of ongoing research on the Bissu community. From the existing research (see: Lathief 2004, Boellstorff 2004, Makkulawu 2008, Sharyn 2010, Darmapoetra 2014), some of them are still discussing the same thing, such as gender, Islam, as well as an ongoing adaptation of citizens. This study seeks to fill and complete the existing narrative void, as lately, the perpesctive of tourism only considers policymakers and objects of interest (Bissu), only but has not paid attention to the readiness of the local people in responding to policies and their implementation. This study employed an ethnography method, carried out in November 2018. The techniques used to to collect data were making observations, as well as conducting interviews directly with informants, such as Bissu, traditional adat councils, and government figures. Borrowing the Spradley (1997) ethnographic data analysis technique, this study reports finding that the seed of commodification was initially planted by researchers, who introduced and led them to the tourism industry. The result has been conflict between the existing researchers, to the point that past researchers seem to leave an inheritance of conflict for future researchers, and even worse, the conflict has also entered into Bissu

circles. This research also identifies and explains the delineation line between Bissu as artists, and Bissu as cultural actors.

Keywords: tourism, commodification, researchers, Bissu

Syamsul Bahri (Balai Pelestarian Nilai
Budaya Sulawesi Selatan)

**THE DINGGU DANCE AN EXPRESSION
OF REJOICING OVER SUCCESSFUL
HARVEST AMONG THE TOLAKI PEOPLE
OF KOLAKA, SOUTHEAST SULAWESI**

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June
2019 p. 13 - 29.

The dinggu dance constitutes a dance form practiced by the Tolaki people of Kolaka, in the province of Southeast Sulawesi. Since the adoption of rice as the staple food of the Tolaki, the society took the initiative to create the dinggu dance, featuring movements following the motions of people threshing rice by pounding, pounding a wooden mortar and pestle, as well as involving a winnowing basket woven from bamboo, used for separating out chaff. The aim of this research, from a practical perspective, is to inventorize cultural heritage to preserve a cherished legacy. From an academic perspective, the aim is to further explore the values and meaning carried by the Dinggu dance. The research method used is a qualitative approach, prioritizing observation of the movements of the dance, its props, costume, and accessories. Interviews focused on the birth of the dinggu dance and its

development, and literature study focused on theory books and a few previous written works of research. The research shows that the current form of the Dinggu dance is employed as an art form, that is, a dance that is no longer only performed at rice harvest celebrations. Rather, the Dinggu dance is equated with the traditional values of comradery or group unity, aesthetic values, and the expression of joy and gratitude over a harvest. In its development, the Dinggu dance has achieved globally recognized status, by guarding its existence, and practicing it on a local, national, and international scale.

Keywords: Dance, Dinggu, Tolaki, Harvest

Slamet Riadi (Universitas Gadjah Mada)

LATO: BUGINESE POLITICAL ANTHROPOLOGY BY MATTULADA „AN INTERPRETATION OF EPISTEMOLOGY

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 30 – 45.

This research intends to interpret the kind of epistemology contained in the work of Mattulada, Latoa; Suatu Lukisan Antropologi Politik Orang Bugis. The discussion related to epistemology in an ethnographic work, still lacks serious attention, by academics, especially those involved in the field of anthropology. In analyzing epistemology of this research, this study uses the search method of several library sources, which are related to Mattulada's work. After that, do inductive-deductive readings, in order to find the basic assumptions that became the foundation of Mattulada to produce his works. This research produced two fundamental conclusions, firstly, Mattulada's work entitled Latoa is very characterized by positivism, and similar to several of his other works. Secondly, despite having the same epistemology in each of his works, several other Mattulada works have different paradigms.

Keywords: epistemology, positivism, Latoa

Raodah (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

LOCAL KNOWLEDGE REGARDING THE USE OF TRADITIONAL MEDICINAL PLANTS AMONG THE TOLAKI OF THE KONAWE REGENCY IN SOUTHEAST SULAWESI

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 46 – 63.

This written work aims to describe the benefits of medicinal plants utilized by the Tolaki people in treating various illnesses. Local medicinal plant knowledge is experience-based and is passed down from generation to generation. This research takes a qualitative approach, employing the data gathering methods of interviews, observation, and documentation. The results of the research indicate that a subset of the Tolaki population, especially that of the Abelisawah township, continue to make use of concoctions made from medicinal plants in the treatment of both physical and non-physical ailments. The medicinal plants are naturally abundant in the immediate environment, and some are planted around people's houses to serve as family medicine plants. The treatment and administration of the medical plant concoctions are typically performed by a medicine man (mbu' owai), who recites a mantra according to the type of illness ailing the patient. The medicinal plants used by the people of Abelisawa are administered to patients ranging from young children to adults. There are a few factors that cause the people to continue using the medicine men and the traditional medicine for the treatment of various illnesses, namely their economic state, limited access to medical and social services, the belief in the medicine men's power to heal, the understanding of medicinal plants as safe and free from side effects, a lack of knowledge regarding modern medicine, and convenience in terms of time needed for treatment.

Keywords: Medicinal Plants, illness, mbu uwoai, Tolaki.

Renold dan Muh. Zainuddin Badollahi
(Politeknik Pariwisata Makassar)

THE PILGRIMAGE TO THE GRAVE OF SHEIKH YUSUF AL-MAKASSARI IN GOWA REGENCY, SOUTH SULAWESI

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 64 – 74.

This study focuses on the ritual of the pilgrimage to the grave of Sheikh Yusuf located in the Gowa Regency, in the province of South Sulawesi. The aim of this study was to examine the motives of pilgrims visiting the grave of Sheikh Yusuf, the extent of their ritual and religiosity towards Sheikh Yusuf, as well as the visible impact of the pilgrimage on economic life, political legitimacy, and religious tourism. This study employs qualitative research methods for primary and secondary data collection using observation, interview, and literature study techniques. The results of this study demonstrate that a variety of motivations exist among pilgrims visiting the grave of Sheikh Yusuf. Also, the pilgrimage can be used as a political tool for in gathering votes as a method of political imaging. In terms of religious tourism, the pilgrimage can increase revenue in the Gowa Regency due to visitors coming not only from Sulawesi, but also from Java, Kalimantan, Papua, Sumatra and even from abroad. In addition, the presence of the grave of Sheikh Yusuf has a good impact on the economy of the surrounding community.

Keywords: Pilgrimage, grave, Sheikh Yusuf.

Masgaba (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

THE WORK ETHOS OF THE IMMIGRANT FISHING COMMUNITY IN SODOHOA, WEST KENDARI

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 75 – 85

This written work constitutes the results of research conducted among an immigrant fishing community in Sodohoa, West Kendari, in the city of Kendari. The data collection methods used include interviews, focus group discussion, and observation. The research results indicate that the immigrant fishermen in the Sodohoa district originate from the regions of Pangkep, Ulung Lero, and Makassar. Essentially, the primary motive for migration, other than economic and socio-cultural factors, is the variety of fish found in the waters of Kendari, especially the high-selling tuna. The economic factor stems from the fishermen's lack of capital for conducting their seagoing activities, leading to their borrowing money from an employer in Kendari. The socio-cultural factor stems from the fishermen's conscience obligating hard work to generate an income to meet the day-to-day needs of their families. Being fishermen is a legacy that is passed down the generations from their ancestors; they cannot pursue other careers, due to their limited skills and abilities. The enthusiasm for their work is motivated by a sense of shame (siri') for one who does not produce an income.

Keywords: Work Ethos, Social Economy, Immigrant Fishermen.

Abd.Karim (Universitas Indonesia)

INDONESIAN REFLECTION: STUDY OF THE GOVERNMENT SYSTEM OF BALANIPA KINGDOM IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 86 – 101.

The kingdom of Balanipa (Mandar) was "democratic" before Indonesia was born. If one reflection of Indonesia is a democratic government system, then the political identity that we rely on as a Democratic State existed

before this country was born. That the soul of Indonesianness existed before the presence of Europeans in the Archipelago. In fact, it was been practiced in the Kingdom of Balanipa (Mandar) in the 16th-17th centuries as a local form of government (mara'dia). This system featured a Kingdom constitution serving to limit the King from wielding absolute power. The traditional institution held the power to dismiss the king as a leader, such as the President who can be removed from his position by the country's People's Consultative Assembly (MPR). The leader is chosen by the will of the people. A reflection of the system of government, that the soul of the age which is now a legacy of the nation's past itself is not a western nation's inheritance as a colonial nation. Furthermore, this article will answer the big question, namely, how are democratic practices applied in Mandar? How was democracy interpreted by the elite and the Mandar community? And how was the system of government run in Mandar in the sixteenth and seventeenth centuries? This article employ historical research methods, using local sources (Lontara'), complemented by sources from the colonial era. The practice of democracy, namely the birth of the concept of Mengga Lenggoq Mengga Belawa, is one of the concepts offered by the system of government. The soul of Democracy is embedded in the following concepts: (1) Manu' Tandi Pessisi'i (a chicken whose scales are not seen), meaning that in daily life, regardless of status or position, customary law is still upheld; (2) Beang Tandi Gati (rice that does not need to be measured), meaning a People-based economy, while also attaching importance to the interests of the lower class; (3) Beluwa' Tandi Biti (combed hair that no longer needs to be held in place), meaning continuous unity; and (4) Ara Ratang Tandi Dappai (rope that does not need to be measured), meaning that the law or judicial system does not discriminate.

Keywords: Government, Mara'dia, democracy, Indonesia, Mandar, Balanipa

Nur Alam Saleh (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

THE UTILIZATION OF AQUATIC BIOLOGICAL RESOURCES: PROSPECTIVE OF SEAWEED DEVELOPMENT IN THE COASTAL AREA OF BANTAENG REGENCY (CASE STUDY IN THE TOWNSHIP OF BONTO JAI, BISSAPU DISTRICT)

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 102 – 115.

This research examines social structural change, both in the forms of production, technology, and organization, along with the accompanying impact on the socio-economic lives of the population. The development of the seaweed industry has also affected an aspect of the socio-cultural and economic lives of the community. The research took place in the regency of Bantaeng, in the township of Bonto Jai in the Bissapu district. The research method employed is field research, including observation, documentation, and interviews, along with the data analysis technique of data reduction, presentation, and conclusion. In its development, seaweed farmers have come to dominate the scene of community activity on the beaches of the Bantaeng regency in general, and especially in the Bonto Jai township. The development of the seaweed industry carries the potential to improve the economic standing of farmers in the Bonto Jai township. The seaweed industry is more profitable than the previous profession of these workers, namely as fishermen. One very interesting element in the development of the seaweed industry is the inclusion of women in the labor force.

Key words: Fishermen, Seaweed, social, Resource development.

Andini Perdana (Balai Pelestarian Cagar Budaya Sulawesi Selatan)

LA GALIGO MANUSCRIPT: THE CULTURAL IDENTITY OF SOUTH SULAWESI IN THE LA GALIGO MUSEUM

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 116 – 132.

The bestowal of the name La Galigo upon the Provincial State Museum of South Sulawesi is based on the La Galigo manuscript, which is famous in the Bugis, Makassar, Toraja, Selayar, and Massenrempulu regions. For them, La Galigo is their unifier. As part of its collection, the La Galigo Museum features a La Galigo manuscript, which is registered as a UNESCO Memory of the World. The manuscript is currently on display in the permanent exhibition room of the La Galigo museum; however, the representation of the cultural identity of South Sulawesi has been not reflected in the exhibit. This has encouraged the author to identify the significance of the La Galigo manuscript, analyze the concept of the current exhibits of the La Galigo Museum, and recommend the addition of the La Galigo storyline to the museum. The research employed a case study method, with a museology approach, especially examining new museums, cultural identity, and exhibits. The conclusion in this research was the lack of information in the La Galigo exhibition due to the lack of research of the significance of the La Galigo for various ethnic groups, the unity between them, the collective memory of the society, and the relevance of the La Galigo story to the present. The development of the La Galigo storyline, which not only describes the La Galigo manuscript itself, but links it to other collections and represents the cultural identity of South Sulawesi, is needed.

Keywords : La Galigo, museum, the cultural identity

Abdul Asis (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

THE SURVIVAL STRATEGY OF KARAMPUANG FISHERMEN IN MAKING A LIVING TO MEET DAILY NEEDS

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 133 – 145.

This research aims to discover and understand the survival strategy of fishermen in Karampuang in meeting daily needs. The research method used is descriptive-qualitative, employing the datagathering techniques of interviews, observation, and documentation. The results of this research show that fishermen in the islands of Karampuang continue to use simple fishing equipment and generate a meager income. In the off season, the fishermen experience difficulty in meeting daily needs, to the point that they pursue side jobs by planting gardens and cultivating crops such as corn, cassava, and vegetables. Opportunities for side jobs are numerous for the fishing community there, due to the convenient access to the Mamuju regency. Other side work available aside from fishing is becoming a small-goods trader, a construction worker, a port laborer, market laborer, or motorcycle-taxi driver. As for the wives of these fishermen, many work at stores, work as cleaners in the city, or open up shops at home to sell basic products. By generating supplementary income, the needs of the family are able to be met.

Keywords: side work, Karampuang fishermen, daily needs.

Adil Akbar (Program Pascasarjana UNM, Prodi IPS Konsentrasi Pendidikan Sejarah)

BERRE' (RICE) IN THE SOUTH SULAWESI: FROM PRODUCTION, TRADING, SHIPPING, TO RICE SMUGGLING (1946-1956)

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 146 – 161.

Three primary objects of discussion are presented in this research: first, rice production in South Sulawesi during the years 1946-1950; second, the trade network and shipping of rice as a commodity in South Sulawesi during the years 1946-1950; third, the smuggling of rice in South Sulawesi during the years 1950-1956. The method employed in this research is a historical approach consisting of the following stages: data collection (especially in study of archives and records), critical, interpretation, and historiography (compiling the history). The results of this research demonstrate, first of all, a healthy level of production of rice in South Sulawesi, due to the quality and quantity of arable land suitable for rice planting; also, the presence of ports on both the east and west sides of the peninsula motivated the creation of rice trade network in East Indonesia during the years 1946-1950. Nevertheless, it is undeniable that the political upheaval that took place in South Sulawesi in the 1950s affected the production and trade of rice in the area, with one of the results being the emergence of rice smuggling. It may be generally concluded that in addition to contributing to the economy, the creation of a trade network also carries a political aspect.

Keywords: South Sulawesi, rice, ports, smuggling, trade

Ansar Arifin (Departemen Antropologi FISIP UNHAS)

Syamsul Bahri (Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan)

REINFORCEMENT OF FOOD SECURITY INSTITUTIONAL IN THE CITY OF PAREPARE

PANGADERENG, Volume 5 Number 1 June 2019 p. 162 – 174.

The article explains two important things, i.e. the problem of food security institutional in the poor households in the city of Parepare; alternative models of food security institutional for poor fishermen households that are in accordance with the demands of development. This study uses the Cluster Purpose Sampling method. The samples are social groups, service social institutions, and community organizations that are purposively selected, and analyzed using sociometric and descriptive analysis models. Data collection techniques use survey methods and in-depth interviews, as well as focusgroup discustion (FGD) methods. The result of this study indicates that traditional food security institutional is already exist for a long time in poor fishing communities in the city of Parepare as a form of adaptation to the problem of poverty. Nevertheless, population growth and food needs are increased, it is necessary to manage more complex food security. Therefore, local food institutional needs to be supported by modern organizational system in order to strengthen local food security institutional. Vice versa, modern institutional needs to be supported by local institutional that have been practiced for a long time by the poor in the city of Parepare.

Keywords: food security; institutional strengthening; poorness.

**WISATA SPIRITUAL: MENUAI BENIH KOMODIFIKASI
DARI PARA PENELITI BISSU**
*(SPIRITUAL TOURISM: ACHIEVING COMMODIFICATION SEEDS FROM
RESEARCHERS OF BISSU)*

Feby Triadi

Universitas Gadjah Mada

Jl. Sosio Humaniora Bulaksumur, Sagan, Caturtunggal, Kec. Depok,

Kabupaten Sleman, D.I Yogyakarta, 55281

Surel: triadifebi@gmail.com

ABSTRACT

This paper aims to interpret the impact of ongoing research on the Bissu community. From the existing research (see: Lathief 2004, Boellstorff 2004, Makkulawu 2008, Sharyn 2010, Darmapoetra 2014), some of them are still discussing the same thing, such as gender, Islam, as well as an ongoing adaptation of citizens. This study seeks to fill and complete the existing narrative void, as lately, the perspective of tourism only considers policymakers and objects of interest (Bissu), only but has not paid attention to the readiness of the local people in responding to policies and their implementation. This study employed an ethnography method, carried out in November 2018. The techniques used to collect data were making observations, as well as conducting interviews directly with informants, such as Bissu, traditional adat councils, and government figures. Borrowing the Spradley (1997) ethnographic data analysis technique, this study reports finding that the seed of commodification was initially planted by researchers, who introduced and led them to the tourism industry. The result has been conflict between the existing researchers, to the point that past researchers seem to leave an inheritance of conflict for future researchers, and even worse, the conflict has also entered into Bissu circles. This research also identifies and explains the delineation line between Bissu as artists, and Bissu as cultural actors.

Keywords: *tourism, commodification, researchers, Bissu*

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk menafsirkan dampak penelitian yang terus dilakukan terhadap komunitas Bissu. Dari penelitian yang ada (lihat: Lathief 2004, Boellstorff 2004, Makkulawu 2008, Sharyn 2010, Darmapoetra 2014), beberapa diantara mereka masih membahas hal yang sama, seperti gender, Islam, dan juga adaptasi warga yang berlangsung. Penelitian ini, ingin mengisi dan melengkapi kekosongan narasi yang telah ada. Sebab belakangan, pariwisata hanya dilihat dari pengambil kebijakan dan objeknya (Bissu) semata, namun belum melihat kesiapan warga sekitar dalam merespon kebijakan dan pelaksanaannya. Metode dalam penelitian ini adalah etnografi, dilakukan pada bulan November 2018. Adapun teknik pengumpulan data dengan melakukan pengamatan, serta melakukan wawancara langsung dengan informan, seperti Bissu, dewan adat dan tokoh pemerintahan. Meminjam teknik analisis data etnografi Spradley (1997), penelitian ini memiliki temuan, jika benih komodifikasi awalnya dilakukan oleh peneliti, yang memperkenalkan dan menggiring mereka ke industri pariwisata. Tentu memunculkan konflik diantara peneliti yang ada, sehingga peneliti sebelumnya terkesan mewariskan konflik bagi peneliti yang akan datang, dan parahnya lagi karena konflik itu juga masuk dalam kalangan Bissu. Penelitian ini juga menemukan, dan menjelaskan batas pemisah antara Bissu sebagai pelaku seni, dan Bissu sebagai pelaku kebudayaan.

Kata Kunci: *pariwisata, komodifikasi, peneliti, Bissu*

PENDAHULUAN

Budaya merupakan suatu produk yang dijadikan wadah pengembangan pariwisata, wadah ini merangkum artefak, karya seni, perilaku masyarakat atau keindahan alam (Minawati, 2013), lanjutnya Smith dalam Minawati (2013), pariwisata dapat diidentifikasikan berdasarkan lima tipe. Yakni, pariwisata etnik, pariwisata budaya, pariwisata sejarah, dan pariwisata rekreasi (Minawati, 2013).

Menurut organisasi pariwisata dunia, turis merupakan seseorang yang melakukan perjalanan paling tidak sejauh 80 Km (80 Mil) dari rumahnya dengan tujuan rekreasi. Dekat dengan itu, dapat ditarik sebuah benang merah atau kesimpulan tentang pariwisata, adanya niat yang terbatas jarak untuk menghibur diri, maka dengan sendirinya dia dapat disebut sebagai wisatawan.

Menyoal tentang pariwisata, bukan melulu pada hal yang membuatnya gemilang dan dikenal. Dekat dengan itu, antropologi sebagai bagian dari pengembangan pariwisata, lebih melihat sektor pariwisata menggunakan kacamata kultural. Indikator utama melihat secara kultural adalah dengan mempelajari hasil tingkah laku masyarakat. Dengan demikian, kajian ilmu antropologi mencoba untuk memberikan pemetaan, sejauh mana sektor pariwisata dapat memberikan keuntungan, atau malah menampakkan kerugian bagi masyarakat yang ada di sekitarnya. Tentu dengan mempertimbangkan kebijakan yang membalutnya (Bolaane & Kanduza, 2008).

Dengan diberikannya otoritas pengelolaan dana kepada daerah, terlebih pada otonomi pedesaan. Maka daerah didorong untuk berperan lebih aktif dalam melihat sisi kultural pada konteks memajukan sektor pariwisata. Dengan harapan pengembangan pariwisata yang berbasis kearifan lokal, mampu hadir dan memberikan kemajuan bagi daerah tersebut. Menurut Sidney dalam Djafar (2015) formulasi kebijakan terdapat proses identifikasi sebagai pendekatan yang bertujuan menyelesaikan masalah sekaligus

kemampuan mendesain perangkat kebijakan secara spesifik (Djafar, 2015).

Secara optimis pada abad 21 kepariwisataan akan menjadi salah satu kegiatan sosial ekonomi yang terpenting dan akan menjadi salah satu industri ekspor di dunia (Nugroho, 1997). Berangkat dari itu, pariwisata merupakan sektor yang paling didengung-dengungkan untuk menggenjot pertumbuhan negara. Dekat dengan itu, dalam tulisan yang lain Nugroho menjelaskan salah satu dilema yang dihadapi dari sektor pariwisata, terutama dengan kaitanya pada dampak pertumbuhan kunjungan wisatawan luar negeri (sebagai akibat dari globalisasi), yang membawa budaya mereka. Pertumbuhan pariwisata yang tidak terkontrol dimana akan menimbulkan berbagai macam ancaman, baik terhadap lingkungan alam, dan budaya lokal (Nugroho, 1997).

Selain itu, wisata budaya dikatakan sebagai yang tertua dari fenomena pariwisata, orang-orang telah bepergian karena alasan pariwisata budaya sejak zaman Romawi. Mengunjungi situs bersejarah, budaya, menghadiri acara-acara khusus dan festival telah menjadi bagian dari pengalaman pariwisata (Kastamu, 2015). Belakangan wisata budaya berkembang dengan berbagai jenis dimulai dari wisata budaya, wisata religi sampai pada wisata kemiskinan yang terjadi di Jakarta (Rahayu, 2017).

Tidak terelakkan pula dengan wisata spiritual yang terjadi pada komunitas *Bissu* di Kabupaten Pangkep, dalam penelitian lapangan yang saya lakukan, ada beberapa wisatawan yang berkunjung untuk melihat dan menikmati nuansa magis yang ditawarkan oleh komunitas ini. Biasanya, kunjungan ini akan ramai pada saat upacara *mappalili* (awal turun sawah) sedang dilakukan, tepatnya di bulan November.

Berkembangnya komunitas ini sebagai sebuah objek wisata tidak terlepas dari para peneliti yang membuatnya terkenal, banyak dari karya-karya mereka yang mendunia dan diperbincangkan berbagai disiplin ilmu. Tentu menjadi menarik mengupas dan

menelaah komunitas ini dari latar belakang keilmuan yang berbeda. Saking banyaknya penelitian yang didapatkan mengenai komunitas ini, tak bisa dipungkiri beberapa dari mereka, mengkaji dengan skop dan sudut pandang yang sama.

Tentu dengan berbagai alasan. Pertama, penelitian mengenai komunitas ini tidak memiliki regulasi yang jelas mengenai topik yang akan diangkat. Hal ini diperparah saat saya melakukan studi pustaka dengan menyambangi dinas Perpustakaan dan Arsip Daerah di Kabupaten Pangkep, tidak satupun tulisan (skripsi, tesis, disertasi, dan buku) yang saya temukan membahas mengenai *Bissu*. Opsi untuk berkunjung ke Perpustakaan Daerah bagi para peneliti adalah sebuah kemirisan, dan hal yang sia-sia.

Kedua, literatur peneliti luar yang telah membahas mengenai *Bissu* sulit dan langka didapatkan, tentu ini menjadi sebuah kekosongan literatur untuk melihat bagaimana narasi etik (pandangan peneliti luar) menerjemahkan *Bissu* dalam pemahaman mereka sendiri. Ketiga, kebanyakan narasi hasil penelitian dalam negeri terlalu membawanya ke hal yang tidak dimengerti oleh akal sehat dan berakut pada itu-itu saja.

Keempat, banyaknya peneliti luar yang ingin mengetahui komunitas ini dalam ranah akademik/ilmiah, menjadikan peneliti dalam negeri seperti artis yang selalu dicari-cari. Padahal apa yang peneliti dalam negeri ketahui sudah tidak kontekstual dan usang untuk diceritakan kembali. Hal ini diperparah karena peneliti dalam memahami *Bissu* masih diwarnai dengan mitos budaya yang mereka yakini.

Dari empat alasan yang saya paparkan diatas, para peneliti *Bissu* secara tidak sadar membuka ruang dan menumbuhkan benih komodifikasi bagi komunitas yang sifatnya sakral dan tertutup. Hal ini diperparah dengan kelakuan berengsek peneliti dalam negeri yang ikut-ikutan melakukan *Bissu* dalam pagelaran tertentu, alih-alih untuk menyelamatkan tradisi, apa yang mereka

lakukan adalah sebuah kejahatan yang tidak boleh dibenarkan.

METODE

Beberapa metodologi penelitian yang ada dalam dunia akademik, selalu menitik beratkan pada bagaimana proses atau langkah-langkah apa saja yang digunakan untuk mendapatkan data. Termasuk dalam metode penelitian antropologi, ingin melihat kelakuan atau kreativitas peneliti untuk mendapatkan data saat di lapangan yang multi metode (Hidayah, 2012), dengan asumsi segala sesuatu yang didapatkan adalah data, karenanya data bersifat seperti air yang terus mengalir. Olehnya itu, tugas peneliti adalah memberikan pemetaan pada realita, fakta, dan data sebagai upaya untuk memfokuskan hasil penelitian.

Penelitian ini dilakukan di Kecamatan Segeri yang berada di Kabupaten Pangkep. Penanda utama saat memasuki Kecamatan Segeri, selain hamparan empang yang berseblahan dengan jalan poros Makassar ke Barru, juga terdapat banyak kios-kios yang menjajakan Jeruk Bali, berbagai macam jeruk dengan istilah lokal disediakan. Salah satunya jeruk jenis *bencong*, selain itu jika dari arah berlawanan akan banyak ditemui kios jajanan *dange* yang terbuat dari ketan hitam yang dibakar diatas tungku tanah.

Penelitian ini dilakukan saat diadakan upacara *mappalili* (awal turun sawah), upacara ini dilaksanakan saat bulan November sebagai penanda bagi petani untuk mulai menggarap sawahnya. Data yang ditampilkan dalam penelitian ini adalah hasil wawancara langsung dengan informan, seperti *Bissu*, dewan adat, tokoh pemerintahan, dalam tulisan ini saya juga menampilkan catatan lapangan yang merupakan refleksi dari sebuah peristiwa yang saya alami.

Untuk manuai hasil pemetaan data yang baik, maka dalam penelitian ini, saya menggunakan rujukan dari Spradley tentang bagaimana metode etnografi digunakan dalam suatu penelitian masyarakat. Bagi Spradley (1997),

etnografi merupakan pekerjaan mendeskripsikan suatu kebudayaan, konsekuensi penelitian ini dimulai dari awal November hingga akhir, adapun teknik pengumpulan data melingkupi pengamatan partisipasi, wawancara langsung dan mendalam.

Untuk menuai hasil yang memuaskan, maka digunakan pula teknik analisi data. Data yang didapatkan, akan dikumpulkan dan digunungkan untuk dapat melihat gambaran secara utuh dan menyeluruh, seperti menghubungkan tema-tema kultural, analisis dominan, data ini berupa gambaran awal mengenai objek yang diteliti, dan melakukan analisi maju bertahap, atau biasa disebut analisis taksonomi (Spradley, 1997).

PEMBAHASAN

Bissu, Awal Pariwisata Spiritual

Pada bulan Desember 1976, UNESCO dan *Word Bank* mensponsori pertemuan pertama tentang dampak sosial-budaya dari pariwisata, dalam forum itu menghasilkan seperangkat rekomendasi kebijakan tentang masalah yang ditimbulkan. Salah satu bagian dari rekomendasi ini berfokus pada bagaimana budaya lokal harus disajikan kepada wisatawan dan bagaimana wisatawan dapat dilatih untuk lebih sopan memperlakukan budaya lokal (Wood, 1980).

Turunan dari itu, Indonesia baru merespon dampak pariwisata bagi kebudayaan dengan menerbitkan Undang-undang Pemajuan Kebudayaan Nomor 5 tahun 2017. Jadi ada sekitar 41 tahun kebudayaan Indonesia mengalami masa yang tidak menentu, orang-orang berbicara mengenai kebudayaan tanpa sebuah pegangan atau dasar konstitusi yang jelas, tentang bagaimana memperlakukan nilai budaya, baik dalam perspektif lokal, maupun dalam perspektif global. Walaupun telah ada undang-undang mengenai pariwisata, namun itu tidak ditopang oleh hal yang sifatnya dari dalam, yakni dari kebudayaan itu sendiri.

Munculnya istilah pariwisata spiritual atau wisata spiritual tidak bisa terlepas dengan adanya Gerakan Zaman Baru atau *The New Age Movement*. Padahal antara pariwisata dan spiritual merupakan dua hal yang berseberangan, oleh Rogers (2002) disebut sebagai "*secular and spirituality*". *The New Age* adalah potret zaman yang memadukan rasionalisme Barat dengan mistikspiritual Timur. Ciri utama dari zaman ini adalah penolakan terhadap agama formal, karena dipandang cenderung mengekang kebebasan individu (Sutama, 2013).

Esensi batas spiritual yang ditawarkan dalam wisata ini, menembus kesejukan batas-batas agama, dalam pesan yang ingin disampaikan bahwa semua agama dilihat sama, hanya percaya pada realitas dari Tuhan. Jadinya, wisata spiritual yang dilakukan menembus agama dominan atau biasa juga wisata model ini disebut wisata lintas agama (Sukidi, 2001). Namun, untuk menarik dan melihat konteksnya pada komunitas *Bissu*, hanya dilakukan pada waktu menggelar upacara adat saja (lihat **Gambar 1**).



Gambar 1. Seorang *Bissu* sedang berjalan ke tempat upacara, tepat di depan wisatawan asing dan lokal. (Dokumentasi Pribadi, 2018).

Olehnya itu, saat upacara yang dilakukan *Bissu* sedang berlangsung, maka akan mengundang banyak wisatawan untuk berkunjung. Seperti apa yang diungkapkan oleh Wa' Nani sehari sebelum upacara berlangsung, dengan nada yang sungguh

dan penuh keyakinan dirinya mengungkapkan seperti ini.

Naulle baja engka pole taunna pariwisata, jaji u suromanenggi tauwe mappasadia yekko engkai pole. Apa makanja diita ko engka to pole na degaga persiapatta digauranggi.

Artinya:

Besok akan datang orang-orang dari Dinas Pariwisata berkunjung, jadi saya memberitahukan mereka yang bergelut didapur untuk mempersiapkan hal yang dibutuhkan ketika mereka datang. Karena tidak elok jika tamu tidak dilayani dengan baik (*Bissu Nani*, November 2018).

Ini menandakan jika kedatangan mereka telah dinantikan setiap tahunnya, karena itu Puang Matoa Nani (Ketua *Bissu Segeri*) meminta agar melakukan persiapan. Selain itu, saat saya didatangi oleh salah satu tokoh masyarakat dan juga dewan adat di Segeri, Puang Making sapaan akrab warga untuknya, Puang Matoa menguatkan asumsi yang saya bangun sebelum melakukan turun lapangan.

Dirinya mengakui kalau kegiatan yang dilaksanakan tiap tahunnya ini mengundang banyak wisatawan dari mancanegara, wisatawan lokal tentu dengan tujuan yang berbeda-beda, mulai dari hanya sekedar menyaksikan pagelaran mereka, pembuatan film pendek sampai mendatangkan para peneliti;

Besok itu, sudah banyak tamu yang datang, biasanya orang pariwisata datang, juga bawa rombongan. Termasuk juga anak muda dari IPPM (Ikatan Pemuda Pelajar Mahasiswa) Pangkep terlibat di sini, tahun lalu itu penuh di sini, sampai bermalam, juga bangun tenda, pokoknya ramai ada Pak Desa, Camat, mungkin juga besok datang Pak Bupati.

Dilain kesempatan, saya juga melakukan wawancara secara tidak langsung dengan para pemuda Desa Segeri, yang waktu itu ikut membatu persiapan acara yang akan dilaksanakan besok. Mereka membenarkan apa yang dikatakan oleh Puang Making tadi, karenanya mereka bergotong royong melakukan persiapan.

Wisata spiritual yang dilakukan oleh banyak tamu yang datang umumnya telah banyak dilakukan di daerah lain, seperti di Bali, India, Cina dan Tibet (lihat Sutarna 2013). Umumnya wisatawan jenis ini memiliki dua faktor yang berbeda pertama, keinginan meninggalkan tempat dimana wisatawan biasa tinggal untuk menuju ke suatu tempat yang asing baginya. Sedangkan motif kedua adalah, keinginan berkunjung ke suatu tempat yang memiliki fasilitas atau hal-hal tertentu yang tidak dimiliki oleh tempat atau daerah dimana ia biasa tinggal (Sutarna, 2013).

Artinya, wisatawan berkunjung meninggalkan rutinitas kesehariannya untuk menemukan suatu hal yang baru, sebelumnya hal baru ini tidak ditemukan ditempat asal mereka. Namun ada yang berbeda ketika saya bertanya kepada salah satu wisatawan lokal yang ikut menyaksikan pagelaran *Bissu*, dia satu dari rombongan tour yang dilaksanakan oleh sebuah agen perjalanan dan menyambangi tiga kota. Baginya, ini memang sudah dijadwalkan dan memang salah satu destinasiya adalah melihat pagelaran *Bissu*.

Sebenarnya kesini bukan pilihan *ta'*, cuma kami ikut dari prodi, tapi salah satu kunjungannya memang ke sini. Baru *ka'* juga tahu, kalau ini yang dibidang *Bissu* (Ferah, salah satu rombongan wisatawan lokal, November 2018).

Dengan pengakuan ini, tentu bukan dorongan dari dalam diri untuk untuk mengetahui *Bissu*. Hanya saja, agen travel yang tentu diuntungkan dari kasus ini. Dalam benak saya sebagai refleksi dari kejadian di lapangan, menganggap yang

akan datang menyaksikan adalah mereka yang berkecimpung langsung dalam dunia pariwisata, atau sekedar petinggi dari Dinas Pariwisata daerah maupun Provinsi. Namun apa yang saya temui berbeda dengan asumsi yang saya bangun, sebab yang datang adalah rombongan mahasiswa salah satu perguruan tinggi, yang dikoordinir oleh agen perjalanan.

Bissu dan Benih Komodifikasi

Program pariwisata mendesak mereka untuk merubah kesakralan upacara yang dilakukan, menjadi sebuah komoditas tontonan untuk dijual. Komunitas *Bissu* yang makin berkurang ini berada dalam ambang antara ada dan tiada, dikatakan ada karena komunitasnya masih dihendaki dan terutama dengan hal sifatnya ritual. Dikatakan tidak ada, karena masyarakat yang semula menopang keberadaannya kemudian meninggalkannya karena berbagai sebab (Lathief, 2004).

Membicarakan tentang pariwisata, tentu akan dekat dengan berbagai objek. Dituliskan ini pariwisata dekat dengan kebijakan, seni dan kebudayaan, dari semua itu, untuk melihatnya terus berkelanjutan, maka pelestarian dengan cara apapun pasti akan dilakukan, seperti pariwisata yang penuh dengan komodifikasi. Tentu ini juga tidak terlepas dari bagaimana komunitas *Bissu* dikomodifikasi secara legal dan hampir tidak mendapat celah. Perlu ditekankan dalam poin ini adalah, bagaimana komunitas *Bissu* tidak lebihnya hanya sebuah objek komodifikasi. Tanpa ada hal yang mampu menjadikannya sebuah kesepakatan akan nilai yang dijunjung bersama.

Adanya pemasaran produk pariwisata di Segeri, dengan cara mengemas pagelaran tradisional dilakukan oleh *Bissu* yang bernilai religius, menjadi seni pariwisata yang bernilai komersial, dan dapat dipertontonkan secara bebas kepada para wisatawan. Sama dengan tari tradisional Barong yang ada di Bali, lihat (Dewi, 2016). Jadinya, hal yang sifatnya sakral

tadi, lambat laun hilang dengan sendirinya dan menjadi profan.

Karena *Bissu* sebagai subjek akan sebuah agama masyarakat Bugis, tentu juga mengalami proses *disembedded*, proses penggeseran dari agama sebagai suatu yang hidup dalam komunitas keagamaan yang tertanam dalam sejarah dan sosiologi masyarakat tercabut dari sistem refrensinya. Agama tidak lagi mengakar dalam kehidupan komunitas sebagai jawaban atas persoalan komunitas yang menyerah (Abdullah, 2017).

Dekat dengan itu, komodifikasi budaya merupakan transaksi jual beli benda budaya melalui proses industri yang lahir seiring dengan era globalisasi, sedangkan industri pariwisata adalah anak kandung globalisasi yang memproduksi benda budaya untuk diperjual belikan demi keuntungan secara finansial (Irianto, 2016). Seperti dengan kasus yang saya paparkan diatas tadi, selalu ada saja pihak yang terus diuntung dan dibuntungkan.

Dengan berubahnya konsepsi kesenian atau pagelaran yang dilakukan *Bissu*, dari yang sifatnya semata untuk mendapatkan berkat sebagai rasa kesyukuran dari dewa. Perubahan makna ini ditandai dengan bayaran yang diminta atau bahkan yang diterima oleh oknum tertentu untuk meraup untung dari pagelaran *Bissu*. Tentu ini memberikan pemaknaan yang berbeda dari pagelaran untuk memintah rahmat dan berkah, berubah menjadi pagelaran yang dipertontonkan dan mendapat sejumlah imbalan.

Saat di lapangan, saya juga mendapati banyak keluhan kesah dari pemerhati *Bissu*, pemerhati ini memiliki WAG (*WhatsApp Group*) sendiri. Didalam grup itu terdiri dari peneliti dan budayawan. Saya mempelajari pola komunikasi yang ada di grup itu, hingga akhirnya saya dapat menarik benang merah. Bahwa mereka sangat menentang suatu yang sifatnya komodifikasi bagi komunitas *Bissu* ini. Namun mereka diperhadapkan oleh dua hal, merawat budaya yang tidak lagi murni atau malah memperparah dengan membiarkan

begitu saja, tanpa komodifikasi. Hal ini juga didukung oleh tulisan Makkulawu, dirinya menuliskan seperti ini:

Sekarang mereka juga sudah tampil untuk suguhan para wisatawan yang membutuhkannya, bahkan dapat memenuhi undangan untuk mengadakan pertunjukan di luar Sulawesi Selatan. Jadi, tidak heran kalau sudah ada dosen seni atau perguruan tinggi memberanikan diri diangkat menjadi *Bissu*, bahkan sudah ada yang hebat lagi mengangkat *Puang Matoa* sendiri untuk kepentingan grupnya (W. Makkulau, 2008).

Paparan yang dituliskan Makkulau ini rasanya sangatlah pedas, dan memang ini sudah terjadi, sehingga apa yang saya narasikan sebagai sebuah komodifikasi dari para peneliti terjadi beberapa tahun sebelum saya melakukan turun lapangan. Secara tidak sadar, para peneliti sebelumnya mewariskan konflik bagi para peneliti pemula seperti saya. Belum lagi jika saya hanya dipertemukan oleh *Bissu* dari golongan mereka saja, padaahal sejatinya, data yang saya perlukan, tidak ada pada *Bissu* golongannya itu.

Dalam melihat perkembangan komunitas ini dari segi pariwisata, saya juga menemukan kejanggalan yang saya tuliskan dalam catatan harian saat berada di lapangan.

Selain permasalahan dalam internal *Bissu* maupun dari kalangan peneliti, permasalahan juga saya temukan dari dalam masyarakat Segeri sendiri. Karena saya menempatkan diri sebagai peneliti ketika itu, maka untuk menambah data yang saya perlukan, saya memutuskan untuk bergabung dalam lingkaran para peneliti dari dalam maupun luar negeri, yang kebetulan juga ada di Segeri. Saat sebelum upacara *mappalili* dilakukan ada oknum dari pemerintah setempat yang menemui kami, dalam perbincangannya yang memakan waktu cukup lama, kami dimintai untuk

membayar sejumlah mahar saat ingin mengikuti upacara *mappalili*, tentu hal itu kami tidak gubris, membiarkannya berlalu dan tetap mengikuti ritual (Catatan Lapangan, 2018).

Dengan begitu, adanya salah satu oknum yang ingin meraup keuntungan dari peristiwa seperti ini, memperparah jalannya pelaksanaan upacara *mappalili*. Tentu juga dianggap sebagai komoditi semata, bukan sesuatu yang benar-benar menampakkan corak spiritualitasnya.

Dari kacamata Antropologi, pariwisata selalu dilihat dari sisi emik, artinya pariwisata menjadi sebuah narasi bersama yang tidak hanya dilihat dari segi ekonomi, sosial dan lainnya, tetapi pariwisata selalu dilihat bagaimana penerimaan masyarakat terhadap wisatawan asing yang datang. Dalam konteks Kecamatan Segeri, bukan hanya *Bissu* yang mendapat focus kajian, namun respon kultural masyarakat menjadi kajian utamanya.

Temuan saya kali ini, masyarakat Segeri belum mampu menjaga citra *Bissu* sebagai orang suci. Lathief dalam penjabarannya mengenai klasifikasi *Bissu*, menuliskan kalau mereka (*Bissu*) dari golongan *paccalabai* di kalangan remaja Segeri, dikenal dengan maju kena—mundur kena, yang maksudnya adalah calabai yang bisa berhubungan dengan pria dan wanita. Lanjutnya, *calabai* tipe ini disebut pula pisau silet, yang maknanya dapat mengiris dua sisi secara bolak-balik (Lathief, 2004).

Selain tidak mampu menjaga citra suci yang dimiliki *Bissu*, kaulah muda yang ada di Segeri dalam pengamatan saya mengalami yang namanya *shock culture*, beberapa dari mereka jika melihat wisatawan asing selalu bertindak *over*. Dengan mengajaknya berfoto atau mengajaknya berbicara dengan menggunakan bahasa Inggris yang pas-pasan, dan terkadang mempelesetkannya dengan bahasa Bugis.

Beberapa dari wisatawan asing tidak terlalu merespon jika mendapati remaja seperti ini. Bahkan jika sudah kelewatan,

beberapa dari mereka merasa terganggu dan tidak nyaman. Justru sudut pandang ini yang tidak dilihat dalam pengembangan pariwisata yang ada di Segeri. Belum lagi jika wisatawan asing tidak begitu suka diperlalukan begitu, maka biasanya mereka saling mengumpat dengan menggunakan dua dialeg namun arti tetap sama yaitu mencelah.

Perhatikan **Gambar 2**. Saat saya menyaksikan awal turunnya *arajang* untuk dipindahkan ke rumah baru yang telah dibuatkan oleh pemerintah. Saya melihat seorang warga lokal yang sedang meminum minuman keras dan seakan mempertontonkan bagi siapa saja yang datang. Kelakuan seperti ini yang akan merusak citra suci *Bissu* sebagai penjaga rumah dan benda-benda sakral yang ada di Segeri.



Gambar 2. Seorang warga lokal di kolong rumah sedang minum minuman keras saat upacara *Bissu* sedang berlangsung. Dokumentasi Pribadi (2018).

Dengan memperlihatkan kelakuan seperti ini, akan menambah sebuah akar permasalahan baru bagi pengembangan pariwisata di Segeri. Karena respon kultural tadi yang tidak mampu dilihat sebagai sebuah nilai adaptasi.

Komodifikasi, Upaya Merajut Kehidupan

Sejak dicanangkan industri pariwisata di Indonesia pada tahun 1986, maka kesenian tradisional merupakan salah satu atraksi yang bertujuan untuk hiburan

komersial (Irianto, 2016). Kesenian tradisional yang mengandung sebuah nilai dan menjadi ekspresi masyarakat, menciptakan keserasian antara manusia dan lingkungan, harus pula menyesuaikan diri dengan kebutuhan pasar yang akhirnya berada pada tuntutan industri pariwisata.

Bagi para pelaku kesenian, menampilkan hasil cipta, rasa, karya, dan karsa dalam sebuah pagelaran adalah sesuatu yang didamba-dambakan. Namun itu berbeda bagi para pelaku budaya, melakukan sebuah perfrom bukanlah keharusan buat mereka. Ada atau tidak adanya perfrom mereka harus tetap melakukan ritual upacara yang sifatnya sudah diwariskan secara turun-temurun. Ini merupakan sebuah batas demarkasi antara pelaku seni dan pelaku budaya.

Saat melihat sisi kehidupan dan konteks yang ada pada komunitas *Bissu*, mereka dapat dicap sebagai sebuah pelaku budaya. Bagi mereka, ada atau tidak adanya wisatawan, upacara harus tetap berlangsung. Berbeda lagi jika konteksnya saat mereka melakukan tarian *maggiri* (menusukkkkan benda tajam pada tubuhnya), diluar waktu upacara dan di tempat-tempat yang telah direncanakan. Dalam konteks itu, mereka tidak lagi disebut sebagai pelaku budaya, mereka lebih pantas disebut sebagai seorang pelaku seni.

Dengan melakukan pagelaran diluar hal upacara ritual, dari situlah mereka dapat melanjutkan kehidupan. Diundang, pentas, dan mendapat bayaran adalah hal yang sangat diidam-idamkan oleh segelintir *Bissu*, apalagi saat pentas itu dilakukan diluar daerah dan mengharuskannya untuk membawa persiapan yang lebih. Namun ada juga *Bissu* yang tidak ingin ambil pusing dengan itu, bagi mereka berprofesi sebagai *indo' botting* lebih menjanjikan ketimbang harus melakukan pelesiran sana-sini.

De'pa na palili tauwe nak dakku u lokka di Sumatra, sibawaka i Juleha, pa Wa Nani, alena tosi lokka ko Bali. Iyya na Juleha, lokka tosika ko Sumatra. Pa' alena (Bissu Wa' Nani)

de' naelo terimai yekko mariawa pakoenna.

Artinya:

Sebelum dilaksanakan *mappalili* nak, saya berangkat ke Sumatra, saya bersama Juleha, karena Wa Nani, dia yang berangkat ke Bali. Saya dan Juleha berangkat ke Sumatra. Karena kalau dia (*Bissu* Wa Nani) tidak ingin menerima kalau honoranya sedikit (gerakan tangannya sambil mengisyaratkan uang) (*Bissu Sale'*, November 2018).

Hal ini menandakan jika asumsi merajut kehidupan dari pagelaran ke pagelaran membuatnya semakin kuat. (lihat **Gambar 3** saat melakukan wawancara dengan *Bissu Sale'*).



Gambar 3. Saya sedang melakukan wawancara dengan *Bissu Sale'* dan menceritakan dirinya telah melakukan perform di Sumatra. (Dokumentasi Pribadi, 2018).

Sementara itu, yang menjadi hal unik dari hasil pengamatan saya juga, ketika para *Bissu* melakukan perform dalam rangkaian upacara. justru tidak mendapat keuntungan dari upacara itu, mereka betul-betul melakukannya tanpa imbalan sepeserpun. Artinya, ketika para *Bissu* didatangi untuk sebuah perform dalam konteks Segeri, mereka melakukannya sebagai sebuah pengabdian. Justru membuatnya tereksplorasi adalah para agen perjalanan yang entah bekerjasama dengan siapa, dan mendapat akses untuk menyaksikan pagelaran itu tanpa membayar pajak sah.

Bissu dan Pagelaran Tari

Pagelaran tari merupakan sebuah kerja seni dimana tubuh bekerja atau berekspresi diluar gerak keseharian. Unsur pokok seni tari adalah segala potensi yang ada pada tubuh manusia. Sejak manusia lahir, potensi seni yang ada pada tubuh manusia adalah gerak dan suara (Sumaryono, 2011). Olehnya itu, dalam gerak sebuah pagelaran merupakan suatu yang kultural dan melekat dan identik. Pada perdebatan mengenai konsep tubuh dan pikiran, adalah dua hal yang saling mempengaruhi dan masing-masing memiliki titik keunggulan, dimana titik keunggulan itu bermain dalam proses keseharian.

Pagelaran yang dilakukan oleh *Bissu* di Sulawesi Selatan, dengan gamblang memperlihatkan sebuah kekuatan pikiran yang mempengaruhi kekuatan tubuh. Pada praktiknya seorang *Bissu* akan menacapkan benda tajam ke beberapa bagian tubuhnya, karena adanya kekuatan pikiran mempengaruhi tubuh, maka tubuh merespon dengan kebalnya bagian yang ditancapkan benda tajam tadi. Tari seperti ini biasanya dilakukan *Bissu* untuk merespon dunia gaib, bentuknya dalam berbagai upacara dan hajat hidup sehari-hari (Lathief, 2004).

Walaupun pandangan ini terkesan sangat fenomenologis, namun pandangan tersebut dilihat sebagai indikator mengenai penting dan mendasarnya kejadian, perwujudan dan gejala sehingga patut dilihat dari pelbagai segi. Sejalan dengan itu, tubuh dianggap sebagai media ungkap yang dapat dieksplorasi hingga batas yang paling jauh (Simatupang, 2013). Sehingga dengan alasan itu, komodifikasi atas tubuh, peran dan pagelarannya kian kompleks terjadi.

Bissu sejatinya merupakan pendeta yang dapat menghubungkan manusia dengan dewa pencipta, semakin hari semakin tereksplorasi. Sehingga penghargaan atas dirinya semakin terlihat samar, inilah yang ditawarkan dalam masyarakat urban, mengakar pada sistem produksi, salah satunya pagelaran itu yang

terus berubah. Tentu dibalut indah dengan keuntungan pariwisata yang kian hari kian menjanjikan.

Sampailah pada wacana apropriasi seni, sehingga tari tidak muncul sebagai hal turun-temurun, melainkan muncul dengan sesuatu yang terus mengalami kebaruan. Olehnya itu, pagelaran (tari) *maggiri* (lihat **Gambar 4**) yang dilakukan oleh *Bissu* adalah suatu yang terus berubah. Karena sifatnya yang terus berubah, hingga tari istimewa dilakukan oleh orang dan di tempat tertentu, dapat dilakukan oleh orang yang biasa saja.

Selain itu, konteks tari biasanya untuk sesuatu yang sakral, kini menjadi suatu yang dapat dinikmati khalayak umum. Dinikmatinya tari secara umum, maka dengan begitu eksploitasi dan komodifikasi bekerja. Dari kelakuan itu nantinya akan membuat mereka semakin bebas dari nilai yang sebelumnya telah mengikat. Karena sangat memungkinkan paradigma post—modernisme akan menjadi semakin jelas sosoknya dan semakin kuat pengaruhnya terhadap wacana kesenian dalam antropologi budaya (Ahimsa-Putra, 2000).



Gambar 4. Beberapa *Bissu* tengah mempersiapkan diri untuk menari *maggiri*. (Dokumentasi Pribadi, 2018).

Ketika pariwisata semakin massif dilakukan atas mereka, lambat laun akan menghilangkan sisi sakral, dan mengedepankan sisi profan. Inilah yang dibungkus oleh industri pariwisata dan hampir tidak mampu dipandang dari sisi emik, memasuki abad 21 saat era post—modernisme tidak dapat dielakkan. Saat itu pula, peneliti harus kembali

mengembalikan posisinya, kepada ranah yang sakral.

***Bissu*; Sebuah Komoditas Budaya**

Dalam tulisan ini saya mewacanakan pernyataan Geertz, yang mengisyaratkan bahwa seni merupakan perkara yang sulit dimengerti jikalau hanya melihat dari permukaan. Seni membutuhkan sebuah tindakan untuk mengenalnya (Raditya, 2014). Maka dari itu untuk sebuah laku pagelaran *Bissu*, adalah sebuah perpaduan pada tatanan sosial, ekonomi bahkan relevansi politik. Dimana perpaduan itu hanya dipandang sebagai suatu produk untuk melanggengkan komoditas.

Pergeseran makna dari pagelaran yang sifatnya sakral, natural, dan kultural kian hari dianggap sebagai objek dari tontonan semata. Hadirnya industri pariwisata menampakkan implikasi yang luas, termasuk pada pergeseran sakral ke tontonan, ini merupakan sebuah kajian budaya populer, dengan asumsi bahwa budaya konvensional ketika sudah menjadi hal yang dikomersialkan maka saat itu dapat dikatakan budaya populer. Penanda lainnya adalah jika dahulu pagelaran *Bissu* diadakan karena bersifat ekologis, maka sekarang pagelaran itu bergeser dengan objek industri. Industri dimaksudkan adalah pariwisata.

Dalam tulisan ini bukan ingin menyudutkan industri pariwisata, karena disisi lain, dalam sudut pandang pariwisata. Kebudayaan tidaklah berubah, nilai dalam kebudayaanpun juga tidak berubah. Tapi yang menjadi titik tekannya bahwa nilai itu mengalami sebuah proses transformasi bukan perubahan. Maka dengan asumsi seperti ini, industri pariwisata tetap dengan angukhnya berjalan langgeng ditengah terpaan identitas yang mulai tidak karuan.

Komodifikasi yang dimaksudkan merupakan segala bentuk gerak tubuh dari seorang *Bissu*. Bagaimana tidak, pesatnya permintaan akan pagelaran yang dipentaskan oleh mereka, tidak sejalan dengan apa yang ia dapatkan. Hal ini diperparah oleh hadirnya pemerintah yang

dengan getol mendorong terjadinya pemajuan kebudayaan, padahal jika ditelaah lebih kritis, pemajuan kebudayaan hanyalah kedok bagi peningkatan sektor pariwisata (lihat **Gambar 5**).



Gambar 5. Setelah menari *maggiri Bissu* berfoto dengan dewan adat, tokoh pemerintahan dan warga yang turut menyaksikan. (Dokumentasi Pribadi, 2019).

Sehingga dengan ini, segala bentuk komodifikasi akan nilai dan pelaku budaya, selalu menjadi objek. Mereka yang bersentuhan langsung dengan sejarah, mengetahui seluk-beluk dan nilai tentang budaya, merupakan awal atau sebuah kesombongan baru. Namun, membedakan budaya dan kebudayaan saja masih teramat samar, sama ketika pembedaan objek dan subjek pada komodifikasi budaya.

Dengan arti, beberapa nilai budaya akan terus mengalami pembaharuan dan tentu akan terus ada. Akan tetapi keberadaannya terlepas dari nilai suci dan sakral dibanding keberadaannya beberapa tahun silam. Untuk itu diperlukan strategi yang mampu menciptakan standar mutu kesenian tradisional yang menyangkut segala aspeknya, diantaranya adalah konstruksi, koreografi, media dan revitalisasi. Karena sejatinya media merupakan sebuah pesan untuk memaknai nilai yang lain (Boudrillard, 2013).

PENUTUP

Pariwisata akan menuntun kita berjalan ke mana saja, hingga sampai pada sebuah persimpangan, kita harus memilih. Membaca atau malah dibaca oleh

kebudayaan. Karena pariwisata kajiannya adalah perilaku manusia, olehnya itu, sisi Antropologis tidak bisa dilepaskan begitu saja. Dekat dengan itu, Antropologi tidak melihat pariwisata sebagai sebuah kelakuan manusia untuk memajukan kesejahteraan dengan penguatan ekonomi. Melainkan Antropologi hadir untuk memberikan kritik terhadap pariwisata, melihat lebih jeli tentang warga sekitar merespon wisatawan yang datang.

Seperti halnya dalam melihat komunitas *Bissu* yang ada di Sulawesi Selatan. Tidak dapat dilepaskan dari unsur komodifikasi nilai budaya untuk keperluan ekonomi. Karena kelakuan pariwisata memang memiliki sisi yang kejam. Tapi dapat menjadi sebuah nilai tambah ketika melihat sisi yang menjadi komodifikasi akan terus ada dan selalu mengalami pembaharuan.

Peristiwa yang terjadi dalam konteks Segeri, Kabupaten Pangkep di atas, tidak dapat juga dilepaskan oleh kelakuan para peneliti. Selain mewariskan beberapa konflik ternyata juga peneliti sebelumnya berperan penting bagi kehidupan mereka (*Bissu*), melalui pagelaran yang diperkenalkan lewat hasil penelitian mereka yang telah mendunia. Tidak sampai disitu, semua elemen juga memiliki kewajiban untuk turun langsung dalam memberikan edukasi kepada warga lokal, jika memang ingin merespon pariwisata dengan baik.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. (2017). Di Bawah Bayang-Bayang Media: Kodifikasi, Divergensi dan Kooptasi Agama di Era Internet. *Sabda*, 12, 116-121.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. (2000). Wacana Seni Dalam Antropologi Budaya: Tekstual, Kontekstual dan Post-Modernitis. In H. S. Ahimsa-Putra, *Ketika Orang Jawa Nyeni* (pp. 399-427). Yogyakarta: Galang Press.
- Bolaane, Meitseo, & Kanduza, Ackson. (2008). Critical Factors in Cultural Tourism in Botswana. *Botswana*

- Society* , Vol. 39 (Tourism as a Sustainable Development Factor), 54-61.
- Boudrillard, Jean. (2013). *Masyarakat Konsumsi*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- Dewi, Angraeni Purnama. (2016). Komodifikasi Tari Barong di Pulau Bali Seni berdasarkan Karakter Pariwisata. *Panggung* , 222-233.
- Djafar, Suaib. (2015). *Evaluasi Kebijakan Pariwisata*. Yogyakarta: Ombak.
- Hidayah, Sita. (2012). Antropologi Digital dan Hiperteks: Sebuah Pembahasan Awal. *Ranah* , 2-10.
- Irianto, Agus Maladi. (2016). Komodifikasi Budaya di Era Ekonomi Global Terhadap Kearifan Loka; Studi Kasus Eksistensi Industri Pariwisata dan Kesenian Tradisional di Jawa Tengah. *Theologia* , 27, 213-236.
- Kastamu, Matatizo. (2015). *Tourism as Acculturation Process and a Modern Leisure Activity*. Tanzania: Faculty of Arts And Social Sciences Departement of Cultural Anthropology and Tourism.
- Lathief, Halilintar. (2004). *Bissu Pergulatan dan Perannya di Masyarakat Bugis*. Depok: Desantara.
- Minawati, Rosta. (2013). Komodifikasi: Manipulasi Budaya Dalam (Ajang) Pariwisata. *Ekspresi Seni Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Karya Seni* , 15, 117-127.
- Nugroho, Heru. (1997). Garda Terdepan Penjaja "Komoditi Budaya": Pemandu Wisata dan Biro Perjalanan dalam Industri Pariwisata. *Jurnal Ilmu Sosial dan Politik* , 1, 63-72.
- _____. (1997). Industrialisasi Sektor Pariwisata: Pintu Masuk pembangunan atau Pelembagaan keterbelakangan? *Kelola* , VI, 28-38.
- Raditya, Micheal HB. (2014). Antara Rasa dan Estetika Komodifikasi Nilai Konsumsi Pada Pangan Sebagai Wujud Eksistensi. *Kawistara* , 4, 111-224.
- Rahayu, Andina. (2017, Januari 22). *Jakarta Hidden Tour, Wisata di Sudut Kumuh Ibukota. Kemiskinan pun Laku Dijual di Sana!* Retrieved Februari Kamis, 2019, from www.hipwee.com: <https://www.hipwee.com/travel/jakarta-a-hidden-tour-wisata-di-sudut-kumuh-ibukota-kemiskinan-pun-laku-dijual-di-sana>
- Simatupang, Lono. (2013). *Pagelaran Sebuah Mozaik Penelitian Seni-Budaya*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Spradley, James. P. (1997). *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Sukidi. (2001). *New Age Wisata Spiritual Lintas Agama*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Summaryono. (2011). *Antropologi Tari Dalam Perspektif Indonesia*. Yogyakarta: Media Kreativa.
- Sutama, I Ketut. (2013). Pariwisata Spiritual di Bali dari Perspektif Stakeholders Pariwisata. *Jurnal Perhotelan dan Pariwisata* , 1-14.
- Makkulau, Muhammad Farid. (2008). *Manusia Bissu*. Makassar : Pustaka Refleksi.
- Wood, Robert E. (1980). International Tourism and Cultural Change in Southeast Asia. *Economic Development and Cultural Change* , 561-581.

TARI DINGGU
EKSPRESI UCAPAN SYUKUR ATAS KEBERHASILAN PANEN
PADA MASYARAKAT SUKU BANGSA TOLAKI
DI KOLAKA SULAWESI TENGGARA
(THE DINGGU DANCE AN EXPRESSION OF REJOICING OVER
SUCCESSFUL HARVEST AMONG THE TOLAKI PEOPLE OF KOLAKA,
SOUTHEAST SULAWESI)

Syamsul Bahri

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

e-mail: syamsulbahrihabibi@yahoo.co.id

ABSTRACT

The dinggu dance constitutes a dance form practiced by the Tolaki people of Kolaka, in the province of Southeast Sulawesi. Since the adoption of rice as the staple food of the Tolaki, the society took the initiative to create the dinggu dance, featuring movements following the motions of people threshing rice by pounding, pounding a wooden mortar and pestle, as well as involving a winnowing basket woven from bamboo, used for separating out chaff. The aim of this research, from a practical perspective, is to inventorize cultural heritage to preserve a cherished legacy. From an academic perspective, the aim is to further explore the values and meaning carried by the dinggu dance. The research method used is a qualitative approach, prioritizing observation of the movements of the dance, its props, costume, and accessories. Interviews focused on the birth of the dinggu dance and its development, and literature study focused on theory books and a few previous written works of research. The research shows that the current form of the dinggu dance is employed as an art form, that is, a dance that is no longer only performed at rice harvest celebrations. Rather, the dinggu dance is equated with the traditional values of comradery or group unity, aesthetic values, and the expression of joy and gratitude over a harvest. In its development, the dinggu dance has achieved globally recognized status, by guarding its existence, and practicing it on a local, national, and international scale.

Keywords: Dance, Dinggu, Tolaki, Harvest

ABSTRAK

Tari *dinggu* merupakan jenis tari yang hadir diprakarsai masyarakat suku bangsa Tolaki di Kolaka, Provinsi Sulawesi Tenggara. Sejak orang Tolaki menjadikan padi sebagai bahan baku makanan pokok, saat itu pula masyarakat berinisiatif menciptakan tari *dinggu* dengan pola gerakannya mengikuti aktivitas masyarakat saat menumbuk bulir padi menjadi beras dengan menggunakan lesung, dan alu terbuat dari bahan kayu yang digunakan untuk menumbuk, serta *nyiru* atau *tampi* dari anyaman bambu sebagai alat membersihkan sekam. Tujuan penelitian, dari sisi praktisnya adalah menginventarisasi karya budaya untuk memperkaya perbendaharaan pustaka. Dari sisi ilmiahnya, adalah sebagai ajang mengenal lebih jauh nilai dan makna yang tertuang dalam tari *dinggu*. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif, yang mengedepankan pengamatan terhadap gerakan-gerakan pada tari, alat peraga, pakaian, dan aksesoris. Wawancara terkait yang melatari lahirnya tari *dinggu*. Tari *dinggu* dalam perkembangannya, serta studi literatur adalah mengarah pada buku teori serta beberapa tulisan hasil penelitian sebelumnya. Temuan penelitian terungkap, bahwa tari dinggu dewasa ini diposisikan sebagai tari kreasi, yaitu tari yang tidak lagi hanya dipentaskan saat menyambut keberhasilan memanen padi, tetapi tari *dinggu* juga syarat dengan nilai seperti, nilai kebersamaan atau pemersatu dan nilai estetika serta menuai makna kegembiraan dan ucapan syukur. Akan tetapi, tari *dinggu* dalam perkembangannya, menjadi mendunia karena telah dijaga keberadaannya dan juga telah dipentaskan ditingkat lokal, nasional, dan internasional.

Kata Kunci: Tari, Dinggu, Tolaki, Panen

PENDAHULUAN

Kesenian merupakan salah satu unsur kebudayaan yang sifatnya universal. Kesenian pada prinsipnya dapat ditemukan pada hampir di seluruh kelompok masyarakat, baik yang hidupnya berada di wilayah pedesaan maupun terpencil terlebih lagi di wilayah perkotaan yang terbelang kompleks (Koentjaraningrat, 1982:2). Kesenian yang kita ketahui terdiri atas berbagai jenis atau kategori, yakni seni musik, sastra, teater, rupa, patung, dan seni tari.

Seni tari yang dikenal dengan nama “tari *dinggu*” yang menjadi objek dalam tulisan ini dimaknai sebagai suatu aksi atau kegiatan yang dilakoni oleh sekelompok orang tertentu. Dalam hal ini, kelompok orang yang berlatar belakang suku bangsa Tolaki dengan menggunakan gerakan tubuh dengan tertata secara berirama dan terstruktur, dilangsungkan di tempat yang telah dikonstruksi sedemikian rupa dengan tampilan penuh hiasan dan di tempat tertentu. Adapun sasaran terlaksananya “tari *dinggu*” ini adalah untuk keperluan pengungkapan perasaan, maksud, dan pikiran sehingga ketika tarian itu dirangkai menjadi satu kesatuan sehingga dengan sendirinya menghasilkan keindahan bagi setiap para penikmat. Seni tari tidak dapat dipisahkan dengan alat musik pengiring, seperti “tari *dinggu*” yang pementasannya diringi, alat-alat seperti gong, gendang, dan beragam bunyi-bunyian. Terkait dengan hal tersebut (Danesi, 2010:86-87) melihat seni tari dalam lima fungsi, yaitu: (a) sarana komunikasi estetis, (b) komunikasi ritual sekaligus komunal, (c) sebagai rekreasi, kebutuhan fisik, dan psikologi, (d) fungsi sosial, dan ruang untuk mencari pasangan hidup di kalangan remaja.

Menurut Suryo, tari merupakan ekspresi subjektif yang diwujudkan dalam bentuk objektif (Sumaryono, 2011). Tari merupakan sebuah ungkapan pernyataan dan ekspresi dalam gerak yang memuat komentar-komentar mengenai realitas kehidupan yang mampu merasuk dibenak penikmatnya setelah pertunjukan

selesai. (<https://braily.co.id/tugas/9731220>) . Menurut Tarimana (1989:245), pada masyarakat Tolaki dikatakan seni sebagai eksperimen keagamaan, seperti ditemukan pada beberapa macam seni tari yang dihasilkan, seperti tari pemujaan yang disebut tari *lariangi* dan tari *lulo sangia*, serta tari *dinggu*.

Guna menghindari penulisan ganda, tulisan ini didukung beberapa hasil penelitian terdahulu, yaitu tulisan yang dilakukan oleh Anna Putri (2008), hasil penelitian beliau yang diberi judul “Sejarah Tari *Lariangi* di Kabupaten Konawe”, mengatakan bahwa tari *lariangi* masuk pada masa pemerintahan Mokole Wekoila pada abad ke-10 Masehi. Pada awalnya tari ini berfungsi sebagai penyembahan kepada para dewa (*Sangia*) dan terkait dengan sistem kepercayaan. Kemudian beralih fungsi sebagai tari penghibur Raja (*Mokole*) dan pejabat kerajaan. Tari ini juga mengungkap mengenai peralatan, perlengkapan, dan proses tari.

Hasil penelitian lainnya dilakukan oleh Dwi Ruliyana Ningsih (2016), yang diberi judul “Meningkatkan Hasil Belajar Siswa Pada Materi Seni Monotambe Melalui Pembelajaran PAIKEM (Pembelajaran Aktif, Inovatif, Kreatif, Efektif dan Menyenangkan) di kelas IV SD Negeri Tuoy Kecamatan Unahaa. Penelitian ini terfokus pada hubungan antara edukasi, kesenian dan teknik menari pada tingkat siswa sekolah dasar. Tari *mondotambe* (menjemput atau menyambut tamu) sebagai salah satu tari suku Tolaki yang kesehariannya digunakan untuk penyambutan atau menjemput tamu. Temuan hasil penelitian dikatakan bahwa siswa sekolah dasar bisa dengan cara yang mudah dapat mengikuti gerakan dalam tari *mondotambe*. Secara visual, gerakan dalam tari ini cukup mudah untuk dipelajari karena sifatnya, lambat, dan lembut. Untuk kalangan anak-anak, bisa dengan mudah untuk mempelajarinya dan dijadikan dasar untuk tari lainnya. Keaktifan gerak motorik anak bisa dilatih dan terus dikembangkan dengan pelajaran tari seperti tersebut.

Sedangkan hasil penelitian lainnya dilakukan oleh Abdul Halim (2017). Penelitian ini difokuskan pada tari *lulo*, yaitu sebuah tari yang cukup populer di kalangan orang yang berlatar belakang suku bangsa Tolaki, dengan mengangkat sebuah judul, yaitu: “Transformasi Tari *Lulo* Pada Masyarakat Tolaki Di Kabupaten Konawe Sulawesi Tenggara. Penelitian ini melihat perubahan tari *lulo* yang menjadi *icon* Suku bangsa Tolaki dari waktu ke waktu. Sebelum mengalami transformasi fungsi, tari *lulo* hampir punah terutama ketika fungsi tari ini sebagai medium untuk pengobatan dan pemujaan. Prihatin dengan kondisi seperti ini maka pemerintah berupaya untuk merevitalisasi tari *lulo*. Beberapa upaya yang dilakukan seperti *ceremonial* penyambutan tamu, pesta pernikahan, festival lomba (*Lulo* Kreasi), hiburan dan pergaulan khususnya di kalangan anak muda. Secara tidak langsung tari *lulo* bertransformasi karena adanya perubahan sosial budaya global, ekonomi, pendidikan, dan teknologi.

Bertolak pada ketiga hasil penelitian sebelumnya, tulisan ini meliaht sebuah tari yang juga diprakarsai orang yang berlatar belakang suku bangsa Tolaki, tetapi mengkhususnya sebuah tari yang disebut “tari *dinggu*”. Tari *dinggu*, adalah satu jenis tari tradisional suku bangsa Tolaki, khususnya yang bermukim di Kolaka, dahulu merupakan daerah kerajaan Mekongga. Tari ini menceritakan suka cita petani ketika menyambut dan melaksanakan panen padi sawah. Tari yang energik dan ceria menggambarkan betapa semangatnya petani memanen padi berkat keberadaan Dewi Padi atau Dewi Sri (*Sanggoleo Mbae*) yang memberikan keberkahan atas usaha yang dilakukan serta dipercaya menjaga kesuburan padi. Tari ini juga bernuansa penggambaran rasa syukur masyarakat atas limpahan panen yang diterima. Lewat tari ini, kita bisa melihat secara tidak langsung visual kehidupan petani pada suku bangsa Tolaki pada zaman dahulu.

Tari *dinggu* memiliki gerakan yang penuh semangat dan kekompakan. Hal ini

bisa dilihat melalui gerakan penari ketika menumbuk lesung dengan menggunakan alu secara bersamaan. Varian gerakan yang beragam membuat penonton terkesan dengan permainan alu dan lesung secara apik. Kekompakan petani laki-laki maupun perempuan ketika berada di sawah diiringi dengan iringan musik yang menggunakan peralatan tradisional yang tidak kalah autentik dan penuh khas. Tari *dinggu* yang sarat akan makna kerap ditampilkan, baik di tingkat daerah, nasional maupun internasional. Dari segi gerakan, tari *dinggu* lebih variatif dan sarat akan gambaran kehidupan suku bangsa Tolaki pada zaman dahulu, khususnya di kalangan kaum petani. Tari ini menceritakan kehidupan masyarakat Tolaki yang erat kaitannya dengan sistem mata pencaharian zaman dahulu hingga sekarang, yaitu pertanian. Tari yang menggambarkan suka cita petani ketika menyambut musim panen tiba dan bersyukur atas limpahan rezeki yang diberikan oleh mahakuasa. Selain berupa kesenian, tari ini juga menjadi salah satu media untuk menyatukan kembali perasaan rindu akan kampung halaman dan kearifan lokal masyarakat yang penuh kesederhanaan.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif-deskriptif, yaitu sebuah penelitian yang mengacu pada berbagai cara atau strategi dalam rangka penjangkaran atau pengumpulan data, dengan ciri khasnya adalah pengamatan (*oberservasi*) dan wawancara (*interview*), serta studi pustaka sebagai pelengkap pengungkapan teori dan konsep-konsep ilmiah. Sedangkan, pendekatan yang digunakan adalah etnografi, selain sebagai prosedur kerja, juga tidak terlepas dari pendeskripsian aspek-aspek mendasar dari pengalaman, yaitu (1) apa yang manusia perbuat, (2) apa yang manusia ketahui, dan (3) dan apa-apa saja yang manusia gunakan. Oleh karena itu, sasaran deskripsi dimulai dari asal usul tari *dinggu*, proses tari, peralatan dan perlengkapan tari, makna tari, dan fungsi,

serta perkembangan tari dari waktu ke waktu.

Kolaka yang saya pilih sebagai lokasi penelitian dimulai dengan membaca beberapa buku yang memuat informasi tentang Kolaka, seperti di antaranya tulisan Rauf Tarima mengenai budaya suku bangsa Tolaki, terkait dengan penelitian Syamsul Bahri mengenai Aneka Tambang di Pomalaa. Dari bacaan inilah saya menemukan beragam kriteria tentang kolaka, seperti: (1) Kolaka merupakan salah satu daerah yang menjadi pusat persebaran orang-orang yang berlatarbelakang suku bangsa Tolaki, (2) Kolaka merupakan tempat awal lahirnya tari *dinggu*, (3) Kolaka merupakan sentra pengembangan tari *dinggu* hingga kini, dan (4) Kolaka merupakan tempat di mana ditemukan berdiri bangunan sanggar tari, khususnya yang membina tari *dinggu* yang disebut: sanggar seni *Sanggoleo*.”

Menentukan informan dalam kegiatan penelitian ini dilakukan secara acak, namun tetap memperhatikan kriteria-kriteria yang dimiliki para informan, artinya yang bersangkutan terenkulturasi penuh terhadap objek penelitian. Adapun kelompok orang yang dipilih sebagai informan, adalah beberapa orang terlibat sebagai penggiat dan pelaku seni, dalam hal ini pelatih tari “*dinggu*”, pemilik dan anggota pengurus sanggar, dalam hal ini Sanggar Sanggoleo, sebagai penari tari *dinggu*, beberapa penggiat budaya, termasuk pihak pemerintah yang membidangi kesenian, dalam hal ini kepala dan beberapa anggota yang tergabung pada Seksi Pertunjukkan dalam lingkup UPTD (Unit Pelaksana Teknis Daerah) Taman Budaya Provinsi Sulawesi Tenggara.

Pengumpulan data terkait dengan penelitian ini dilakukan cara observasi (pengamatan) dan interview (wawancara), serta studi pustaka. Dalam kegiatan pengamatan, objek-objek yang diamati meliputi perlengkapan pendukung pelaksanaan tari *dinggu*, seperti kelengkapan pakaian dan segala bentuk aksesorisnya, alat musik sebagai pengiring

tari, persiapan penari sebelum pentas, dan saat penari pentas. Kesemuanya ditunjukkan dengan menampilkan gambar-gambar yang diamati. Sedangkan, teknik wawancara yang dilakukan adalah peneliti bertatap muka dengan para informan, dimana pengajuan pertanyaan dari peneliti tetap mengacu pada instrumen penelitian yang telah dirancang secara tersuktur sebelumnya. Adapun ajuan pertanyaan yang perlu didapat dari para informan berupa: sejarah lahirnya tari *dinggu* di lingkungan masyarakat yang berlatarbelakang suku bangsa Tolaki, persoalan yang melatari lahirnya tari *dinggu*, makna yang terkandung dari setiap pergerakan tari *dinggu*, makna yang terkandung dari setiap alunan musik pengiring, dalam rangkaian apa tari *dinggu* dipentaskan, kenapa penarinya terdiri dari laki-laki dan perempuan, dan mengapa tari *dinggu* dimainkan sebanyak 10-12 orang. Terkait studi pustaka, selain menghadirkan buku-buku yang memuat teori dan konsep, juga menghadirkan beberapa hasil penelitian sebelumnya.

Analisis data dilakukan melalui alur, seperti (a) reduksi data, dimana data yang telah dikumpulkan melalui pengamatan dan wawancara mendalam disusun dalam bentuk catatan lapangan lalu diseleksi, memfokuskan, menyederhanakan dan mengabstraksikan data lapangan. (b) penyajian data diracik secara teratur dan terintegrasi, kemudian disajikan dalam bentuk deskripsi, dan (c) penarikan kesimpulan, dimana data disajikan dan dilanjutkan dengan memahami maknanya lalu membuat proposisi.

PEMBAHASAN

Asal Usul Tari *Dinggu*

Modinggu berasal dari bahasa Tolaki, terdiri atas dua kata, yaitu “*mo*” dan “*dinggu*”. “*Mo*” adalah kata depan yang berarti pelaku dan “*dinggu*”, berarti sentuh atau bersentuhan. Bersentuhan dimaksud adalah antara lesung dan alu mengeluarkan bunyi. Bunyi ini merupakan alunan musik pengiring dari tari *dinggu*. Sebelum

dirancang menjadi tari, orang Tolaki menyebutnya *modinggu*. Tari *dinggu* diperkirakan hadir sejak abad ke XIV, merupakan perkembangan dari tari *pomorodo* yang juga merupakan tari persembahan kepada “dewi padi”. Tari *dinggu* merupakan tarian rakyat yang dikenal sejak padi dijadikan bahan makanan pokok. Kegiatan menumbuk padi saat itu, merupakan cikal bakal hadirnya tari *dinggu* yang terus dikembangkan sampai sekarang. Tari *dinggu* merupakan tarian yang merepresentasikan luapan kegembiraan dan rasa syukur masyarakat saat panen padi. Perayaan panen padi tidak bersifat formal ataupun sakral karena merupakan tarian rakyat sehingga sebelum dan sesudah pelaksanaan tarian tidak terdapat ritual khusus terlebih unsur magis.

Gerakan dan Sketsa Tari Dinggu

Tari *dinggu* adalah tari yang kental dengan ketradisionalannya sehingga pementasannya banyak memperagakan gerakan *imitative* dan ekspresif. Gerakannya menirukan kegiatan aktivitas menumbuk padi sehari-hari, dan penuh dengan nilai simbolik. Ritme dalam tari ini juga sangat dinamis di mana ada waktu gerakannya sangat cepat, sedang, dan gerakan lambat. Oleh karena itu, *dinggu* dikatakan satu jenis tari yang atraktif dan kaya akan gerakan dan pola lantai.

Tari *dinggu* diperagakan oleh 10-12 orang, terdiri laki-laki dan perempuan. Enam orang perempuan menempati posisi sebagai penampi, sisanya empat orang perempuan sebagai penumbuk padi dan dua laki-laki sebagai pemegang alu. Tugas yang berbeda masing-masing penari menciptakan gerakan yang berbeda pula. Namun, tidak mengurangi keindahan penampilan di atas arena pentas. Tari *dinggu* terdiri atas beberapa babak, dimulai dari membawa padi, menaruh padi, menumbuk padi, membersihkan padi, dan diakhiri dengan gerakan *lulo*. Untuk melihat kelompok penari dimaksud perhatikan gambar berikut.



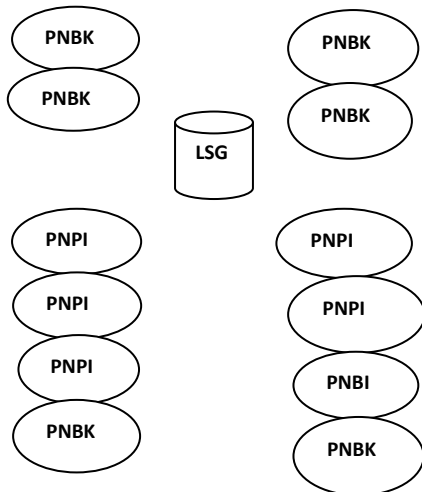
Foto 1. 12 orang Penari, dua laki-laki, 10 perempuan, serta peralatan peraga

Pementasan/pertunjukan *tari dinggu* dimulai dengan menyuarakan musik pengiring yaitu sekelompok penabuh alat musik. Setelah alat pengiring berbunyi keluarlah dua orang laki-laki yang membawa diirama lesung dan alu dengan cara disandang di bahu masing-masing. Jarak antara pembawa lesung dengan pembawa alu sejauh dua meter. Pada saat kedua pembawa lesung bergeser, masuklah penari perempuan sebagai penampi dan penumbuk padi keluar dengan barisan kedua sejajar masing-masing tiga penari setiap barisan, berjalan melalui atau mengitari lesung dan pembawa lesung. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada gambar berdasarkan posisinya melalui sketsa di bawah ini.



Foto 2. Penari melakukan pergerakan masuk area pentas dilengkapi alat peraga

Setiap penari melakukan gerakan berbeda yang terdiri atas tiga bagian, yaitu pemegang alu, penumbuk lesung, dan penampi. Untuk posisi penari, perhatikan sketsa berikut:



Keterangan:

- PNBK, penari yang berperan sebagai penumbuk padi
- PNPI, penari yang berperan sebagai penampi beras
- LSG, lesung

Setiap penampi bila sejajar dengan lesung, nyiru diangkat lalu diayunkan seperti sedang memasukkan padi ke dalam lesung. Para penampi berjalan terus di muka lesung membentuk satu barisan lalu duduk di lantai dengan pola sejajar. Dengan bagian sejajar, tiga orang secara vertikal seperti gambar berikut.



Foto 3. Penari melakukan peragaan mengelilingi lesung dengan membawa penampi

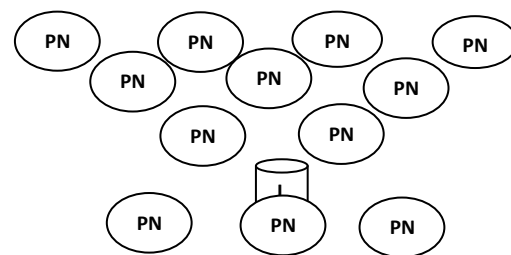
Penumbuk padi bergabung dengan pembawa lesung, lalu berjalan mengelilingi lesung, lalu berdiri untuk menumbuk dengan sentuhan alu, musik pengiring berhenti, disambut bunyi alu pertama, kedua, ketiga, dan seterusnya. Para penampi menggoyangkan *nyiru* ke depan, ke kanan,

dan ke kiri berulang-ulang sampai bunyi alu berhenti, seperti dilihat pada gambar berikut.



Foto 4. Enam orang Penari melakukan pergerakan menumbuk dan menampi

Posisi penari dapat dilihat pada sketsa berikut:



Keterangan:

- PNBK, penari pada posisi penumbuk
- PNPI, penari pada posisi penampi
- LSG, lesung

Ketika bunyi alu berhenti, dilanjutkan bunyi alat musik pengiring, para penumbuk membantu barisan menghadap lesung dan para penampi berdiri lalu berjalan melalui antara penumbuk padi dan lesung. Sewaktu sejajar dengan lesung untuk ditampi lalu berjalan di belakang para penumbuk dan kembali membentuk dua barisan sejajar. Kemudian duduk meletakkan *nyiru* di lantai sambil menunggu bunyi alu kedua.



Foto 5. 12 orang Penari dan 4 pemusik pengiring tari saat penari melakukan pergerakan, laki-laki menumbuk dan perempuan menampi

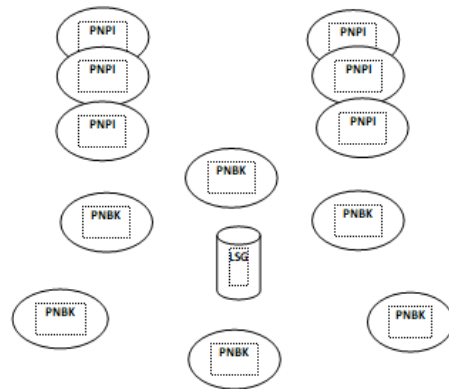
Ketika para penampi membentuk barisan melingkar mengelilingi lesung, lalu berhenti dan siap untuk menumbuk dengan sentuhan alu kembali. Bunyi alu yang kembali terdengar dengan semangat para penampi dengan kedua belah tangan disertai dengan sentakan dan ayunan kaki, seperti terlihat berikut.



Foto 6. Tujuh orang penari melakukan pergerakan menumbuk dan menampi

Saat alu ditumbukkan ke lesung, penari menampilkan gerakan yang sangat lincah dan cepat, seketika juga musik pengiring sengaja dihentikan agar suara lesung dan alu bisa jelas terdengar oleh penonton. Pada sketsa di bawah ini semua penari yang bertugas membawa alu dan lesung berkumpul pada satu titik, yaitu lesung. Ada sekitar enam penari yang dengan cepat menumbuk lesung secara bergantian. Mereka melakukannya dengan atraktif namun teratur. Menumbuk lesung sampai menghasilkan bunyi yang khas sesuai dengan jalan cerita dalam tari. Gerakan inilah yang merupakan gerakan khas dan

utama dari tari *dinggu*.



Keterangan:

- PNBK, penari pada posisi penumbuk
- PNPI, penari pada posisi penampi
- LSG, lesung

Kemudian para penari membentuk satu barisan sejajar dan saling berpegangan tangan, dengan sebutan satu gerakan *lulo (molulo)*, merupakan gerakan khas pada tarian suku bangsa Tolaki. Posisi kedua penari laki-laki berada di sisi ujung kiri dan kanan sementara penari perempuan berada di tengah. *Lulo* dilakukan dengan semangat dan ritme musik yang cukup cepat. Nyiru yang tadi dibawa semua diletakan dan ditumpuk di atas lesung dengan posisi saling silang, seperti pada gambar berikut.



Foto 7. Penari Melakukan Gerakan Lulo

Bunyi alat-alat musik pengiring terdengar sebagai penyambung bunyi alu. Para penampi mengambil kembali nyirunya lalu berjalan membentuk barisan lingkaran seperti ular atau naga di belakang lesung. Dengan saling memegang pinggang masing-masing penari lain yang ada di depannya. Mereka mengelilingi lesung dengan gerakan maju mundur dan kepala

yang sesekali menengok ke kiri dan ke kanan diiringi dengan hentakan kaki yang cukup kuat, seperti gambar berikut.



Foto 8. Penari Membentuk Satu Lingkaran Mengelilingi Lesung

Kedua kaki dan genggaman tangan diangkat dan diturunkan sesuai dengan iringan musik. Sementara itu, penampi menuju lesung, para penumbuk berjalan pula mengelilingi lesung. Seketika itu juga, iringan musik berhenti dan semua barisan siap di tempat untuk melaksanakan gerakan selanjutnya.

Bunyi alu yang ketiga terdengar kembali, para penampi mulai menggoyangkan nyirunya disertai badan yang sedikit membungkuk. Penumbuk padi dengan barisan melingkar berjalan di hadapan lesung. Para penampi berjalan melewati lesung, setelah sampai di tempat lesung, kedua pembawa lesung mengambil lesungnya, lalu kembali mengikuti rekannya yang sedang berjalan dengan sentuhan alu. Seketika itu juga menandakan tari sudah selesai dilakukan, musik pengiring masih berbunyi sampai para penari selesai turun dari panggung atau pentas.

Peralatan Tari Dinggu

1) Lesung

Lesung dalam bahasa Tolaki disebut *o nahu*, sebuah peralatan yang dibuat dari bahan kayu yang tergolong keras dan kuat, seperti halnya dari kayu jenis kalapi, cendana, dan jati. Dahulu, lesung difungsikan sebagai tempat atau wadah menumbuk gabah menjadi beras. Alat ini sangat penting dalam pentas tari *dinggu*

karena menjadi ciri khas dan pembedanya tari *dinggu* dengan jenis tari lainnya. Dalam membentuk keindahan, lesung dicat dengan perpaduan antara warna gelap dan cerah, seperti hitam, merah kuning dan hijau, dan diberi motif hias. Khusus pada bagian bawah, lesung diberi gambar bermotif sama dengan rok penari perempuan yang diberi rumbai-rumbai. Tipe lesung dimaksud dapat dilihat pada gambar berikut.



Foto 9. Alat Peraga Lesung dan Tampi dengan Corak Warna-Warni

2. Alu

Alu dalam bahasa Tolaki disebut *o alu*, dibuat dari kayu khusus, seperti kayu *kandolea* atau *sokibiri* (bahasa Tolaki) karena diharapkan mengeluarkan bunyi khusus. Alu digunakan untuk menumbuk padi di lesung dengan ukuran kurang lebih satu meter, juga diberi warna sama seperti lesung, yaitu warna hitam, merah, kuning, dan hijau.

3. Tempayan atau Tampi

Tampi dalam bahasa Tolaki disebut *o duku*. Tampi dibuat dari anyaman bambu oleh kaum laki-laki. Dalam tari *dinggu*, alat ini digunakan sebagai properti yang memberikan gambaran kehidupan petani pada zaman dahulu. Untuk memberikan kesan, Tampi yang digunakan dalam tari *dinggu* diberi hiasan berupa batu permata imitasi yang cukup berkilau. Pada bagian sisi lingkarannya diberi lilitan sulaman benang emas. Sampai sekarang masyarakat suku Tolaki masih menggunakan alat ini untuk membersihkan beras sebelum dimasak, seperti berikut.



Foto 10. Sebuah Niru/Tampi sebagai Alat Peraga Tari

Alat Musik Pengiring Tari

1. Gong

Gong dalam bahasa orang Tolaki disebut *tawa-tawa/karandu*. Dua buah gong yang digunakan mengiringi tari *dinggu*, yaitu satu berukuran besar dan satunya berukuran sedang. Gong dipilih adalah yang bisa menghasilkan bunyi yang baik. Para pemukul gong harus mengetahui dengan pasti kualitas gong yang akan dimainkan, terutama menyangkut suara. Apabila ada pukulan yang dianggap tidak cocok seperti suara sumbang, maka gong akan diganti dengan gong lain. Untuk melihat dua buah gong dimaksud, perhatikan gambar berikut.



Foto 11. Dua Buah Model Gong Pengiring Tari

Gong yang tampak di atas terbuat dari leburan logam (perunggu dengan tembaga) dengan permukaan bundar. Gong dapat digantung pada bingkai atau diletakkan berjajar pada rak, atau bisa ditempatkan pada permukaan yang lunak seperti tikar. Gong yang memiliki suara rendah, ditabuh dengan pemukul kayu yang ujungnya dibalut dengan karet, katun, atau benang.

Alat musik ini selain berfungsi sebagai pengiring, juga berfungsi sebagai alat komunikasi pada masyarakat suku bangsa Tolaki pada zaman dahulu. Fungsi gong lainnya adalah sebagai harta, mas kawin, pusaka, lambang status pemilik, perangkat upacara, dan lainnya. Jumlah gong sering kali lebih penting dari nada gong (gong sebagai simbol/ritual).

2. Gendang

Gendang dalam bahasa orang Tolaki disebut *kanda-kanda*. Gendang merupakan alat musik ritmis yang terbuat dari bahan dasar kayu dan kulit sapi, termasuk pada alat musik yang tahan lama dan awet. Alat ini dimainkan dengan cara ditabuh memakai telapak tangan. Itulah sebabnya tangan sebagai penentu nada yang menghasilkan bunyi keras sampai pelan. Suaranya yang khas membangkitkan semangat para penari agar lebih lincah dan energik. Begitu juga para penonton yang menyaksikannya. Model gendang dimaksud, seperti berikut.



Foto 12. Model Gendang Pengiring Tari

3. Ndengu-ndengu

Ndengu-ndengu merupakan alat musik yang terdiri atas tiga buah gong kecil, dua di antaranya berukuran sama. Tiga buah gong kecil ini diletakkan secara horizontal ke *string* setiap bingkai kayu. Setiap gong memiliki nada dan bunyi yang berbeda sehingga dapat menghasilkan lantunan suara yang berbeda pula. Nada gong ada yang rendah, datar, dan tinggi. Gong biasanya dimainkan dengan irama yang cepat, bersamaan dengan tabuhan gendang. Sang pemukul memainkan dengan cara memukul alat ini sesuai dengan iringan musik lainnya.

Gong kecil ini terbuat dari leburan logam dan perunggu, juga dilengkapi alat pemukul terbuat dari kayu atau berbentuk tongkat berlapis. Bagian atas (ujung) pemukul diberi lilitan kain atau benang untuk menghasilkan bunyi keras tapi lembut sekaligus tidak merusak permukaan gong yang terus dipukul. Alat musik ini juga dipakai pada pagelaran musik tradisional *gamelan* di Pulau Jawa dan instrumen melodi terbuka pada *degung gamelan* Sunda yang disebut *bonang*. Untuk melihat gong dimaksud perhatikan gambar berikut.



Foto 13. *Ndengu-ndengu*

4. Suling Bambu

Suling bambu dalam bahasa orang Tolaki disebut, *o suli*. Suling bambu merupakan alat musik tiup, sudah sejak lama dimainkan sebagai tanda suka cita ataupun ratapan kesedihan. Suaranya yang khas memberikan kesan hidup dan memberikan gambaran betapa asrinya kehidupan di persawahan pada zaman dahulu. Suling sangat akrab dengan kehidupan petani karena sering dimainkan di sawah ketika sedang beristirahat. Suling yang panjang terbuat dari bambu. Pada bagian permukaan, diberi lubang yang sejajar sehingga menghasilkan bunyi yang berbeda. Cara memainkannya adalah ditiup sambil lubangnya dibuka dan ditutup dengan jari jemari tangan.

Kostum Tari

Penari tari *dinggu* menggunakan kostum tradisional yang sederhana, artinya disesuaikan dengan latar belakang tari yang

memberikan gambaran kehidupan petani pada beberapa tahun silam yang belum banyak mengenal jenis pakaian. Menurut Husein (1984/1985:2), pakaian adat adalah pakaian yang sudah dipakai secara turun-temurun yang merupakan salah satu identitas dan dapat dibanggakan oleh sebagian besar pendukung kebudayaan tertentu. Pakaian adat dilengkapi dengan perhiasan dan kelengkapan tradisional lainnya, kesatuan utuh antara busana dan perhiasan dan kelengkapannya menunjukkan lengkapnya pakaian adat tersebut. Pakaian memiliki nilai, etik, estetik, simbolik, religius, status sosial pemakainya sekaligus mencerminkan sejarah, hubungan kekuasaan, serta perbedaan dalam pandangan sosial, politik, dan religius serta dapat dibanggakan oleh pendukung kebudayaan tersebut. Pakaian berfungsi sebagai simbol dalam corak ornamennya, juga melambangkan sejarah kehidupan manusia dan menjadi unsur penting bagi status seseorang. Sedangkan fungsinya sebagai lambang stabilitas dapat kita lihat dalam peranannya dalam perubahan fase-fase kehidupan manusia.

Kostum dalam tari *dinggu* secara tidak langsung memberikan gambaran tentang pakaian adat suku bangsa Tolaki, baik yang dikenakan laki-laki maupun perempuan ketika menanam padi. Kostum yang dikenakan dibuat dengan menarik agar terlihat cantik (mencolok) di depan panggung atau ketika pentas. Adapun kostum yang digunakan adalah:

1. Kostum Laki-laki

1.1. Baju

Baju dalam bahasa orang Tolaki disebut *o babu*. Baju yang digunakan bisa berlengan pendek atau berlengan panjang. Motifnya menyerupai khas Melayu, diberi hiasan sulaman benang warna keemasan pada bagian leher (kera) baju, sisi lengan dan pinggir bawah baju. Di bagian tengah terdapat desain motif yang sama dengan motif pada penari perempuan berwarna kuning keemasan. Biasanya baju berwarna cerah seperti biru, merah, dan kuning.

1.2. Celana

Celana dalam bahasa Tolaki disebut *saluaro*. Celana yang dipakai dalam tari *dinggu* berukuran sampai betis (*saluaro donggoro*). Pada bagian bawah diberi sulaman warna kuning keemasan. Warna celana senada dengan warna baju yang dikenakan.

1.3. Ikat kepala

Ikat kepala juga merupakan kelengkapan pada pakaian tari. Pada bagian kepala diberi tutup (*pabele*) dan juga ikat kepala yang tinggi bernama *bate* (*batik*). Motif ikat kepala biasanya senada dengan sarung yang dikenakan pada celana.

1.4. Caping

Caping merupakan sejenis topi. Pada beberapa kesempatan, ikat kepala biasa diganti dengan topi *caping*, yaitu topi khas petani yang sengaja dikenakan untuk memberikan kesan petani yang mendalam. *Caping* biasanya dipakai oleh petani laki-laki.

1.5. Sarung

Sarung yang digunakan dililit di daerah pinggang. Motif sarung beraneka ragam tergantung yang diinginkan tetapi masih dalam kategori motif khas suku Tolaki. Misalnya saja kotak-kotak (garis horizontal dan vertikal) yang masih kental hubungannya dengan bentuk *kalo* yang memiliki sisi segi empat. Selaian itu bisa juga motif lain seperti tumbuhan pakis (kepala pakis), dedaunan, ani-ani dan lain-lain.

2. Kostum Perempuan

2.1. Baju

Baju dalam bahasa Tolaki disebut *o babu*. Baju yang dikenakan adalah berlengan pendek dengan potongan sepinggang. Pada bagian leher diberi hiasan sulaman benang emas dengan sedikit belahan. Pada bagian kiri dan kanan atas dada diberi hiasan motif menyerupai ani-ani (*o suwi*, alat yang digunakan untuk memotong padi). Motif ini memiliki makna

pertanian, ekonomi yang baik dan kemakmuran. Selain itu ada nilai religi didalamnya, yaitu *osara* dengan mematuhi dan memahami ungkapan “*nggomuinuke osuwi monggake loio*” yang berarti seseorang tidak akan lagi mengeluarkan pernyataan (yang kasar) karena mulutnya *osuwi* dan memakan *loio* (jahe) yang pedas rasanya. Ungkapan ini bermakna tobat dan berhenti atas perbuatan salah yang dilakukan dan tidak boleh diulangi kembali. Warna yang digunakan adalah warna cerah seperti merah (yang berarti darah, matahari, raja, api, marah, dan keberanian), biru (yang berarti air, kehidupan yang kekal, keabadian, keseimbangan, keselarasan, keharmonisan, dan laut), kuning (yang berarti daging, bulan, permaisuri, tanah, dendam, keuletan, kemuliaan, kejayaan, kemenangan, dan perempuan) dan hijau (yang berarti tumbuh-tumbuhan, tanaman, kesejukan, kesegaran, kesuburan, kemakmuran, kesejahteraan, senyum, tawa, umur panjang, dan daratan).

2.2. Rok

Rok merupakan merupakan kebutuhan untuk pakaian di bagian bawah yang panjangnya samapai pergelangan kaki. Rok ini berwarna cerah dan masih menggunakan motif khas suku Tolaki. Pada bagian tengah terdapat motif khas yaitu *Pati-pati pinehiku*. Motif ini menyerupai siku lengan tangan manusia (*ohiku*). Motif yang terlihat pada sarung memiliki arti tentang klasifikasi dua bagian dalam tubuh manusia yaitu tubuh kasar/ jasmani (*o kanda*) dan tubuh halus/ jiwa (*penao*). Keduanya terdiri atas beberapa unsur yang terkandung didalamnya. Unsur kuat yang terdiri dari tulang (*o wuku*), urat (*o uha*), rambut (*o wu*), dan kuku (*o kuku*). Sedangkan unsur lemah terdiri atas darah (*o beli*), kencing/ air seni (*o eme*), otak (*o undo*), dan daging (*o beli*). Ukirannya menyerupai gelombang yang berbentuk kerucut seperti gerigi. Warna rok berwarna cerah seperti biru, merah, dan kuning. Pada bagian bawah rok diberi ornamen rumbai-rumbai yang berbentuk persegi panjang dengan ujung

meruncing dengan warna merah dan kuning. Desain rok sengaja dibuat tidak terlalu sempit agar lebih mudah untuk bergerak.

2.3. Hiasan kepala

Hiasan kepala atau disebut dalam bahasa Tolaki *kalunggalu*. Pada bagian kepala digunakan pengikat pada bagian depan yang berwarna merah. Makna dari pengikat kepala ini adalah masyarakat petani pada saat itu siap untuk bekerja dan memanen padi secara bersama-sama. Selain itu ada juga penutup kepala berupa lilitan kain yang dijepit pada bagian belakang dengan sisi ujung yang dibiarkan di kiri dan kanan. Agar lebih rapi maka rambut sengaja diikat dan dibuat bentuk konde ke atas (*o timu*). Tidak lupa diberi hiasan logam berbentuk helaian bunga berwarna keemasan.

2.4. Ikat pinggang

Ikat pinggang atau dalam bahasa orang Tolaki disebut *Sulepe*. Ikat pinggang dipasang atau dikenakan pada bagian luar pakaian. Ikat pinggang berwarna gelap dimaknai hitam, rambut, malam, bayangan, kesunyian, rahasia, tertutup, noda, dan aspek selatan. Ikat pinggang ini makin cantik dengan hiasan motif keemasan di sisi atas, bagian bawah diberi rumbai-rumbai berwarna cerah (mirip dengan hiasan pada rok).

2.5. Gelang

Gelang dalam bahasa Tolaki disebut *kale-kale*. Gelang sebagai kebutuhan mempercantik penampilan perempuan maka dikenakan aksesoris berupa gelang yang biasanya terbuat dari pecahan kaca, besi, dan kulit kerang-kerangan. Selain itu juga, mereka menggunakan hiasan berupa anting-anting (*andi-andi*), kalung (*eno-eno*), gelang pada kaki (*o langge*), kalung pada badan (*sambiala*), dan juga gelang yang terbuat dari akar bahar (*kalepasi*).

2.6. Riasan

Riasan atau merupakan kebutuhan mempercantik penampilan penari selain memakai kostum tari, mereka juga diberi riasan di bagian wajah. Pada zaman dahulu menggunakan riasan tradisional seperti bedak yang dari beras (*sadaki*), penghitam alis (*o tila*), dan pemerah bibir (*tirangga*). Seiring dengan berjalannya waktu, para penari diberi riasan wajah yang umum diberikan pada penari modern. Seperti tambahan bulu mata palsu, pemerah pipi (*blush on*), pembentuk rahang/ tulang pipi (*konturing*), pengalas bedak (*foundation*), pewarna mata (*eye shadow*) dan lainnya. Riasan wajah semakin banyak untuk mempertegas riasan khususnya ketika berada di panggung dan dokumentasi.

Makna Tari Dinggu

Simbol yang didalamnya terkandung makna memiliki terjemahan masing-masing dan fungsi tersendiri bagi manusia bersangkutan. Seperti yang dikemukakan oleh Bachtar (1982: 16) yaitu (1) simbol-simbol konstruktif yang terbentuk sebagai kepercayaan-kepercayaan dan biasanya inti dari agama, (2) simbol-simbol kognitif yang membentuk ilmu pengetahuan, (3) simbol-simbol penilaian moral yang membentuk nilai-nilai (aturan-aturan), dan (4) simbol-simbol ungkapan perasaan (ekspresif). Hanya manusia yang dapat melakukan simbolisasi terhadap sesuatu. Penggunaan simbol dalam bentuk budaya, tentunya dilakukan dengan penuh kesadaran, pemahaman, dan penghayatan yang tinggi, serta dianut secara tradisional dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Tari *dinggu* sebagai salah satu tari suku bangsa Tolaki sangat akrab dengan masyarakat yang notabene bekerja sebagai petani. Pada zaman dahulu, sebelum mengenal jenis pekerjaan lain, masyarakat Tolaki sangat menggantungkan kehidupannya pada daratan terlebih ketika mengenal sistem pengetahuan pertanian. Seiring dengan berjalannya waktu, muncul tari yang diciptakan untuk membangkitkan semangat masyarakat khususnya di bidang pertanian.

Tari tersebut dikenal dengan tari *Dinggu* atau *Modinggu*.

Dalam tari *dinggu* terkandung makna yang baik untuk diketahui dan dipahami oleh manusia. Secara pribadi, tari *dinggu* banyak mengajarkan seseorang untuk menjadi pribadi yang bekerja keras dan tidak mudah menyerah. Hal ini tersirat dalam gerakan tari *dinggu* yang memberikan gambaran betapa semangatnya kehidupan masyarakat zaman dulu yang ulet dalam bekerja. Gerakan penuh kecekatan dalam menumbuk padi di dalam lesung bermakna untuk mendapatkan sesuatu dibutuhkan kerja keras dan usaha berproses. Tidak ada hasil yang muncul begitu saja tanpa adanya tenaga dan rasa capek.

Segi sosial, tari *dinggu* juga memiliki makna bahwa kita sesama manusia harus saling tolong-menolong. Tidak ada satu manusia pun yang bisa hidup sendiri tanpa bantuan orang lain. Termasuk dalam proses pengerjaan padi menjadi beras. Dalam tari ini digambarkan ada beberapa tahap yang harus dilewati dan dilakukan petani sebelum bisa mengonsumsi nasi. Sebagai sumber makanan yang mengandung karbohidrat, beras tidak bisa dikonsumsi begitu saja, tetapi butuh tahap pengerjaan yang tidak singkat dan butuh kerjasama.

Adanya kekompakan dalam bekerja maka satu pekerjaan akan diselesaikan dengan waktu yang lebih singkat. Masyarakat desa sangat menjunjung tinggi rasa persaudaraan, khususnya ketika musim panen tiba. Mereka akan sangat senang dan menikmati setiap waktu ketika musim ini tiba. Selain menjadi wadah silaturahmi juga menjadi ajang untuk pesta rakyat yang menghibur. Cukup sederhana, namun sangat berharga bagi mereka yang hidup jauh dari hiruk pikuk perkotaan yang lebih ke arah individualisme.

Ketika tari *dinggu* berlangsung ada gerakan dimana penari mengelilingi lesung dan membentuk satu lingkaran. Lingkaran yang dibentuk bermakna sebagai siklus hidup manusia. Manusia hidup dilahirkan dan mati dengan kematian. Manusia

memulai hidup sejak berada dalam rahim ibunya selama tujuh sampai sembilan bulan, lahir di dunia kemudian disambut (*mesosambakai*), melaksanakan pemotongan rambut pertama (*mepokui*), melakukan sunat atau pemotongan pada kulup kelamin (*manggilo*), menikah/ perkawinan (*mepakawi* atau *medulu*) dan seterusnya sampai meninggal dunia (*mateaha*). Suatu gerakan yang menyimbolkan akan perjalanan kehidupan seseorang di dunia. Perjalanan yang dimulai dari tangisan dan akan diakhiri dengan tangisan pula.

Selain bermakna sebagai siklus hidup, lingkaran yang dibentuk juga merupakan representasi dari *kalo*. *Kalo* adalah alat pemersatu pada suku Tolaki. *Kalo* sebagai cara *mengikat* yang membelitkan (*mowewei*), melingkari (*mombali*), dan sebagai pertemuan kegiatan bersama dimana pelaku membentuk lingkaran yang disebut *metaboriri* (sambil makan bersama). Begitu pula dalam konsep tari *Dinggu* yang disebut *modinggu* yaitu menumbuk padi secara bersama-sama dengan mengelilingi sebuah lesung sambil membunyikan lesung dan alu.

Kalo sendiri memiliki fungsi yaitu sebagai ide dalam kebudayaan dan sebagai kenyataan dalam kehidupan seseorang, sebagai fokus dan pemersatu unsur-unsur kebudayaan Tolaki, sebagai pedoman hidup untuk terciptanya ketertiban sosial dan moral dalam kehidupan, dan sebagai pemersatu untuk pertentangan-pertentangan konseptual dan sosial dalam kebudayaan dan kehidupan masyarakat suku Tolaki.

Selain gerakan membentuk lingkaran, terdapat juga gerakan membungkuk. Gerakan ini memiliki makna bahwa manusia akan kembali ke asal, yaitu tanah. Manusia yang diciptakan dari genggaman tanah pada akhirnya akan menemui ajalnya dan kembali di kubur di dalam tanah. Gerakan ini kembali mengingatkan kita kepada Tuhan dan senantiasa mengingat akan dosa serta kesalahan yang telah dilakukan. Begitu pula dengan tanaman/tumbuhan yang mati akan jatuh ke tanah. Di bumi manusia dapat bernafas dengan

oksigen dan memiliki tempat tinggal. Manusia harus menghargai dan menyadari keberadaannya di bumi berkat kekuasaan dari sang pencipta.

Tidak lupa dalam tari ini terdapat gerakan penyembahan. Tangan disatukan dan seakan-akan memberikan hormat. Tujuan gerakan tersebut adalah sebagai wujud rasa syukur kepada Dewi Padi yang sudah memberikan panen berlimpah. Masyarakat petani pada zaman dahulu, percaya segala keberuntungan dan keberkahan dari segi pertanian, yakni pertolongan dari Dewi Padi (*Sanggoleo Mbae, Wulia Mbae, Warakano ombuno o pae*). Wujud dari Dewi Padi sendiri dilegendakan berupa sosok ular sawah dan burung walet. Dia menjaga sawah dengan memangsa tikus yang menjadi hama dan dapat menggagalkan panen petani. Keberadaan Dewi Padi sangat diagungkan dan dimuliakan karena dianggap sebagai penguasa alam.

Namun, jika dimaknai pada saat ini gerakan ini telah bergeser menjadi ungkapan terima kasih dan syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa karena telah memberikan keberhasilan dalam panen. Pergeseran makna ini terjadi dikarenakan masyarakat yang sudah mengenal dan menganut satu agama yang diyakini seperti Islam dan Kristen yang masuk di dataran bumi anoa.

Jika dilihat dari segi kepercayaan yang masih mengandung animisme dan dinamisme, masyarakat percaya bahwa setiap bulir beras memiliki jiwa atau nyawa. Setiap bulir itu hidup dan tidak boleh disia-siakan. Terdapat unsur pemali yang sampai sekarang masih dipercaya yang menyatakan bahwa “Tidak boleh menyisakan nasi satu bulir pun di atas piring, kalau ada yang tersisa maka bulir nasi tersebut akan menangis”. Oleh sebab itu, seseorang tidak boleh sesuka hati membuang makanan secara sengaja ataupun tidak sengaja karena setiap bulir nasi membutuhkan proses yang tidak mudah untuk sampai bisa dikonsumsi. Pesan moral yang mengajarkan pada manusia agar lebih menghargai apa yang telah diterimanya.

Fungsi Tari *Dinggu*

Setiap jenis seni yang lahir dan diciptakan oleh akal budi manusia tentu memiliki fungsi yang terkandung didalamnya. Fungsi tari mencakup secara individu maupun masyarakat setempat sebagai pelaku (ataupun penikmat). Lahir dan tumbuh dalam kehidupan sehari-hari menjadikan seni terus berkembang begitupula dengan fungsinya sendiri.

Apabila dikaji maksud dan tujuan dari suatu tari dan mengaitkannya dengan fungsi maka dapat dilihat dari sisi peralatan, gerakan bahkan tempat pelaksanaan. Tari *Dinggu* adalah tari yang membutuhkan kekompakan dan kerja sama. Tari yang dilakukan secara bersama-sama ini secara tidak langsung berfungsi sebagai ajang untuk menciptakan rasa persatuan antara satu sama lain. Secara sosial, manusia menjadi makhluk yang saling membutuhkan. Tanpa terkecuali pada tari ini yang membutuhkan beberapa orang untuk bisa memulainya. Dentuman suara alu dan lesung yang atraktif, tidak akan bisa bunyi dengan meriah tanpa kerja sama yang baik. Untuk itu, tari ini menjadi salah satu wujud pemersatunya masyarakat khususnya di daerah pedesaan. Bukan saja ketika musim panen tiba, melainkan juga dalam aktivitas kegotongroyongan lainnya. Fungsi tari ini juga mempengaruhi jiwa masyarakat untuk terus saling tolong menolong. Ketika ada hajatan (pesta) seperti pernikahan ataupun upacara kematian, tanpa pamrih mereka akan saling membantu dan menolong sebisa mungkin. Jika tidak bisa membantu dalam bentuk uang, biasanya mereka menggantinya dengan bahan makanan dan tenaga. Begitupula ketika ada kegiatan membangun rumah dan sarana rumah ibadah, jembatan dan lain-lain yang menunjang pembangunan daerah. Hal ini juga dipertegas dengan adanya prinsip saling membantu satu sama lain yang dikenal dengan istilah *samaturu*.

Sesi religi, tari *dinggu* juga berfungsi sebagai bentuk rasa syukur atas panen yang diterima. Jika pada zaman dahulu

mengungkapkan rasa syukur dan terima kasih kepada Dewi Padi (Dewi Sri) maka saat ini hal itu sudah berubah dengan bersyukur kepada Tuhan. Walaupun telah mengalami pergeseran namun masyarakat tetap bersyukur atas nikmat yang diterima dan dilimpahkan. Sehingga tari ini juga bisa dikatakan sebagai wujud rasa gembira yang diungkapkan melalui tari. Secara khusus pada suku Tolaki, Dewi Padi dinamakan *sanggoleo mbae*, *wurake mbae*, *wulia mbae*, *warako ombuno o pae* (masing-masing berarti roh padi, nyawa padi, halusnya padi, inti persona Dewa Padi).

Secara psikologis, masyarakat khususnya yang bersuku Tolaki dan mempunyai sawah di kampung halaman akan kembali mengingat suasana desa. Latar belakang tari yang menceritakan aktivitas petani di desa ketika musim panen tiba secara tidak langsung menciptakan rasa rindu. Suara lesung dan alu yang khas menjadi satu bunyi yang begitu berbekas di benak orang yang mendengarnya. Suara yang terus berbunyi membawa seseorang untuk kembali mengingat masa lalu bahkan masa kecilnya di sawah bersama sanak keluarga. Tentunya hal ini sangat mengharukan dan membawa nostalgia tersendiri khususnya bagi generasi lalu yang sekarang sudah menjadi orang tua bahkan lebih dari itu.

Seni tari juga memiliki fungsi sebagai hiburan begitu pula tari *Dinggu*. Bekerja di sawah ketika musim panen tiba memaksa petani untuk melakukan hal yang monoton. Untuk mengurangi rasa jenuh dan cape, sambil bekerja mereka menari dan menikmati bunyi khas dari lesung dan alu. Sekadar untuk melepas rasa penat, mereka bergerak dan menganyunkan kaki. Dengan melakukan tari, rasa penat yang dirasakan semakin berkurang dan tidak terasa karena dilakukan dengan hati yang riang.

Tetapi pada saat ini, tari ini menjadi hiburan tersendiri bagi masyarakat suku Tolaki karena bisa dikatakan sudah jarang dimainkan dan dilakukan. Keberadaan tari *Lulo* yang lebih dikenal masyarakat luas membuat tari *Dinggu* perlahan mulai

dilupakan. Oleh sebab itu, ketika tari *Dinggu* dimainkan, banyak masyarakat yang antusias untuk menyaksikannya. Bagi penonton khususnya generasi muda, tari *Dinggu* merupakan tari yang unik karena menggunakan peralatan pertanian dan berbeda dengan tari *Lulo*. Tidak semua orang dapat menari *Dinggu* karena terdiri dari beberapa gerakan. Berbeda dengan *Lulo* yang mana sebagian besar masyarakat sudah bisa mempraktikannya sehingga ini menjadi tantangan tersendiri.

Sebagai warisan budaya daerah, tari *Dinggu* juga mulai dilombakan pada ajang-ajang (*event*) seni. Ajang seni yang dimulai baik dari tingkat kecamatan maupun kabupaten. Bukan saja berunjuk di atas pentas, melainkan tari ini juga digunakan sebagai tari untuk menyambut tamu ketika ada kegiatan penting. Dengan adanya pertunjukan yang dilakukan, diharapkan masyarakat khususnya generasi muda dapat mengenal budaya daerahnya sendiri dan ikut serta melestarikannya. Pelestarian budaya dilakukan sebagai bentuk pengenalan dan promosi budaya kepada masyarakat umum, bukan hanya kepada masyarakat suku Tolaki.

Secara moral, tari *Dinggu* tersirat makna yang berarti bahwa betapa sulitnya proses petani dalam menanam padi, merawat hingga memanen. Hal ini menjadi pelajaran untuk kita agar lebih menghargai makanan dan tidak menyia-nyiakannya, serta kembali mengingat masih banyak orang lain yang sulit untuk mendapatkan sesuap nasi. Hal ini berkaitan dengan kebiasaan makan manusia yang suka membuang makanan atau menjadikannya basi sehingga tidak bisa dimakan kembali. Manusia harus lebih bijak ketika hendak makan dan lebih memperhatikan porsi makan agar tidak berlebih-lebihan (rakus).

PENUTUP

Tari *dinggu* merupakan tari tradisional suku bangsa Tolaki yang lahir dan dilatarbelakangi aktivitas bertani masyarakat. Dengan keterbatasan tenaga dalam

mengerjakan suatu lahan pertanian membuat mereka harus bekerja sama dalam melakukan segala kegiatan pertanian termasuk ketika musim panen tiba. Mereka melakukan pekerjaan bersama-sama dengan penuh keuletan sehingga walaupun tanpa tenaga mesin, tetapi mereka masih dapat menyelesaikannya dengan baik. Hal ini juga diterapkan sesuai dengan alat pemersatu suku bangsa Tolaki yaitu *Kalo*. Mereka diharuskan untuk saling tolong-menolong di segala bidang apapun termasuk bekerja di sawah sehingga membentuk jiwa integritas di antara mereka.

Tari *dinggu* dipentaskan, selain dukungan aksesoris berbentuk pakaian digunakan para penari, saat pentas penari menggunakan alat peraga yang melambangkan lesung (*o nohu*), alu (*o alu*) dan tempayan (*o doku*), di samping diiringi lentuman alat musi, seperti gong, gendang, dan suling. Kesemua peralatan atau properti tari tersebut menggambarkan semangat dan percerminan makna yang ada pada tarian tersebut secara utuh. Sebagai tari yang sudah lama diciptakan, tari ini kaya akan pesan dan segala sesuatu yang baik. Mulai dari segi individu, sosial, psikologi, tata krama sampai kepercayaan (religi). Semuanya terangkum dalam satu tari *dinggu* yang disiratkan melalui gerakan, kostum, dan tujuan tari.

DAFTAR PUSTAKA

- Bachtiar. 1982. *Simbol Dalam Sistem Budaya Masyarakat*. Pustaka Jaya: Jakarta.
- Danesi, Marcel. 2010. *Pesan, Tanda dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*. Jalasutra: Yogyakarta.
- Endraswara, Suwardi. 2003. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. UGM Press Badan Penerbit dan Publikasi Universitas Gadjah Mada: Yogyakarta.
- Hafid, Anwar; Safar, Misran. 2008. *Kajian Pengembangan Kebudayaan di Kota Kendari*: Kendari: Laporan Penelitian Kerja Sama FKIP Unhalu dengan Pemda Kota Kendari.
- Husein A. Chalik. Et. Al. 1992/1993. *Pakaian Adat Tradisional Daerah Sulawesi Tenggara*. Kendari: Bagian Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Sulawesi Tenggara.
- Koentjaraningrat. 1982. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Gramedia: Jakarta.
- Melamba, Basrin. 2013. *Tolaki: Sejarah, Identitas dan Kebudayaan*. Lukita: Yogyakarta.
- Putri, Anna. 2008. *Sejarah Tari Lariangi di Kabupaten Konawe*. Skripsi. Universitas Halu Oleo: Kendari.
- Sadalwati, Arini Wahyu. *Unsur-Unsur Pembangun Tari Lariangi Pada Masyarakat Kaledupa*. Tesis. Kajian Budaya. Program Pasca Sarjana Universitas Halu Oleo: Kendari.
- Sumaryono. 2011. *Antropologi Tari Dalam Perspektif Indonesia*. BP ISI Yogyakarta: Yogyakarta.
- Su'ud, Muslimin. 2011. *Kompilasi Hukum Adat Perkawinan Di Sulawesi Tenggara (Tolaki, Buton, Muna, Moronene dan Bugis Makassar)*. Scotchom: Kendari.
- Tamburaka, Rustam. E. 2010. *Sejarah Sulawesi Tenggara dan 45 Tahun SulawesiTenggara Membangun*. Unhalu Press: Kendari.
- Tarimana, Abdurrauf. 1989. *Kebudayaan Tolaki. Seri Etnografi Indonesia No. 3*. Balai Pustaka. Jakarta.
- Widaryanto, F.X. 2007. *Antropologi Tari*. Sunan Ambu Press STSI Bandung: Bandung.

Sumber Lain:

- (<https://brainly.co.id/tugas/9371220>). Diakses pada Kamis, 1 Februari 2018 (09.34 WITA)
- (<https://ilmuseni.com/seni-pertunjukan/seni-tari/unsur-unsur-seni-tari>). Diakses pada Kamis, 1 Februari

2018 (09.37 WITA)

(<https://www.sekolahpendidikan.com/2017/06/pengertian-lengkap-tari-tradisional.html>).

Diakses pada Jumat, 2 Februari 2018
(09.30 WITA)

<http://protomalayans.blogspot.com/2012/11/suku-tolaki-sulawesi.html>

Diakses pada Selasa, 03 April 2018 (09.00
WITA)

<http://unj-pariwisata.blogspot.co.id/2012/05/bahasa-tolaki-dan-persebarannya.html>.

Diakses pada Selasa, 03 April 2018 (09.
14 WITA).

**LATOA: ANTROPOLOGI POLITIK ORANG BUGIS KARYA
MATTULADA “SEBUAH TAFSIR EPISTEMOLOGIS”**
(*LATOA: BUGINESE POLITICAL ANTHROPOLOGY BY MATTULADA
‘AN INTERPRETATION OF EPISTEMOLOGY’*)

Slamet Riadi

Universitas Gadjah Mada

Jl. Sosio Humaniora Bulaksumur, Sagan, Caturtunggal, Kec. Depok,

Kabupaten Sleman. D.I Yogyakarta 55281

Surel: tariansajak@gmail.com

ABSTRACT

This research intends to interpret the kind of epistemology contained in the work of Mattulada, Latoa; Suatu Lukisan Antropologi Politik Orang Bugis. The discussion related to epistemology in an ethnographic work, still lacks serious attention, by academics, especially those involved in the field of anthropology. In analyzing epistemology of this research, this study uses the search method of several library sources, which are related to Mattulada's work. After that, do inductive-deductive readings, in order to find the basic assumptions that became the foundation of Mattulada to produce his works. This research produced two fundamental conclusions, firstly, Mattulada's work entitled Latoa is very characterized by positivism, and similar to several of his other works. Secondly, despite having the same epistemology in each of his works, several other Mattulada works have different paradigms.

Keywords: epistemology, positivism, Latoa

ABSTRAK

Penelitian ini bermaksud untuk menginterpretasi epistemologi seperti apa yang terdapat dalam karya Mattulada, *Latoa*; Suatu lukisan antropologi politik orang Bugis. Pembahasan terkait epistemologi dalam suatu karya etnografi, masih kurang mendapatkan perhatian serius oleh kalangan akademisi, khususnya yang bergelut dalam bidang ilmu antropologi. Dalam menganalisis epistemologi dalam suatu karya, penelitian ini menggunakan metode pencarian beberapa sumber pustaka, yang berhubungan dengan karya Mattulada. Setelah itu, melakukan pembacaan induktif-deduktif, untuk menemukan asumsi dasar yang menjadi landasan Mattulada dalam menghasilkan karya-karyanya. Penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan mendasar, yakni pertama, karya Mattulada berjudul *Latoa* ini sangat bercirikan positivisme, pun sama dengan beberapa karyanya yang lain. Kedua, meskipun memiliki epistemologi yang sama di tiap karyanya, beberapa karya Mattulada yang lain memiliki paradigma yang berbeda.

Katakunci: epistemologi, positivisme, *Latoa*

PENDAHULUAN

Nama Mattulada sudah tidak asing lagi bagi penulis pribadi, sebab nama ini sering penulis jumpai di Fakultas Sastra (yang kini telah berganti nama menjadi Fakultas Ilmu Budaya) Universitas Hasanuddin, sebagai sebuah nama auditorium. Ketika menjadi mahasiswa baru penulis belum terlalu mengenal sosok Mattulada sampai ketika

penulis menemukan salah satu karyanya yang sangat fenomenal yakni “*Latoa*”. Namun, rasa penasaran penulis pada waktu itu terhadap karya “*Latoa*”, masih sangat minim sehingga penulis belum pernah membaca secara utuh apa yang kemudian menjadikan sosok Mattulada, begitu fenomenal dengan karyanya “*Latoa*”. Setelah masuk dan mulai mengenal Ilmu

Antropologi, penulis mulai berpikir untuk segera menuntaskan karya Mattulada tentu dalam pembacaan secara akademis. oleh sebab itu, melalui kesempatan ini penulis mencoba memahami tafsir epistemologis dan paradigma apa yang digunakan oleh Mattulada dalam menganalisis *Latoa* dan keterkaitannya dengan pola pikir dan perilaku politik masyarakat Bugis, yang dikenal dalam ilmu Antropologi, sebagai Antropologi Politik.

Sebagaimana yang telah ter jelaskan di atas bahwa pintu masuk untuk menemukan dan memahami epistemologis dan paradigma seperti apa yang digunakan oleh Mattulada ialah melalui karyanya dalam bentuk disertasi dengan judul "*Latoa: suatu lukisan analitis terhadap antropologi politik orang Bugis*". Secara keseluruhan analisa epistemologis penulis terhadap Mattulada lebih banyak mencakup tentang isi, bangunan argumentasi, kerangka analisis, dan konseptual teoritik dari karyanya *Latoa*. Namun, adapun karya-karya lainnya yang penulis lihat juga menjadi hal penting untuk memperkuat argumentasi penulis terhadap simpulan mengenai epistemologi apa yang digunakan Mattulada dalam *Latoa*, juga beberapa tulisan-tulisan lainnya.

Tentu apa yang penulis lakukan ini memiliki bentuk yang berbeda dengan apa yang telah dilakukan oleh Ahimsa (1997: 25-48) dalam menganalisis epistemologi Koentjaraningrat dengan judul tulisan "*Antropologi Koentjaraningrat: Sebuah Tafsir Epistemologis*", Menurut penulis, hal ini bukan menjadi suatu permasalahan, sebab arah dari tulisan penulis dengan Ahimsa itu sama-sama menuju suatu titik akhir, yakni pencarian epistemologis dari seorang tokoh.

Mencari sebuah epistemologi yang menjadi bangunan dasar dari sebuah penelitian bukan hal yang mudah, sebab epistemologi ialah sesuatu yang sifatnya "implisit" dan kadang sulit ditemukan secara tersurat dalam laporan penelitian ilmiah maupun kerja-kerja ilmiah. Ahimsa (2009; 4) mengartikan asumsi atau

anggapan dasar sebagai suatu hal (bisa benda, ilmu pengetahuan, tujuan sebuah disiplin, dan sebagainya) yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya atau sudah diterima kebenarannya (namun hal ini masih bisa dikritisi secara ilmiah pula). Anggapan-anggapan ini lahir dari sebuah perenungan-perenungan filosofis dan reflektif, penelitian-penelitian empiris yang canggih, atau bisa juga berasal dari pengamatan yang saksama (Ahimsa, 2009; 4).

METODE

Penelitian ini bermaksud untuk menelusuri epistemologi dalam sebuah karya antropologi. Karya antropologi yang menjadi fokus penelitian penulis ialah tulisan tangan dari maestro antropologi di Sulawesi, Mattulada, dengan karyanya yang berjudul *Latoa: Suatu Lukisan Antropologi Politik Orang Bugis*. Membedah karya ini dalam kerangka penelusuran epistemologinya, menjadi suatu hal yang sangat penting, jika tidak ingin dikatakan sebagai sesuatu yang mendesak. Sebab, beberapa penelitian yang menceritakan atau setidaknya menggambarkan kondisi sosial masyarakat bugis, cenderung mengutip beberapa bagian dari karya Mattulada tersebut.

Dalam pencarian epistemologi, penelitian ini mengambil sumber dari beberapa tulisan atau karya Mattulada, kemudian dibandingkan dengan karya *Latoa*, guna untuk melihat secara mendalam ideologi atau epistemologi seperti apa yang berada dibalik proses kreatif penciptaan beberapa karyanya. Proses ini dimulai dari mencari asumsi-asumsi dasar yang ada dalam karya *Latoa*, kemudian melakukan pembacaan secara induktif dan deduktif. Setelah proses pembacaan dan penelusuran asumsi dasar yang ada dalam karya ini, penulis kemudian melakukan proses generalisasi untuk melihat epistemologi apa yang berada di balik karya fenomenal Mattulada ini. Proses selanjutnya ialah dengan membandingkan atau menelusuri beberapa karya Mattulada yang lain untuk melihat lebih jauh, apakah

epistemologi dari seorang Mattulada berbeda-beda dari tiap karyanya, atau tetap sama dalam setiap proses kreatifnya.

PEMBAHASAN

Epistemologi 'Positivisme' Mattulada

Dalam konteks penelitian ilmu sosial-budaya, positivisme sebagai sebuah aliran filsafat mesti dibumikan dalam kerangka kajian ilmu sosiologi atau ilmu sosial-budaya, yang dikenal sebagai "positivistic attitude" seperti yang telah dipaparkan oleh Bryant (1985) di bawah ini:

"Pertama, "metodologi-metodologi pokok yang ada dalam ilmu alam, sebaiknya secara langsung dapat diterapkan dalam ilmu sosiologi", Kedua, "anggapan-anggapan dasar bahwa hasil akhir dari penelitian/investigasi sosiologi dapat dirumuskan seperti "hukum" atau "gejala hukum" yang mirip dengan generalisasi dalam ilmu sains", Ketiga, "asumsi praktis dari sosiologi memiliki perangkat teknis yang khas." (Bryant, 1985; 7-9).

Sedangkan dalam berbagai wacana terkait positivisme dalam berbagai ilmu pengetahuan, penulis menemukan prinsip-prinsip positivisme yang juga memiliki pola yang sama dengan apa yang dikembangkan oleh Bryant di atas, semisal:

"poin inti dari positivisme sangat identik dengan empirisme tradisional dimana positivisme sangat menentang atau berlawanan arah pada hal-hal yang bersifat teologis dan metafisis, pengetahuan adalah pengetahuan yang nyata dan dapat diobservasi secara empirik dan mendapatkan generalisasi dan cara pengamatan yang induktif." (Heidman, Wysocka, Szmata, 2000)

"tiga hal pembeda yang ada dalam asumsi dasar positivisme yang sangat esensial dan pasti yakni Pertama, 'Finding and Making', 'Descriptive and Prescriptive, 'Science and Non

Science', Kedua, Science as the only basis for generating knowledge, Concept/Terms as Value-Neutral (stripped of moral content), dan Ketiga Reality as unequivocal." (Wicks and Freeman, 1998)

"Penjelasan positivistik mengabaikan tentang hal mendasar dari keberagaman sosial dan lebih mengarah pada perumusan hukum-hukum atau model-model yang lebih abstrak dan umum." (Turner, J.H, 2006)

Perkembangan awal positivisme dalam kajian ilmu sosial-budaya juga dipengaruhi oleh tiga tokoh besar pemikiran Perancis yakni Saint-simon, Comte, dan Durkheim. Comte dan Durkheim yang merupakan dua tokoh sentral dalam perkembangan positivisme dalam ilmu sosial-budaya. Adapun pemikiran kedua tokoh tersebut secara garis besar penulis jelaskan di bagian ini.

Di awal, Comte berbeda pandangan sekaligus meragukan tawaran "the new Christianity" oleh Saint-Simon sebagai suatu yang dapat mempersatukan rasa solidaritas dalam masyarakat, menurut Comte hal ini kemudian justru membawa konflik antarwarga masyarakat Perancis (melalui dogma agama) yang telah dikritik di beberapa dekade sebelumnya. Oleh sebab itu, Comte lebih memilih untuk mengembangkan cara berpikir saintifik dalam melihat gejala yang ada pada masyarakat.

Dalam tradisi positivisme, Durkheim lebih banyak memberikan penjelasan terkait pandangan "positivisme" dalam sebuah ilmu pengetahuan, yang pada dasarnya terdiri atas aturan "kualifikasi" dan "syarat-syarat". Dalam hal ini, Durkheim berusaha keluar dan menolak segala asumsi dasar tentang filsafat positivisme yang terlalu menyederhanakan persoalan kompleksitas manusia dan hal inilah yang kemudian memberikan pengaruh besar dalam perkembangan ilmu sosiologi (Bryant, 1985; 33-34). Dalam merumuskan pandangannya, Durkheim menyatakan ada

beberapa pandangan dasar tentang positivisme yakni:

“*Pertama Fakta sosial dapat ditemukan di dalam eksistensi dari manifestasi individu yang terekam dalam organisasi sosial, struktur sosial, perilaku sosial, representasi kolektif atau unsur-unsur kebudayaan, dan kondisi sosial mutakhir yang semuanya merupakan representasi dari masyarakat bukan secara individu, Kedua, Fakta sosial sebagai sesuatu yang terhubung dengan berbagai hal (empirik), Ketiga, terminologinya merujuk pada “penyebab-penyebab” dan yang lainnya memiliki terminologi yang merujuk pada “fungsi-fungsi”, dan keempat, kepatuhan moral yang dibangun pada suatu memori kolektif masyarakat “the sacred”, yang kemudian dapat mengatur dan mengkonsepkan cara pandang, berpikir, dan berperilaku masyarakat dalam struktur sosial. Memori kolektif masyarakat ini dapat menjadi sebuah koin yang mempunyai dua sisi, bisa “normal” dan bisa juga “pathological”, tergantung bagaimana konstruksi kolektif itu dibangun dalam masyarakat”.* (Bryant, 1985; 34-52)

Secara keseluruhan penulis menyimpulkan ada beberapa poin-poin inti atau asumsi dasar dari pandangan positivisme dalam melihat atau menganalisis gejala sosial-budaya yang kerangka kerjanya sangat mirip dengan analisis dan kerangka kerja yang ada dalam ilmu alam, yakni,

“***Pertama**, menemukan dan mengamati fakta-fakta sosial yang ada di masyarakat, **Kedua**, merumuskan dan menggeneralisasi fakta-fakta sosial yang ditemukan kedalam suatu hukum-hukum sosial, yang modelnya mirip dengan penentuan hukum-hukum alam, **Ketiga**, menggunakan kerangka berpikir ilmiah secara induktif ke deduktif, **Keempat**, merumuskan sistem klasifikasi atau tipologi kebudayaan melalui konsep*

*perbandingan, dan **Kelima**, berusaha menemukan dan merumuskan konsep fungsional dalam kebudayaan.”*

Kelima asumsi dasar positivisme di atas yang penulis gunakan untuk melihat dan memastikan apakah seorang Mattulada beraliran epistemologi positivisme dalam menganalisis karyanya *Latoa* dan karya-karyanya yang lain. Adapun poin-poin dari asumsi dasar positivisme yang akan penulis gunakan untuk memahami epistemologi positivistik Mattulada dalam karyanya ini adalah sebagai berikut:

a. **Pembacaan Induktif: Fakta-Fakta Sosial-Budaya Masyarakat Bugis**

Karya Mattulada ini secara keseluruhan menyinggung salah satu etnis yang ada di Sulawesi Selatan yakni suku Bugis (*To-Ugi*). Masyarakat Bugis dibicarakan panjang lebar dalam karyanya pada subbagian “suku bangsa Bugis” (Mattulada, 1985; 5-65). Dalam karyanya ini penulis menemukan delapan bagian yang selanjutnya penulis sebut sebagai fakta kebudayaan.

Delapan fakta kebudayaan dalam masyarakat Bugis disebutkan oleh Mattulada terdiri atas: Pertama, bahasa dan kesusasteraan orang Bugis yang terdiri atas *lontara’*, *paseng*, *attoriolong*, *pau-pau ri kadong*, *tolo’* atau *pau-pau*, *pappanngaja’*, *sure’* bicara *attoriolong*, *pau-kotika*, *sure eja*, dan *sure bawang* (1985; 16-19). Kedua, rumah-rumah orang Bugis, disini Mattulada (1985; 23-24) membagi dua kategorisasi rumah orang Bugis, dari segi penggunaan (*rakkeang*, *alebola*, dan *awasao*) dan dari segi kedudukan atau lapisan sosial penghuninya (*saoraja*, *saopiti’*, *bola to sama’*). Ketiga, pelapisan masyarakat Bugis yang terdiri atas *anakarung*, *maradeka*, dan *ata*. Keempat, sistem kekerabatan masyarakat Bugis dikenal sebagai *asseajingeng*, Kelima, *sompa* atau *sunreng* (uang mahar) dalam kepercayaan masyarakat Bugis, Keenam, adat istiadat masyarakat Bugis yang terdiri atas lima unsur *panngaderreng*, Ketujuh, kaidah-kaidah pokok dalam kehidupan masyarakat

Bugis yang meliputi beberapa azas (1985; 341) yakni azas *mappasilasa'e*, *mappasisaue*, *mappasenrupae*, dan *mappalaiseng*, dan Kedelapan, *siri'* dalam pandangan kehidupan masyarakat Bugis yang memiliki konsepsi sebagai *siri'emmi rionroang rilino*, *materi siri'na*, dan *mate siri'* (1985; 63).

Bagian selanjutnya dalam karya Mattulada yakni fokus pada jenis *lontara'* *Latoa* sebagai sebuah warisan masyarakat Bugis. Menurut Mattulada secara garis besar dari *Latoa* adalah kumpulan ucapan-ucapan, petuah-petuah dari beberapa raja dan orang-orang bijaksana (sekitar abad ke XVI), mengenai berbagai hal, terutama kewajiban-kewajiban raja dan abdi raja terhadap negara dan rakyatnya di samping hak-hak dan kewajiban-kewajiban rakyat terhadap raja dan negaranya (Mattulada, 1985; 85).

Kandungan *Latoa* yang menjadi pola berpikir orang Bugis dalam hidup kemasyarakatan dan kebudayaannya meliputi tiga hal menurut Mattulada (1985; 87) dalam abstraksinya terhadap kandungan *Latoa* itu sendiri yakni:

“pertama, manusia itu, apa pun dan bagaimanapun tingkat atau derajat sosialnya adalah makhluk yang sama derajatnya sebagai ciptaan Tuhan, kedua, manusia itu, dalam tujuan hidupnya berhasrat untuk selalu berbuat kebajikan. Dan ketiga, manusia itu, dalam membangun nilai-nilai dan pranata-pranata sosial kebudayaannya selalu berusaha mencapai keselarasan antara kepentingan kolektif dengan kepentingan individualnya”

Menurut Mattulada, ketiga pola sikap umum di atas yang mendasari alam pikiran yang dituangkan dalam *Latoa* ini memberikan bentuk perwujudan nilai-nilai dan kaidah-kaidah sosial-budaya serta menjadi ukuran tingkah laku masyarakat Bugis yang disebut *panngaderreng* (1985; 87). Dari prinsip-prinsip dasar *Latoa* ini, masyarakat Bugis, kemudian memasuki era

baru (yang jauh dari prinsip pada era galigo yang menjunjung tinggi dewa-dewa) dimana terdapat sikap rasional *dalasirim* menjalankan kekuasaan pemerintahan, artinya membebaskan pikiran orang dari belenggu terkait adanya anggapan bahwa raja adalah titisan dewa-dewa yang sanggup memberikan kebahagiaan pada rakyat hanya karena berkat kedewataannya atau berkat namanya atau kharismanya (intinya tolak ukur raja itu amanah atau tidak tidak lagi dilihat secara ideal, tetapi dinilai melalui perbuatannya kepada Negara dan rakyatnya). Sebagai simpulan dari pandangan di atas, Mattulada (1985; 90) memberikan pandangannya bahwa seluruh kehidupan politik orang Bugis didasarkan pada ajaran moral, yang bersandar pada nilai-nilai yang ada di dalam *Latoa* dan tercermin dalam sikap *panngaderreng*, hal ini lah yang menjadi alasan kuat, bagaimana pengaruh islam dengan mudah berkontribusi terhadap nilai-nilai *panngaderreng* yang diyakini sebelumnya oleh masyarakat Bugis.

b. Pembacaan Deduktif: Generalisasi dan Perbandingan Fakta-Fakta Sosial-Budaya Masyarakat Bugis

Fakta-fakta sosial-budaya masyarakat Bugis yang telah disusun dan diamati oleh Mattulada seperti yang penulis jelaskan di bagian atas, kemudian digeneralisasi dalam beberapa tipologi kebudayaan masyarakat Bugis yang memiliki fungsinya masing-masing. Generalisasi dan perbandingan yang dilakukan oleh Mattulada terhadap berbagai fakta-fakta sosial-budaya masyarakat Bugis menunjukkan bagaimana corak berpikir positivistis yang dianut oleh seorang Mattulada.

Beberapa generalisasi dan perbandingan fakta-fakta sosial-budaya yang dilakukan oleh Mattulada dalam karyanya '*Latoa: Suatu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*' yakni sebagai berikut:

Bahasa dan Kesusasteraan Bugis

Dibagian ini, Mattulada meletakkan posisi bahasa sebagai bagian dari salah satu unsur kebudayaan, apa yang dilakukannya mirip dengan apa yang dilakukan oleh Koentjaraningrat dalam menempatkan bahasa sebagai bagian atau unsur dari kebudayaan (Koentjaraningrat, 2009; 165). Selain meletakkan bahasa dalam salah satu unsur kebudayaan, Mattulada juga lebih jauh menggali fakta-fakta sejarah bahasa Bugis yang dikenal dalam bentuk *aksara lontara* dan merumuskannya dalam bentuk yang lebih konkret sebagai sebuah sistem nilai, yang disebut *panngaderreng*.

“Masyarakat Bugis juga memiliki sistem bahasa dan kesusasteraannya, dimana bahasa Bugis pada zaman dahulu menjadi bahasa untuk semua kegiatan kebudayaan orang Bugis (Mattulada, 1985; 8). Bahasa ini kemudian digunakan untuk menyebarkan agama, berdagang, pertanian, dan ilmu kesusasteraan. Bahasa-bahasa Bugis dan Makassar mempunyai lambang bunyi atau aksara yang sama, yang kemudian disebut sebagai aksara lontara’. Baik tanda-tanda bunyi atau aksara lontara’ maupun hasil-hasil kesusasteraan Bugis (klasik) erat hubungannya dengan masalah kehidupan yang tersimpul dalam panngaderreng.” (Mattulada, 1985; 8)

Lebih jauh lagi, Mattulada kemudian merumuskan bahwa penciptaan sistem tanda bunyi ‘*aksara lontara*’ nyatanya memiliki fakta-fakta kebudayaan, selain memiliki fungsi sebagai bahasa komunikasi, juga ternyata memiliki makna yang berbeda, yakni menjadi suatu sistem kepercayaan atau adat. Hal ini dijelaskan oleh Mattulada dibawah ini:

“..Sehubungan dengan penciptaan tanda-tanda bunyi yang disebut aksara lontara’ terdapat anggapan bahwa hal itu berpangkal pada kepercayaan dan pandangan mitologis orang Bugis-

Makassar, yang memandang alam semesta ini, sebagai ‘sulapa’ eppa’ walasuji’ (segi empat belah ketupat). Sarwa ini adalah satu kesatuan yang dinyatakan dalam simbol (sa) yang berarti ‘seua’ atau tunggal dan esa”. Simbol tersebut, disimbolkan sebagai mikroskosmos/sulapa’ eppa’na taue (segi empat tubuh manusia), dimana dipuncak terletak kepalanya, disisi kiri dan kanan adalah tangannya, dan ujung bawah adalah kakinya. Simbol ini menyatakan diri secara konkrit pada bagian kepala manusia yang disebut ‘sauang/mulut atau tempat keluar’ yang dimana dari mulutlah segala sesuatu dinyatakan dalam bentuk ‘sadda/bunyi’, lalu kemudian tersusun sehingga memiliki makna sebagai ‘ada/kata, sabda, titah’, dari kata ‘ada’ inilah segala sesuatu yang meliputi seluruh tertib kosmos (sarwa alam) diatur dan bila kata ‘ada’ ini dibubuhi kata sandang tertentu yakni (bunyi ‘E’) maka kata ‘ada’ menjadi ‘adae/kata itu’ dan kata ‘adae’ ini lah yang menjadi pangkal kata dari ade’ atau adat dan sabda penertib yang meliputi sarwa alam (sa).” (Mattulada, 1985; 9)

Selain Bahasa, Mattulada (1985; 16-19) juga berpandangan bahwa secara keseluruhan masyarakat Bugis mengenal bentuk kesusasteraan klasik bernama *lontara*’ yang memiliki banyak jenis dan fungsinya masing-masing:

“Lontara’ adalah manuskrip-manuskrip atau catatan tertulis yang aslinya ditulis di atas daun lontara’ (rontal), namun lontara’ dalam bentuk aslinya ini sudah sulit ditemukan dan digantikan dengan kertas. Manuskrip-manuskrip dengan aneka ragam isinya antara lain: Paseng, ialah kumpulan amanat keluarga atau orang-orang bijaksana yang dimanatkan turun temurun dan menjadi kaidah hidup dalam masyarakat Bugis. Attoriolong, kumpulan catatan mengenai silsilah para raja, keluarga bangsawan, dan

orang-orang tertentu, biasanya *Attoriolong* ini digunakan untuk menyusun peristiwa sejarah. **Pau-Pau ri Kadong**, ialah cerita-cerita rakyat yang mengandung legenda-legenda dan berbagai kejadian atau peristiwa yang luar biasa, namun diragukan kebenarannya, biasanya hanya digunakan untuk bahan pelipur lara dan hiburan. **Tolo' atau Pau-Pau**, ialah semacam cerita rakyat yang sudah dituliskan, biasanya menceritakan tentang tokoh-tokoh yang pernah ada dan sekarang disusun kembali dalam bentuk hikayat. **Pappanngaja'**, ialah kumpulan pedoman hidup atau nasehat yang diberikan oleh orangtua kepada anak keturunannya. **Ulu-ada**, ialah manuskrip-manuskrip yang memuat tentang perjanjian antar Negara atau wilayah pada saat itu. **Sure' bicara attoriolong**, ialah kumpulan aturan atau undang-undang yang berlaku dalam neger-negeri yang berazas *ade'attoriolong* (adat leluhur). **Pau-kotika**, ialah kumpulan catatan tentang waktu yang baik dan waktu yang buruk untuk melakukan suatu perbuatan, misalnya mengetahui kapan harus turun ke sawah, mendirikan rumah, keluar rumah, makna mimpi. **Sure eja**, ialah kumpulan *Elong* yang dinyayikan pada upacara tertentu. **Sure bawang**, ialah cerita-cerita roman yang ada dalam masyarakat Bugis."

Pengklasifikasian jenis-jenis kesusasteraan masyarakat Bugis klasik dan beragam fungsinya di atas merupakan suatu usaha pengumpulan fakta-fakta kesusasteraan masyarakat Bugis yang begitu banyak, lalu kemudian diklasifikasikan berdasarkan pada fungsinya masing-masing.

Rumah-Rumah Orang Bugis

Selain aspek bahasa dan kesusasteraan klasik yang dimiliki masyarakat Bugis, menurut Mattulada (1985; 23-24) rumah-rumah orang Bugis juga terdiri atas tiga

bagian yang menyatakan fungsinya masing-masing dan juga memiliki bentuk yang berbeda-beda berdasarkan golongan masyarakat yang ada di Bugis. Rumah-rumah orang Bugis dibangun di atas tiang (rumah panggung), yang terdiri atas tiga susun yakni:

"**rakkeang**, ialah bagian atas rumah, terletak di bawah atap dan bagian ini dipakai untuk menyimpan padi, persediaan pangan, dan juga untuk menyimpan benda-benda pusaka keluarga. **Alebola**, ialah bagian tengah yang ditempati oleh manusia, yang terbagi atas ruang tamu, ruang keluarga, kamar tidur, ruangan makan dan dapur. **Awasao**, ialah bagian bawah lantai panggung, dipakai untuk menyimpan alat-alat pertanian, kandang ayam, kambing, atau secara spesifik tempat yang menyimpan segala kebutuhan mata pencarian."

Rumah-rumah orang Bugis juga digolongkan menurut kedudukan atau lapisan sosial penghuninya yang seperti penulis sampaikan sebelumnya. Jenis-jenis rumah ini juga terdiri atas tiga macam yakni:

"**Pertama, Saoraja**, rumah besar yang didiami keluarga raja atau kaum bangsawan, memiliki ciri-ciri antara lain berpetak lima atau tujuh. *Timpa'laja* (bubungan) nya bersusun lima bagi seorang raja yang berkuasa dan bersusun tiga bagi bangsawan lainnya. Memiliki sapana atau tangga beralas yang diatapi di atasnya. **Kedua, Saopiti'**, ialah rumah tempat kediaman, bentuknya lebih kecil dari saoraja berpetak tidak lebih dari empat, berhubungan satu atau tiga, tidak memiliki sapana dan rumah ini biapenulis dimiliki oleh orang baik-baik, orang kaya, atau orang yang berkedudukan terpandang dalam masyarakat. **Ketiga, Bola to sama'**, atau barum parung adalah rumah tempat kediaman orang kebanyakan (masyarakat biasa), rata-rata berpetak

tiga, berhubungan lapis dua dan tidak mempunyai sapana."

Di bagian ini tampak jelas bagaimana Mattulada menerapkan cara kerja positivisme dalam karyanya dengan mengambil fakta-fakta tentang rumah-rumah masyarakat Bugis lalu kemudian digeneralisasi melalui sistem perbandingan antara bagian rumah yang satu dengan bagian rumah yang lainnya dan juga antara bentuk rumah yang satu dengan bentuk rumah yang lainnya.

Hasil perbandingan Mattulada ini menghasilkan suatu simpulan bahwa konsepsi tentang rumah bagi masyarakat Bugis memiliki dua fungsi, yakni rumah yang memiliki fungsi ruang dan kerja, dan rumah yang memiliki fungsi sebagai penjelas identitas sosial (kelas) pemilik rumah.

c. Hukum-Hukum Sosial dalam Kehidupan Masyarakat Bugis

Sejauh yang penulis temukan ada dua faktor menurut Mattulada (1985) yang menjadi hukum-hukum sosial dalam kehidupan masyarakat Bugis, yakni *panngaderreng* dan *siri'*. Keduanya secara tidak langsung dan langsung mengatur dan mengarahkan pola pikir, tingkah laku, dan pedoman hidup masyarakat Bugis dalam menjalani kehidupan politiknya dalam bernegara. Beberapa gambaran hukum-hukum sosial yang dijelaskan Mattulada dalam kehidupan masyarakat Bugis tergambarkan dalam beberapa fakta-fakta sosial-budayanya. Semisal pada fakta sosial mengenai pelapisan masyarakat Bugis yang terdiri atas *anakarung*, *maradeka*, dan *ata* yang menurut Mattulada (1985; 24) memiliki fungsi yang penting dan perbedaan stratifikasi sosial ini juga dapat menerangkan latarbelakang dan sifat-sifat mendasar dari masyarakat Bugis dalam bertindak, berperilaku dan berpikir.

Apa yang bisa penulis simpulkan dari pandangan di atas bahwa, Mattulada berusaha menunjukkan bahwa ada semacam hukum-hukum sosial yang mirip dengan

hukum-hukum alam, yang dapat memotivasi atau mendasari seseorang atau kelompok untuk bertindak atau berperilaku, yakni pada perbedaan stratifikasi sosial masyarakat Bugis. Lebih jauh lagi, stratifikasi sosial ini juga memiliki fungsi sosial dalam kehidupan masyarakat Bugis itu sendiri. Dalam hal ini, semakin jelas bagaimana Mattulada kembali menjelaskan, konsepsi hukum-hukum sosial melalui apa yang dikatakan Durkheim (1984; 231, 240, 315) sebagai '*the sacred*' yang ada pada masyarakat Bugis, yakni *siri'*. *Siri'* ini kemudian menjadi hukum sosial dari masyarakat Bugis yang berfungsi untuk mengontrol, mengatur, dan mendasari segala perilaku dan perbuatan masyarakat Bugis.

Pandangan Mattulada di atas secara tegas menggambarkan bahwa ada seperangkat nilai *panngaderreng* (*ade'*, *bicara*, *rapang*, *wari*, dan *sara*) yang mengatur segala lini kehidupan masyarakat Bugis yang telah terjelaskan sebelumnya dan hal ini menunjukkan bahwa Mattulada sangat berpaham positivisme dengan dasar atau anggapan bahwa Mattulada melihat *panngaderreng* dan *siri'* sebagai hukum sosial dan memiliki azas-azas serta unsur-unsur yang terintegrasi dan saling menguatkan antar yang satu dengan yang lainnya.

d. Fungsionalis Struktur dalam Kebudayaan Masyarakat Bugis

Unsur-unsur dari *panngaderreng* (*ade'*, *bicara*, *rapang*, *wari*, dan *sara*) yang juga menjadi hukum-hukum sosial bagi kehidupan masyarakat Bugis ini menurut Mattulada juga memiliki fungsinya masing-masing yang akan memperkuat nilai *panngaderreng* apabila disadari oleh sikap *siri'*, seperti yang secara ringkas penulis jelaskan di bawah ini,

Ade',

Ade' adalah salah satu aspek dari *panngaderreng* yang mengatur pelaksanaan sistem norma dan aturan-aturan adat dalam

kehidupan orang Bugis. Menurut Mattulada (1985; 345-346) bahwa:

“semua tindakan orang Bugis dalam lingkup panngaderreng adalah ade’ yang menyatakan diri dalam semua segi kehidupan, misalnya ade akkalabinengeng (hal-ikhwal yang mengatur masyarakat Bugis dalam berumah tangga), termasuk persoalan keturunan yang boleh atau tidak boleh saling menikah, hukum perkawinan, etika dan pendidikan dalam berkeluarga, dan norma yang mengatur tentang martabat dan harga diri dari suatu perkawinan.”

Pada bagian atas telah disebutkan bahwa *ade’* ialah kongkritisasi atau perwujudan dalam segenap tata-tertib yang meliputi semua orang dalam bersikap dan bertindak di dalam masyarakat dan kebudayaan, maka menurut Mattulada (1985; 347) itu berarti pula bahwa semua orang, semua keadaan, dan semua benda yang terlibat di dalamnya adalah aspek *ade’* adanya. Dengan demikian, dalam realitas kehidupan masyarakat dijumpai adanya:

“Pertama, Pranata sosial, berupa pakkatenni ade’ yang merupakan lembaga atau orang-orang petugas masyarakat (Negara) yang berkewajiban menjalankan pengawasan dan pelaksanaan ade’. Mereka adalah personifikasi dalam panngaderreng dalam realitas kehidupan masyarakat (Negara) yang dimana dalam melaksanakan tugas dan kewajibannya, mereka melarutkan diri dalam tuntutan-tuntutan dari kewajiban ade’, sehingga padanya dibebankan syarat-syarat yang sangat berat, misalnya sebagai manusia pribadi mereka harus melepaskan diri dari nafsu-nafsu pribadi. Kedua, Ade’ sebagai pranata sosial ialah pola-pola ideal dalam bentuk dan suasana yang beraneka macam. Inilah yang menentukan pola-pola formil dari ade’ dan berlakunya menurut urutan, serta sarana-sarana pelaksanaannya.

Jenis-jenis ade’ dalam arti pranata masyarakat antara lain misalnya ade’ puraonro (norma fundamental yang sulit diubah), ade’ abiasang (norma kebiasaan), dan ade’ maraja (norma baru).”

Bicara,

Bicara adalah aspek panngaderreng yang mempersoalkan masalah peradilan, dimana memperlakukan semua hak dan kewajiban dari tiap persona hukum dalam memperlakukan diri dalam hidup panngaderreng dalam kontinuitas peradaban orang Bugis (Mattulada, 1985; 372). Menurut Mattulada (1985; 372), *Ade’* menurut lingkup kompetensinya adalah lebih luas dari pada ruang-lingkup dan kompetensi bicara, sebab *ade’* bersifat preventif dari para penjahat, mencegah perbuatan yang sewenang-wenang dari orang yang kuat dan melindungi yang lemah, sedangkan bicara, lebih bersifat represif, menyelesaikan sengketa, mengembalikan sesuatu yang tidak wajar kepada keadaan yang lebih wajar yang tentunya berdasar dan bersandar pada keadaan yang objektif. Maka dari itu bicara dalam usahanya untuk mencapai tujuan kebenaran, berpegang pada bicara tongettelo/tiga pangkal kebenaran dari bicara, yakni (Mattulada, 1985; 373):

“Pertama, pengakuan dengan jujur kesalahan dari orang yang bersalah dan kesalahan itu terbukti ada, sebagai kesalahan ade’. Kedua, Pembetulan secara ikhlas terhadap kebenaran orang yang berbuat benar dan kebenaran itu ada, sebagai kebenaran menurut ade’. Ketiga, Mufakat pakkatenni ade’, untuk menyatakan salah bagi yang bersalah dan benar bagi yang benar.”

Terakhir perihal bicara, Mattulada (1985; 371-372) beranggapan dengan meminjam istilah dari Malinowski (effective custom) bahwa:

“dilihat lebih jauh, ancaman-ancaman yang demikian berat dan kebanyakan tertuju kepada hukuman mati atau

pembuangan dan sistem yang membolehkan penuntutan hukum atas kejahatan yang telah dilakukan tidak dikenal, maka hukuman ini tidak hanya dipandang cuman sekedar ancaman agar orang takut berbuat kejahatan, melainkan juga dipandang sebagai suatu pernyataan dimana yang bersalah juga telah melepaskan diri dari sistem panngaderreng dan tidak memiliki *siri'* pada dirinya lagi, sehingga hukuman yang dijalaninya akan diterima dengan mata terbuka (sebagai pembuktian diri bahwa di dalam dirinya masih ada *siri'* guna menegakkan panngderreng yang telah dilanggarnya)..pendapat Malinowski bahwa semua **aktivitas** kebudayaan (institutions dan customs) mempunyai fungsi untuk memenuhi suatu kompleks kebutuhan naluria manusia untuk secara timbale balik dengan sesama manusia lainnya dalam masyarakat menerima dan menunaikan kewajiban menurut suatu prinsip yang disebut '*principle of reciprocity*'."

Rapang,

Rapang dalam Latoa mengandung makna sebagai pengokohan negara dan secara makna leksikalnya, memiliki arti sebagai contoh, misal, ibarat, atau perumpamaan, persamaan atau kiasan. Menurut Mattulada (1985; 378) rapang berfungsi sebagai:

"Pertama, *Stabilisator* (memberi petunjuk tentang latar belakang sistem yang berakar dalam pola kebudayaan), yakni menjaga agar ketetapan, keseragaman, dan kontinuitas suatu tindakan berlaku konsisten dari waktu yang lalu sampai masa kini dan masa depan. Kedua, Bahan **perbandingan** (bijaksana dan tidak berpandangan sempit), dalam keadaan belum ada norma atau undang-undang yang mengatur suatu hal tertentu, maka rapang berfungsi sebagai yurisprudensi. Ketiga, alat pelindung yang berwujud dalam pamali-pamali

(magic-protective) yang berfungsi untuk melindungi milik umum dari gangguan-gangguan seseorang, melindungi seseorang dalam keadaan bahaya."

Wari',

Wari dalam pengertian Latoa bermakna 'yang tahu membedakan', sedangkan dalam pengertian leksikalnya adalah tak lain dari penjenisan yang membedakan yang satu terhadap yang lain, suatu perbuatan yang selektif, perbuatan menata atau menertibkan (Mattulada, 1985; 380). Menurut Mattulada (1985; 380), *wari'* secara umum berfungsi protokoler dan meliputi sekurang-kurangnya tiga hal yakni:

"Pertama, menjaga jalur dan garis keturunan yang membentuk pelapisan masyarakat (*standen*) dalam masyarakat atau yang mengatur tentang tata-keturunan melalui hubungan perkawinan. Kedua, menjaga atau memelihara tata-susunan atau tata-penempatan sesuatu menurut urutan semestinya, dan Ketiga, menjaga dan memelihara hubungan kekeluargaan antara raja suatu negeri dengan negeri lainnya, sehingga dapat ditentukan mana yang tua, mana yang muda dalam tata panngaderreng (*upacara-upacara kenegaraan*) yang Secara keseluruhan, *wari'* berfungsi sebagai pranata yang menata Negara."

Sara'

Setelah sistem panngaderreng masyarakat Bugis mendapatkan warna baru dari Islam (*sara'*) dan bercampur dari aspek-aspek (*ade'*, *rapang*, *wari'*, *bicara*) lainnya, maka seketika kehidupan masyarakat Bugis pun berubah. Perubahan tersebut menurut Mattulada (1985; 383) terletak pada adanya dua macam organisasi *sara'* sebagai *ade'* dan sebagai panngaderreng terakhir. *Sara* sebagai organisasi *ade'* (pemerintahan) berkembang dalam kedudukan arti dan fungsinya.

Semua orang yang menyelenggarakan urusan syariat islam disebut *parewa sara'* (pegawai syarat) dan terjadilah pembagian tugas antara *pampawa ade'* (pemerintah) dengan *parewa sara'* (biasa disebut sebagai pegawai *sara'*).

Dari penjabaran aspek-aspek *panngaderreng* yang terjelaskan di atas, Mattulada menekankan bagaimana fungsi dari tiap unsur dari sistem kebudayaan (*panngaderreng*) saling mendukung dan terintegrasi antara satu sama lainnya dan menurut penulis ini merupakan sebuah bukti bagaimana pandangan Mattulada dalam melihat fakta-fakta kebudayaan masyarakat Bugis secara positivisme. Hal ini disebutkan Mattulada (1985; 381-382) bahwa:

“aspek-aspek ade', bicara, rapang, dan wari' adalah bagian yang saling berintegrasi antara satu dengan yang lainnya. Apabila ade' berfungsi sebagai preventif (pencegahan) dalam pergaulan hidup untuk menjaga kelangsungan hidup masyarakat dan kebudayaan, bicara berfungsi represif untuk mengembalikan sesuatu pada tempatnya, rapang berfungsi sebagai stabilisator untuk menjaga kesinambungan pola peradaban, maka wari' berperang dalam mappalaiseng (membedakan) yaitu mengatur kompetensi masing-masing aspek di atas, sehingga tidak berbenturan satu sama lainnya (membangun keserasian), terakhir sara' berfungsi memperkuat dan memperteguh nilai ade' utamanya dalam iman dan kebenaran tauhid.”

Selain menganut paham positivisme dalam karyanya *Latoa: suatu lukisan analitis terhadap antropologi politik orang Bugis*, Mattulada juga menggunakan pendekatan atau paradigma fungsionalisme struktur dimana paradigma ini memiliki asumsi dasar bahwa tiap struktur atau unsur saling berintegrasi antara satu sama lainnya dan memiliki fungsi masing-masing untuk menjaga suatu kestabilan sosial, sebab jika

salah satu unsur tidak berfungsi akan berdampak pada ketidakstabilan sosial yang ada di masyarakat (Kaplan, Manners, 2012; 77).

Jika melihat karya Mattulada maka struktur atau unsur yang saling berintegrasi dan memiliki fungsi satu sama lain disini ialah unsur-unsur yang ada di dalam *Panngaderreng* yakni, *ade'*, *rapang*, *wari*, *bicara*, dan *sara'*. Hal ini senada dan sejalan dengan asumsi dasar yang terdapat dalam sebuah epistemologi positivisme, seperti yang telah penulis bahasakan di bagian-bagian sebelumnya dalam tulisan ini.

Epistemologi Mattulada dalam Karya Karyanya yang Lain

Pada bagian ini penulis akan memperkuat simpulan terhadap epistemologi 'positivisme' dari seorang Mattulada dalam karyanya *Latoa* dengan melacak beberapa tulisan Mattulada yang secara keseluruhan terbagi dalam tiga jenis, yakni pertama dalam bentuk sebuah buku yang berjudul '*Sejarah, Masyarakat, dan Kebudayaan Sulawesi Selatan* (1998)' dan kedua ialah sebuah jurnal '*Antropologi Indonesia* No.48 (1991)' yang memuat ulang kumpulan tulisan-tulisan Mattulada antara lain '*Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi*', '*Elit di Sulawesi Selatan*', '*Sirik dan Pembinaan Kebudayaan*', '*Manusia dan Kebudayaan Kaili di Sulawesi Tengah*', '*To-Kaili (orang kaili)*', '*Sekelumit sejarah kebudayaan kaili*', '*Modal Personality orang Kaili*', '*To-Kaili dan Hari esok*'. Ketiga ialah, sebuah jurnal '*Antropologi Indonesia* No.58 (1999)' dengan judul tulisan '*Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Porspek Budaya Politik abad ke-21*'.

Poin-poin inti yang penulis gunakan untuk membuktikan bahwa Mattulada seorang yang positivistik melalui karya-karyanya yang lain sama dengan apa yang penulis lakukan pada pembahasan sebelumnya, yakni berpijakbeberapa asumsi dasar dari positivisme itu sendiri

sebagai berikut, Pertama, menemukan dan mengamati fakta-fakta sosial yang ada di masyarakat, Kedua, merumuskan dan mengeneralisasi fakta-fakta sosial yang ditemukan kedalam suatu hukum-hukum sosial yang modelnya mirip dengan penentuan hukum-hukum alam, Ketiga, menggunakan kerangka berpikir ilmiah secara induktif ke deduktif, Keempat, merumuskan sistem klasifikasi atau tipologi kebudayaan melalui konsep perbandingan, dan Kelima, berusaha menemukan dan merumuskan konsep fungsional dalam kebudayaan.

Dalam bukunya *‘Sejarah, Masyarakat, dan Kebudayaan Sulawesi Selatan (1998)’*, Mattulada berusaha untuk membuat suatu rentetan sejarah kebudayaan Sulawesi Selatan yang berdasar pada fakta-fakta sosial-budaya yang didapatnya dari berbagai sumber seperti bahan-bahan arkeologi, cerita-cerita rakyat, dan mitos-mitos (legenda) yang ada pada masyarakat Sulawesi Selatan. Dari hasil penelusuran fakta-fakta sosial masyarakat Bugis, Mattulada kemudian mengklasifikasikannya kedalam pembabakan sejarah kebudayaan Sulawesi Selatan sebagai berikut (Mattulada, 1998; 3-5):

“Pertama, kerajaan-kerajaan lokal dan konsepsi kedatuanto manurung (abad XIII-XIV), Kedua, kristalisasi kewilayahan kerajaan-kerajaan lokal kesukuan yang berusaha menetapkan identitas masing-masing dan diterimanya islam menjadi agama umum rakyat sulawesi selatan (abad XIV-XVI), Ketiga, pertumbuhan masyarakat islam dan tantangan menghadapi intervensi kekuatan bangsa-bangsa barat (abad XVI-XVII), Keempat, perang melawan kolonialisme dan imperialism Belanda, Inggris, dan Portugis di Sulawesi Selatan dan sekitarnya (abad XVII-XIX), Kelima, zaman hindia Belanda (1900-1945).”

Usaha untuk membuat generalisasi dengan melakukan klasifikasi yang berdasar pada fakta-fakta sosial masyarakat Bugis

juga dilakukan Mattulada (1998; 409) dalam melihat pelapisan masyarakat yang telah berubah seiring dengan perjalanan panjang sejarah kebudayaan masyarakat Sulawesi Selatan yang dia simpulkan sebagai berikut:

“peristiwa ini, telah melahirkan elit baru dan mengubah sistem atau status sosial masyarakat di Sulawesi Selatan, terbagi menjadi tiga yakni ‘Kaum Anakarung (bangsawan)’, ‘Kaum ambtenaar Gubernemen (Cendekiawan)’, dan ‘Kaum Hartawan (pedagang dan pengusaha)’”

Dalam jurnal *‘Antropologi Indonesia No.48 (1991)’*, Mattulada dalam tulisannya *‘Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi (1991; 4-85)’*, dengan jelas mengulangi pembahasannya dalam memandang kebudayaan Bugis-Makassar yang sama dilakukannya dalam karyanya *Latoa (1985)* dengan mencantumkan sejarah, pelapisan masyarakat, sistem kekerabatan, nilai *panngaderreng* dan *siri*. Sebagai contoh Mattulada menganggap bahwa pelapisan masyarakat yang ada di Bugis sebagai bentuk dari hukum-hukum sosial yang mengatur pandangan hidup, pola pikir, dan karakter masyarakat Bugis (1991; 17):

“Pelapisan masyarakat atau stratifikasi sosial, biasanya dianggap pula sangat penting untuk dipergunakan dalam mencari latar belakang pandangan hidup, watak, atau sifat-sifat mendasar dari suatu masyarakat. Malahan lebih jauh dari pada itu, akan dapat diungkapkan dalam warna hubungan-hubungannya”

Selain pelapisan masyarakat Bugis, Konsepsi *ata* (golongan bawah masyarakat Bugis) dalam *Panngaderreng* menurut Mattulada (1991; 28) juga sebagai bentuk hukum-hukum sosial yang ada pada masyarakat Bugis,

“ata harus dipandang bukan sebagai suatu lapisan sosial yang fundamental, ata hanya dapat dipandang sebagai salah satu aspek dari panngaderreng untuk mencegah orang Bugis-

Makassar untuk, pertama menerima atau menyerah kepada nasib tanpa usaha, kedua, menyerah dalam perang, tanpa perlawanan habis-habisan, sebab menjadi ata, berarti seseorang kehilangan siri'nya."

Dalam tulisan Mattulada yang berjudul '*Manusia dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi*', juga secara eksplisit menganggap bahwa *Siri'* sebagai sesuatu yang sakral (*the sacred*) dan menjadi hukum sosial yang dapat mengatur pola pikir kehidupan masyarakat Bugis,

"..anggapan bahwa siri' itu bagi orang Bugis masih tetap merupakan suatu yang lekat kepada martabat kehadirannya sebagai manusia pribadi dan sebagai warga dari suatu persekutuan. Orang Bugis-Makassar menghayati siri' itu sebagai panggilan yang mendalam dalam diri pribadinya, untuk mempertahankan nilai sesuatu yang dihormati, dihargai, dan dimilikinya. Sesuatu yang dihormati, dihargai, dan dimilikinya mempunyai arti esensial, baik bagi dirinya maupun bagi persekutuannya." (Mattulada, 1991; 51).

Sedangkan dalam pembahasannya tentang manusia dan kebudayaan Kaili, Mattulada berusaha untuk mengeneralisasi berbagai fakta sosial masyarakat Kaili dan merumuskannya kedalam lima ciri-ciri pengelompokan masyarakat Kaili, untuk mencoba mengidentifikasi masyarakat Kaili di masa sekarang. Pengelompokan dan generalisasi masyarakat Kaili oleh Mattulada (1991; 120) sebagai berikut:

"pertama, adanya alat komunikasi antara sesama orang Kaili yaitu bahasa/dialek yang memelihara keakraban dan kebersamaan diantara mereka, kedua, adanya pola-pola sosiokultural yang menumbuhkan perilaku yang dinilai sebagai bagian dari kehidupan adat istiadat yang dihormati bersama diantara mereka, ketiga, adanya perasaan keterikatan

antara satu sama lain, keempat, adanya kecendrungan mengelompokkan diri ke dalam kelompok asli, kelima, adanya perasaan keterikatan kedalam kelompok karena dipengaruhi oleh hubungan genealogis dan ikatan kesadaran territorial."

Sama halnya dengan tulisan Mattulada yang lain di dalam jurnal ini, yakni '*Elit di Sulawesi Selatan* (1991; 86-101)' mencoba untuk merumuskan dan mengklasifikasikan berbagai fakta kebudayaan masyarakat Sulawesi Selatan dan menghubungkannya dengan perubahan pelapisan masyarakat yang sebenarnya tulisan ini juga memiliki kemiripan yang hampir sama dalam karyanya Latoa (1985). Sedangkan pada tulisannya tentang '*Sirik dan Pembinaan Kebudayaan* (1991; 102-109)', penulis menemukan di bagian awal bagaimana Mattulada membahas tentang konsepsi *siri'* sebagai hukum sosial yang bersifat sakral (*sacred*) dan merumuskannya dibagian akhir dengan meletakkan konsepsi *siri'* mesti bertransformasi dengan konsepsi Pancasila sebagai suatu nilai yang berdampak terhadap bagaimana seharusnya masyarakat Bugis-Makassar berpikir, bersikap, dan bertindak laku dalam bingkai kenegaraan (1991; 109).

"sirik pada orang Bugis-Makassar, kalau itu benar masih potensial untuk dapat menemukan reorientasi transformasi ke dalam interpretasi yang dapat menekapi etos kebudayaan Nasional Pancasila, yang segenap unsur-unsurnya merupakan darah daging pribadi sirik, maka niscaya sirik itu dapat menjadi daya dorong yang kuat bagi pembinaan kebudayaan Indonesia".

Di bagian lain dalam jurnal ini yang menyangkut tentang kebudayaan masyarakat Kaili, penulis menemukan pola yang seragam dalam tulisan Mattulada untuk mengungkap kebudayaan masyarakat Bugis-Makassar dan Kaili, dimana di tulisannya yang berjudul '*To-Kaili (orang*

kaili)’ dan ‘*Sekelumit sejarah kebudayaan kaili*’, Mattulada berusaha menjelaskan bagaimana hubungan antara Kaili dengan Bugis-Makassar, kontak seperti apa yang kedua wilayah ini lakukan di masa dulunya dan persebarannya di wilayah Sulawesi tengah. Dalam tulisan berikutnya, tentang ‘*Modal Personality orang Kaili*’ dan ‘*To-Kaili dan Hari esok*’, Mattulada juga merumuskan dan mengklasifikasi berbagai fakta kebudayaan masyarakat Kaili ke dalam beberapa bagian, yakni

“*makna dan proses pernikahan, merumuskan lima masalah dasar dalam kebudayaan masyarakat Kaili, sistem keagamaan dan kepercayaan, bahasa dan kesusasteraan. Selain itu, Mattulada membuat kesimpulan tentang kebudayaan masyarakat Kaili di masa depan, dengan akan terjadinya kontak dengan berbagai kebudayaan di luar masyarakat Kaili, akan berdampak pada cairnya kehidupan masyarakat Kaili, terlebih lagi jika masyarakat Kaili mempersiapkan generasi penerusnya dengan bekal pendidikan*” (1991; 181-182)

Secara keseluruhan, penulis menyimpulkan bahwa kumpulan tulisan Mattulada dalam jurnal Antropologi Indonesia No. 48, 1991, sangat bercirikan positivisme seperti apa yang dikatakan oleh Ahimsa (1997; 25-28) dengan istilah ‘*etnografi laci*’, dengan membuat klasifikasi kebudayaan masyarakat Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi Selatan berdasar pada fakta-fakta yang dikumpulkannya, merumuskan masa depan dengan fakta-fakta masa lalu, meyakini adanya nilai sosial yang menjadi hukum sosial dan sangat erat dengan kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili.

Tulisan yang terakhir yang penulis lihat untuk lebih memastikan lagi sebuah kepastian penulis terhadap tafsir epistemologi ‘*positivisme*’ dari seorang Mattulada ialah pada sebuah jurnal ‘*Antropologi Indonesia No.58 (1999)*’ dengan judul tulisannya ‘*Kesukubangsaan*

dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Porspek Budaya Politik abad ke-21 (1991; 5-12)’. Dalam tulisan ini Mattulada mengawali keyakinannya bahwa:

“*ada seperangkat sistem nilai (mengontrol untuk tujuan harmonisasi atau dengan kata lain merupakan konsepsi dasar dari fungsionalisme struktur) dalam semboyan bhineka tunggal ika yang terwujud dalam alam pikiran (sistem budaya) dan batang tubuhnya yang bergerak (sistem sosial) untuk memenuhi cita-cita ideal demi tujuan hidup sebagai manusia*”.

Dibagian akhir tulisannya yang berjudul ‘*Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Porspek Budaya Politik abad ke-21*’, Mattulada dengan cermat merumuskan dan menggeneralisasi berbagai fakta-fakta tentang keindonesian secara objektif yang meliputi kecenderungan-kecenderungan perkembangan global masa depan menjadi tiga hal yang menjadi tolak ukur dalam landasan ideal yang menjiwai kehidupan bangsa Indonesia dalam Negara republik yang berkedaulatan rakyat (1991; 11) sebagai berikut,

“*pertama, abad ke 21 mengembangkan rujukan-rujukan kemanusiaan dengan pengutamaan kualitas individu dan hak asasi manusia, sehingga pemerintahan Negara kurang mejadi layak disebut sebagai penguasa atau kekuasaan dan lebih tepat dikatakan sebagai pengelola atau manajer dalam tatanan masyarakat sipil, kedua, Negara-negara nasional semakin tidak populer dengan timbulnya satuan-satuan atau kelompok masyarakat yang lebih kecil dalam mengantisipasi terhapusnya batas-batas kedaulatan Negara yang diambil alih oleh wilayah-wilayah perbatasan untuk berhubungan secara langsung dengan wilayah batas Negara lain, ketiga, khususnya di Indonesia komposisi persebaran penduduk yang amat tidak merata, tidak mendukung bagi kekuatan persatuan bangsa Indonesia, karena tampilnya mayoritas*

tunggal dari salah satu kelompok/golongan sebagai unsur persatuan yang dapat melemahkan rasa persatuan dan kesadaran untuk memelihara rasa persatuan.”

PENUTUP

Setelah menganalisa dan menafsir epistemologis dari seorang Mattulada, khususnya dalam kajian ilmiahnya yang menganalisis tentang warisan budaya masyarakat Bugis yakni *Latoa* dengan judul karyanya *Latoa: suatu lukisan analitis terhadap antropologi politik orang Bugis*, penulis menemukan beberapa pola dan pandangan Mattulada yang sangat kental mencirikan positivisme. Tidak hanya di dalam karyanya *Latoa* saja, tetapi hampir disemua tulisan Mattulada mencirikan hal tersebut. Menjadi suatu kepuasan batin tersendiri menyelesaikan tulisan ini sebab sedari awal tujuan penulis yakni mengenal lebih jauh sosok Mattulada melalui karya-karyanya. Hal ini bisa dikatakan sangat subjektif tetapi penulis memahami bahwa subjektivitas dalam ilmu pengetahuan itu benar adanya.

Terakhir, penelitian ini menjadi penting untuk dikembangkan lagi dengan menggunakan epistemologi berbeda untuk melihat berbagai kemungkinan yang ada di dalam sejarah, polemik, dan kebudayaan masyarakat Bugis. Sekaligus untuk menjadi bahan reflektif dalam kehidupan akademis, khususnya dalam ilmu antropologi.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa, 2009, *Paradigma Ilmu Sosial-Budaya (Sebuah Pandangan)*, Bandung: sebuah makalah yang disampaikan pada kuliah umum “paradigma penelitian ilmu-ilmu humaniora” yang diselenggarakan oleh program studi linguistik, sekolah pasca sarjana, Universitas Pendidikan Indonesia.
- _____, 1997, *Antropologi Koentjaraningrat: Sebuah tafsir epistemologis (hal.25-48)*, dalam *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia*, Jakarta; Yayasan Obor Indonesia
- Bryant, 1985, *Positivism in Social Theory and Research*, London: MACMILLAN PUBLISHER LTD.
- Durkheim, 1984, *The Division of Labour in Society*, London: Macmillan Press
- Heidtmann, Wysienska, Szmata, 2000, *Positivism and Types of Theories in Sociology*, Sociological Focus, Vol. 33, No. 1 (February 2000), pp. 1-26,
- Koentjaraningrat, 2009, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT RINEKA CIPTA
- Kaplan, Manners (terj. Simatupang), 2012, *Teori Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Mattulada, 1985, *LATO: Suatu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- _____, 1998, *Sejarah, Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan*, Makassar: Hasanuddin University Press.
- _____, 1991, *Masyarakat dan Kebudayaan Bugis-Makassar dan Kaili di Sulawesi*. Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 4-85.
- _____, 1991, *Elit di Sulawesi Selatan*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 86-101.
- _____, 1991, *Sirik dan Pembinaan Kebudayaan*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 102-109.
- _____, 1991, *Manusia dan Kebudayaan Kaili di Sulawesi Tengah*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 110-120.
- _____, 1991, *To Kaili (orang Kaili)*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48,

- Tahun XV Januari-April. PP. 121-132.
- _____, 1991, *Sekelumit Sejarah Kebudayaan Kaili*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 133-154.
- _____, 1991, *Modal Personalitiy Orang Kaili*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 157-171.
- _____, 1991, *To Kaili dan Hari Esok*; Jurnal Antropologi Indonesia No.48, Tahun XV Januari-April. PP. 172-181.
- _____, 1999, *Kesukubangsaan dan Negara Kebangsaan di Indonesia: Prospek budaya politik abad ke-21*; Jurnal Antropologi Indonesia No.58, PP. 5-12.
- Turner, J.H, 2006, *Explaining the Social World: Historicism versus Positivism*. The Sociological Quarterly, Vol. 47, No. 3 (Summer, 2006), pp. 451-463
- Wicks and Freeman, 1998, *Organization Studies and the New Pragmatism: Positivism, Anti-Positivism, and the Searchfor Ethics*. Organization Science, Vol. 9, No. 2 (Mar. - Apr., 1998), pp. 123-140

PENGETAHUAN LOKAL TENTANG PEMANFAATAN TANAMAN OBAT PADA MASYARAKAT TOLAKI DI KABUPATEN KONAWE SULAWESI TENGGARA

(LOCAL KNOWLEDGE REGARDING THE USE OF TRADITIONAL MEDICINAL PLANTS AMONG THE TOLAKI OF THE KONAWE REGENCY IN SOUTHEAST SULAWESI)

Raodah

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

Jl. Sultan Alauddin Km7 Makassar

Telp.(0411)883748/885119,Fax (0411)883748

Email: raodahtul.janna@yahoo.com

ABSTRACT

This written work aims to describe the benefits of medicinal plants utilized by the Tolaki people in treating various illnesses. Local medicinal plant knowledge is experience-based and is passed down from generation to generation. This research takes a qualitative approach, employing the data gathering methods of interviews, observation, and documentation. The results of the research indicate that a subset of the Tolaki population, especially that of the Abelisawah township, continue to make use of concoctions made from medicinal plants in the treatment of both physical and non-physical ailments. The medicinal plants are naturally abundant in the immediate environment, and some are planted around people's houses to serve as family medicine plants. The treatment and administration of the medical plant concoctions are typically performed by a medicine man (mbu' owai), who recites a mantra according to the type of illness ailing the patient. The medicinal plants used by the people of Abelisawa are administered to patients ranging from young children to adults. There are a few factors that cause the people to continue using the medicine men and the traditional medicine for the treatment of various illnesses, namely their economic state, limited access to medical and social services, the belief in the medicine men's power to heal, the understanding of medicinal plants as safe and free from side effects, a lack of knowledge regarding modern medicine, and convenience in terms of time needed for treatment.

Keywords: Medicinal Plants, illness, mbu uwoai, Tolaki.

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan manfaat tanaman obat yang digunakan masyarakat Tolaki dalam mengobati berbagai penyakit. Pengetahuan lokal tentang tanaman obat diperoleh berdasarkan pengalaman yang diwariskan secara turun temurun. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebagian masyarakat Tolaki terutama yang tinggal di Desa Abelisawah masih memanfaatkan tanaman obat sebagai ramuan untuk mengobati penyakit medis dan non medis. Tanaman obat banyak tumbuh secara liar di sekitar lingkungan tempat tinggal mereka, dan sebagian ditanam di halaman rumah sebagai TOGA (tanaman obat keluarga). Pengobatan dengan ramuan tanaman obat biasanya dilakukan oleh dukun (*mbu' owai*) dan dibacakan mantra sesuai dengan jenis penyakit yang diderita pasien. Pemanfaatan tanaman obat digunakan masyarakat Abelisawa mulai dari pasien anak-anak sampai dewasa. Ada beberapa faktor yang mempengaruhi masyarakat masih menggunakan dukun dan ramuan obat untuk menyembuhkan berbagai penyakit, yaitu faktor ekonomi, terbatasnya tenaga medis, sosial, kepercayaan akan kemampuan dukun menyembuhkan penyakit, tanaman obat dianggap aman dan kurang efek sampingnya, rendahnya pengetahuan tentang pengobatan medis, dan waktu pelayanan yang mudah.

Kata Kunci: Tanaman obat, penyakit, mbu uwoai, Tolaki.

PENDAHULUAN

Pengobatan tradisional pada awalnya dikenal dengan jamu, yaitu ramuan dari berbagai tanaman obat yang dianggap berkhasiat untuk mengobati berbagai penyakit, hingga sekarang ini jamu telah dikembangkan dalam industri modern dan dikonsumsi masyarakat sebagai salah satu pengobatan alternatif. Setiap daerah memiliki karakteristik berbeda-beda tentang pengetahuan lokal tanaman obat yang diperoleh berdasarkan pengalaman dan diwariskan secara turun temurun. Secara umum yang dimaksud dengan obat tradisional adalah ramuan dari tumbuhan yang berkhasiat sebagai obat yang diketahui dari penuturan orang-orang tua atau berdasarkan pengalaman. Tradisi dan pengetahuan masyarakat lokal di daerah pedalaman tentang pemanfaatan tumbuhan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari telah berlangsung sejak lama. Pengetahuan ini dimulai dengan dicobanya berbagai tumbuhan untuk memenuhi kebutuhan hidup. Tradisi pemanfaatan tumbuhan sebagian telah dibuktikan kebenarannya secara ilmiah, namun masih banyak yang belum tercatat secara ilmiah dan disebarluaskan melalui publikasi-publikasi. (Florentina, et.al.2006)

Salah satu ciri budaya masyarakat di negara berkembang adalah masih dominannya unsur-unsur tradisional dalam kehidupan sehari-hari. Keadaan ini didukung oleh keanekaragaman hayati yang terhimpun dalam berbagai tipe ekosistem yang pemanfaatannya telah mengalami sejarah panjang sebagai bagian dari kebudayaan. Penggunaan bahan alam sebagai obat tradisional di Indonesia telah dilakukan sejak berabad-abad yang lalu terbukti dari adanya naskah lama pada daun *lontar Husodo* (Jawa, Usada (Bali), *Lontarak Pabbura* (Sulawesi Selatan) yang memanfaatkan berbagai tanaman untuk menyembuhkan berbagai penyakit (Hafid,1992/1993)

Tanaman obat-obatan tradisional adalah tanaman yang dapat dipergunakan sebagai obat, baik yang disengaja ditanam

maupun tumbuh secara liar. Tanaman tersebut dimanfaatkan oleh masyarakat untuk diramu dan disajikan sebagai obat guna penyembuhan penyakit. Pada umumnya yang dimaksud sebagai obat tradisional adalah ramuan dari tumbuh-tumbuhan yang berkhasiat obat. Tumbuhan obat adalah salah satu bahan utama produk-produk jamu. Kartasapoetra (1992) menyatakan bahwa “Tanaman obat adalah tanaman yang berasal dari alam yang masih sederhana, murni belum tercampur atau diolah”. Sedangkan Siswanto (1997) menyebutkan tumbuhan obat adalah “tanaman atau bagian tanaman yang digunakan sebagai bahan obat tradisional atau jamu. Tanaman atau bagian tanaman yang digunakan sebagai bahan pemula bahan baku obat “.

Dalam budaya masyarakat Tolaki sejak lama telah mengenal pengetahuan yang berhubungan dengan penggunaan tanaman obat untuk penyembuhan berbagai penyakit. Mereka mengenal adanya tokoh masyarakat yang dianggap mempunyai pengetahuan dalam hal pengendalian dan penyembuhan berbagai jenis penyakit. Para tokoh pengobat tradisional disebut *mbu'uwowai* (dukun), sedang konsep pengobatan disebut *mepakuli* dan penyakit diartikan *ohaki*. Konsep pengetahuan budaya orang Tolaki yang berkaitan dengan tanaman obat umumnya dihafalkan dan disimpan dalam ingatan para tokoh pengobat dan masyarakat yang sering menggunakan tanaman obat, sebagai salah satu alternatif dalam mengobati berbagai penyakit. Pencatatan sistem pengetahuan menyangkut ramuan tradisional pada masyarakat Tolaki dianggap sangat potensial bagi usaha pelestarian, sebagai bagian dari pengetahuan budaya daerah.

Menurut konsep pengobatan tradisional orang Tolaki, bahwa suatu penyakit timbul bukan disebabkan sesuatu basil atau virus atau lainnya melainkan semata-mata karena gangguan setan atau karena disebabkan oleh binaan orang yang iri hati, benci melalui apa yang disebut *o doti nilalaeami* (ilmu hitam, racun melalui

makanan dan minuman dan dengan cara apapun). Orang Tolaki apabila sakit lebih banyak menggunakan *mbu'uwuai* dari pada pengobatan dokter. Seorang dukun dalam mengobati suatu penyakit menggunakan sejumlah tanaman obat, mereka meramu bahan obat-obatan tersebut, lalu diminum atau digosokkan kebadan untuk menyembuhkan berbagai penyakit (Tarimana, 1993).

Banyak manfaat yang dirasakan oleh masyarakat dengan adanya tanaman obat, bahkan tanaman obat dapat menjadi salah satu alternatif yang dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit yang sangat ekonomis. Meskipun kemajuan dalam bidang teknologi dan ilmu pengetahuan terus berkembang pesat, namun penggunaan tumbuhan obat sebagai obat tradisional oleh masyarakat terus meningkat perkembangannya. Hal ini dapat dilihat terutama dari banyaknya obat tradisional dan jamu-jamu yang diproduksi oleh industri-industri. Menurut Surpiono (1997) ada beberapa manfaat tumbuhan obat, seperti; a) menjaga kesehatan. Fakta keampuhan obat tradisional dalam menunjang kesehatan telah terbukti secara empirik, penggunaannya pun terdiri atas berbagai lapisan, mulai anak-anak, remaja, dan orang lanjut usia; b) memperbaiki status gizi masyarakat. Banyak tanaman apotik hidup yang dapat dimanfaatkan untuk perbaikan dan peningkatan gizi misalnya kacang, sawo, belimbing wuluh, sayur-sayuran, buah-buahan sehingga kebutuhan vitamin akan terpenuhi; c) menghijaukan lingkungan. Meningkatkan penanaman apotik hidup salah satu cara untuk menghijaukan lingkungan tempat tinggal; dan d) meningkatkan pendapatan masyarakat. Penjualan hasil tanaman akan menambah penghasilan keluarga.

Menyadari arti pentingnya peranan pengetahuan pemanfaatan tanaman obat tradisional dalam rangka pembinaan dan pengembangan unsur kebudayaan daerah, sebagai bagian dari integral dari upaya pembangunan nasional, yang terkait dengan pembinaan karakter bangsa dan ketahanan

budaya. Oleh sebab itu, dipandang perlu adanya usaha penelitian dan pengkajian mengenai sistem pengetahuan lokal tentang bagaimana pemanfaatan tanaman obat pada masyarakat Tolaki, sebagai salah satu bagian dari sistem pengetahuan lokal tentang pengobatan tradisional dan faktor-faktor apa yang mempengaruhi masyarakat Tolaki di Desa Abelisawah masih melakukan pengobatan tradisional. Tujuan penelitian untuk mendeskripsikan sistem pengetahuan lokal berkaitan dengan jenis-jenis tanaman obat dan pemanfaatannya untuk menyembuhkan berbagai penyakit, serta untuk mendeskripsikan dan menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi masyarakat Tolaki memilih dan menggunakan pengobatan tradisional.

METODE

Penelitian ini adalah penelitian yang bersifat deskriptif dengan memfokuskan pada pengetahuan lokal tentang pemanfaatan tanaman obat pada masyarakat Tolaki di Sulawesi Tenggara. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan kualitatif. Pendekatan ini diharapkan dapat mengungkap permasalahan yang berhubungan dengan penelitian ini. Dalam pendekatan kualitatif, cara hidup dan cara pandang atau ungkapan-ungkapan emosi dari warga masyarakat yang diteliti mengenai suatu gejala yang ada dalam kehidupan mereka itu justru digunakan sebagai data (Moleong, 2001).

Lokasi penelitian di Desa Abelisawah Kecamatan Angglomoare, pemilihan lokasi tersebut didasarkan atas pertimbangan bahwa di desa tersebut masih banyak masyarakat yang masih memanfaatkan tanaman obat untuk menyembuhkan berbagai penyakit. Data yang dikumpulkan dalam penelitian berasal dari dua sumber, yaitu data primer dan sekunder. Data primer, yaitu data yang diperoleh langsung melalui wawancara dengan informan yang terdiri atas: *mbu wuoi* (dukun) tokoh-tokoh adat, masyarakat yang memanfaatkan tanaman obat. Teknik wawancara dengan

menggunakan panduan wawancara (*interview guide*) dalam hal ini pengetahuan lokal masyarakat Tolaki tentang pemanfaatan tanaman obat. Data sekunder, yaitu data tertulis yang diperoleh dari sumber arsip-arsip lokal yang berguna bagi penelitian seperti, Badan Pusat Statistik, dan sumber kepustakaan, seperti jurnal, artikel, makalah, tesis, disertasi, dan internet. Data ini meliputi: keadaan geografis dan luas wilayah, topografi dan iklim, kondisi demografi, Desa Abelisawah.

Teknik Analisis data dalam penelitian ini digunakan metode analisis deskriptif-kualitatif, yaitu analisis data dilakukan sejak awal penelitian dan selama proses penelitian dilaksanakan. Data diperoleh, kemudian dikumpulkan untuk diolah secara sistematis. Dimulai dari wawancara, observasi, mengedit, mengklasifikasi, mereduksi, selanjutnya aktivitas penyajian data serta menyimpulkan data. Teknis analisis data dalam penelitian ini menggunakan model analisis interaktif. Pada penelitian ini, verifikasi data dilakukan secara terus menerus sepanjang proses penelitian dilakukan. Sejak pertama memasuki lapangan dan selama proses pengumpulan data, peneliti berusaha untuk menganalisis dan mencari makna dari data yang dikumpulkan. Pada akhirnya, data akan diinterpretasikan dalam kaitannya dengan materi penelitian. Hasil analisis data merupakan jawaban terhadap masalah yang dikemukakan dalam penelitian ini.

PEMBAHASAN

Profil Desa Abelisawah

Lokasi penelitian adalah masyarakat Tolaki yang bermukim di Desa Abelisawah, Kecamatan Anggolomoare, Kabupaten Konawe, Provinsi Sulawesi Tenggara. Desa Abelisawah terletak di pinggiran kota Kendari, merupakan jalan poros Kendari–Kolaka dengan kondisi jalan cukup baik. Jarak Desa Abelisawah dari ibu kota Kecamatan Anggolomoare ± 7 km yang dapat ditempuh sekitar 15 menit, sedangkan jarak dari ibu kota Kabupaten Unaaha ± 58

km, sekitar 1 jam perjalanan, dan dari ibu kota provinsi juga relatif dekat sekitar 16 km dengan waktu tempuh sekitar 30 menit.

Desa Abelisawah adalah pemekaran dari Desa Sampara pada tahun 1980 dan definitif pada tahun 1982. Pada tahun 1996 Desa Abelisawah, sebagai desa induk dimekarkan dan terbentuklah Desa Galu sebagai pemekarannya. Nama Desa Abelisawah dalam bahasa Tolaki berarti: “air yang turun dari sawah”. Secara administratif Desa Abelisawah mempunyai batas-batas wilayah sebagai berikut: sebelah utara berbatasan dengan Desa Andobeu Jaya, sebelah selatan berbatasan dengan Kota Kendari, sebelah timur berbatasan dengan kelurahan Lakomea, dan sebelah barat berbatasan dengan Desa Puusawah Jaya.

Desa Abelisawah mempunyai luas ± 122 km² yang terbagi kedalam tiga dusun, yaitu: Dusun I Kapundepongisi (dua pohon beringin yang bertemu), Dusun II Tentengapu (titiannya dari pohon beringin), dan Dusun III Andobeu (wilayahnya berada diantara dua gunung/bukit). Kondisi geografis Desa Abelisawah merupakan dataran rendah, berawa-rawa dan sebagian berbukit. Jenis tanahnya berwarna kemerahan yang relatif subur, cocok untuk ditanami berbagai jenis tanaman termasuk tanaman obat yang banyak digunakan masyarakat untuk mengobati berbagai penyakit. Selain tanaman obat ini tumbuh subur secara liar dibukit-bukit dan di rawa-rawa, di sekitar wilayah Desa Abelisawah. Sebagian lagi dibudidayakan oleh masyarakat melalui TOGA (Tanaman obat keluarga), yang ditanam di pekarangan rumah penduduk sebagai tanaman apotek hidup.

Berdasarkan data monografi Desa Abelisawah tahun 2017 tercatat keseluruhan penduduk berjumlah 480 jiwa dengan rincian 230 jiwa laki-laki dan 250 jiwa perempuan yang terdiri dari 69 kepala keluarga (KK) yang terbagi dalam beberapa suku bangsa, yaitu suku Tolaki yang merupakan penduduk asli dan beberapa suku pendatang seperti Bugis, Makassar,

Muna, Buton, Toraja, dan etnis Jawa. Walaupun mayoritas penduduk Desa Abelisawah adalah suku Tolaki, namun mereka dapat menerima suku lain dan hidup secara damai.

Berdasarkan kelompok usia balita dan anak-anak 0-5 tahun dan 0-9 tahun merupakan kelompok usia terbanyak, pada tingkatan ini pilihan pengobatan yang dilakukan apabila mereka sakit masih banyak yang menggunakan jasa dukun utamanya dukun beranak, karena penyakit yang sering diderita oleh balita dan anak-anak adalah panas, kejang-kejang, dan penyakit cacar. Apabila terjadi hal tersebut biasanya mereka tidak membawanya ke dokter, karena ada anggapan penyakit tersebut hanya dapat disembuhkan oleh dukun.

Pada tingkatan usia 15-25 tahun (usia remaja), mereka masih tergolong sering melakukan pengobatan dengan menggunakan jasa dukun karena pada usia tersebut masih dikendalikan oleh orang tua. Demikian pula pada usia remaja, mereka sangat aktif dan sering mengalami patah tulang. Apabila terjadi hal tersebut, mereka lebih memilih jasa dukun urut. Kalau mereka menderita penyakit kerasukan roh jahat, pengobatan dilakukan secara tradisional oleh *mbu'uwuai*.

Untuk tingkatan usia 26-40 tahun (usia dewasa) pada umumnya menggunakan jasa medis yaitu berobat ke puskesmas Kecamatan Anggalomoare. Akan tetapi, sebagian dari mereka masih menggunakan jasa dukun dengan alasan keuangan dan jarak puskesmas yang jauh. Pada usia 50-60 tahun adalah usia manula mereka tergolong yang paling sering menggunakan jasa dukun karena berdasarkan pengalaman dan kepercayaan mereka akan kemampuan dukun yang dapat menyembuhkan berbagai penyakit sehingga mereka lebih dahulu memilih berobat ke dukun sebelum berobat ke medis.

Pola pikir dan perilaku masyarakat sangat dipengaruhi oleh tingkat pendidikan yang dimiliki. Dalam hal pemilihan pengobatan, masyarakat senantiasa

mengutamakan ilmu pengetahuan dan pengalaman yang dimilikinya sehingga pemilihan dalam pengobatan juga dilakukan sesuai dengan tingkat pendidikannya. Masyarakat Desa Abelisawah sebagian besar masih memiliki pendidikan rendah sehingga pengetahuan mereka tentang pengobatan medis masih minim. Pada tingkatan ini, mereka cenderung melakukan pengobatan dengan menggunakan jasa dukun. Bagi mereka yang memiliki tingkat pendidikan lebih tinggi misalnya SMA dan Sarjana lebih memilih pengobatan medis melalui Puskesmas karena tingkat pengetahuan mereka tentang penyebab penyakit dan pengobatannya telah dipahami berdasarkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Akan tetapi, masih ada di antara mereka masih berobat ke dukun, apabila penyakit yang dideritanya tidak dapat disembuhkan secara medis, misalnya penyakit yang disebabkan oleh roh halus dan guna-guna.

Penduduk Desa Abelisawah memiliki beragam mata pencaharian, seperti petani, pegawai negeri sipil, pensiunan, supir, wiraswasta, tukang kayu/batu, buruh, dan sebagainya. Masyarakat Abelisawah terbanyak adalah petani, baik petani ladang maupun petani sawah. Hasil perkebunan berupa coklat, jambu mete, kelapa, sayur-sayuran, dan sebagian dari penduduk ada yang memiliki lahan sagu. Bagi pegawai negeri dan pensiunan selain mereka menerima gaji mereka juga mempunyai usaha tambahan yaitu bertani, berkebun dan usaha perdagangan yang dilakukan selepas jam kerja. Bagi penduduk yang berprofesi sebagai tukang, wiraswasta, dan buruh tetap memiliki usaha perkebunan. Hal ini dimungkinkan karena di sekitar wilayah Desa Abelisawah masih cukup luas untuk diolah menjadi lahan pertanian dan perkebunan.

Kemampuan dalam pemilihan pengobatan sangat dipengaruhi oleh tingkat pendapatan masyarakat. Bagi masyarakat yang bermata pencaharian sebagai buruh, petani, dan tukang, mereka lebih banyak berobat kedukun daripada ke puskesmas,

walaupun mereka memiliki kartu dana sehat (KDS). Berbeda halnya bagi mereka yang bermata pencaharian sebagai PNS dan pensiunan lebih banyak yang berobat ke puskesmas karena mereka memiliki kartu askes, tetapi pada saat tertentu mereka ada juga yang berobat ke dukun apabila mereka merasa bahwa penyakit yang dideritanya adalah guna-guna.

Penduduk Desa Abelisawah semua beragama Islam dari jumlah keseluruhan penduduk, Desa Abelisawah terdapat satu bangunan masjid yang digunakan masyarakat untuk salat berjamaah dan aktivitas keagamaan lainnya. Walaupun mereka penganut agama Islam, tetapi dalam kesehariannya mereka masih melakukan ritual yang terkait dengan kepercayaan nenek moyangnya. Apabila mereka sakit selain memohon pertolongan dari Allah swt mereka juga melakukan ritual kepada arwah leluhurnya.

Masyarakat Tolaki di Desa Abelisawah sangat menghormati arwah leluhurnya, mereka sering datang ke makam-makam untuk membersihkan dan membawakan sesajen di letakkan, lalu di atas kuburan. Perilaku ini mencerminkan perhatian mereka kepada arwah leluhur, mereka mempunyai kepercayaan apabila tidak memperhatikan kuburan nenek moyang, maka arwahnya akan marah. Akibat dari kemarahan itu akan menyebabkan keluarga yang masih hidup menjadi sakit. Agar kuburan keluarga mereka tetap terpelihara dan terawat dengan baik, kebiasaan masyarakat Tolaki apabila ada anggota keluarganya yang meninggal dunia dikuburkan di belakang atau di samping rumahnya.

Pengetahuan Lokal tentang Kesehatan

Pada masyarakat Tolaki belum ditemukan adanya rumusan definitif maupun konsep baku tentang persepsi masyarakat yang bertalian dengan konsep sehat. Menurut pengetahuan budaya orang Tolaki konsep kesehatan mengacu pada pengertian tentang situasi ataupun keadaan yang mencerminkan adanya keseimbangan

baik organ-organ tubuh manusia maupun jiwa manusia. Persepsi masyarakat Tolaki tentang sehat, dengan demikian bukan hanya terbatas pada kondisi stabil berkenaan dengan aspek jasmani, melainkan juga meliputi aspek rohani. Dalam konteks pengertian itu, maka seseorang tidak dapat dikatakan sehat kecuali apabila orang tersebut demikian stabil sehingga ia tidak mengalami bahkan juga tidak merasakan adanya gangguan apapun baik terhadap organ-organ tubuhnya maupun rohani atau kejiwaannya.

Istilah *medidohai waraka* (sehat walfiat) merupakan pengetahuan budaya orang Tolaki yang dikenal sebagai konsep kesehatan yang mengacu pada situasi ataupun keadaan yang mencerminkan adanya keseimbangan organ-organ tubuh manusia dan jiwa manusia. Selain istilah *mendidohai* tersebut masyarakat Tolaki mengenal pula istilah "*iyepoka ku waraka niino meohaki*" berarti baik-baik saja (tidak ada gangguan kesehatan). Dalam bahasa Tolaki mengacu pada konsep budaya yang mengandung pengertian tentang keadaan seseorang yang sudah sembuh dari penyakit yang pernah di deritanya. Pada hakikatnya mencerminkan adanya keadaan seseorang yang sudah kuat kembali sesudah menderita penyakit

Sakit dianggap sebagai suatu keadaan badan yang kurang menyenangkan, bahkan dirasakan sebagai siksaan sehingga menyebabkan seseorang tidak dapat menjalankan aktivitas sehari-hari seperti halnya orang yang sehat. Sedangkan konsep personalistik menganggap munculnya penyakit (*illness*) disebabkan oleh intervensi suatu agen aktif yang dapat berupa makhluk bukan manusia (hantu, roh, leluhur atau roh jahat), atau makhluk manusia (tukang sihir, tukang tenung).

Pengertian sakit dalam istilah masyarakat Tolaki yang digunakan sehari-hari yaitu *meohaki*. Istilah tersebut mengacu pada konsep sakit yang berarti kondisi atau keadaan fisik maupun rohani seseorang yang sedang mengalami ketidakseimbangan. Menurut pengetahuan budaya orang Tolaki,

terjadinya ketidakseimbangan tersebut disebabkan oleh dua faktor utama, yaitu faktor dalam dan faktor luar. Faktor dalam menyebabkan timbulnya ketidakseimbangan dalam diri manusia karena kondisi organ-organ tubuh manusia itu sendiri tidak berfungsi sebagaimana mestinya, disamping adanya faktor keturunan. Sedangkan faktor luar terdiri atas beberapa unsur masing-masing adalah berupa serangan wabah penyakit, perubahan keadaan suhu udara, gangguan makhluk halus, keracunan, kutukan, dan berbagai unsur lingkungan termasuk buatan sesama manusia (guna-guna).

Menurut konsep masyarakat Tolaki penyakit atau yang dikenal dengan istilah *ohaki*. Orang Tolaki secara tradisional tidak mengenal bahwa sesuatu penyakit timbul karena disebabkan sesuatu basil atau virus atau lainnya tetapi semata-mata karena keadaan cuaca, gangguan setan atau karena disebabkan oleh bikinan orang yang iri hati, benci melalui apa yang disebut *o doti nilalaeami* (ilmu hitam, racun melalui makanan dan minuman dan dengan cara apapun).

Masyarakat Tolaki di Desa Abelisawah mengklasifikasikan penyakit menjadi tiga jenis, yaitu penyakit biasa, penyakit karena magis, dan penyakit karena makanan. Penyakit biasa adalah penyakit yang umum diderita oleh penduduk seperti demam, batuk dan flu, sakit badan dan sakit kepala yang timbul akibat perubahan cuaca yang berubah-ubah. Penyakit karena magis diyakini oleh penduduk timbul akibat pelanggaran tata cara hidup di alam seperti halnya penyakit gila, ayan, atau lumpuh. Penyakit selanjutnya menurut masyarakat disebabkan karena makanan yang tidak sehat.

Demikian pula pengetahuan tentang terjangkitnya penyakit disebabkan oleh ketidakseimbangan kondisi tubuh dimana dalam tubuh seseorang terdapat dua unsur yang saling mempengaruhi, unsur tersebut adalah unsur panas dan unsur dingin. Apabila seseorang melakukan aktivitas maka yang berperan dalam tubuhnya adalah

unsur panas, sementara apabila tubuh dalam keadaan istirahat, maka yang berperan adalah unsur dingin. Jika terlalu banyak beraktivitas dan kurang istirahat akan mendatangkan penyakit. Demikian pula sebaliknya, apabila kita tidak beraktivitas dan kurang bergerak juga akan menimbulkan suatu penyakit

Seorang pengobat tradisional *mbu'uwoai* juga menerima pandangan kedokteran modern dan mempunyai pengetahuan yang menarik mengenai masalah sakit-sehat. Baginya, arti sakit adalah sebagai berikut; sakit badaniah berarti ada tanda-tanda penyakit di badannya seperti panas tinggi, penglihatan lemah, tidak kuat bekerja, sulit makan, tidur terganggu, dan badan lemah atau sakit, maunya tidur atau istirahat saja. Pada penyakit batin tidak ada tanda-tanda di badannya, tetapi bisa diketahui dengan menanyakan pada yang gaib (wawancara, Jamaluddin Oktober 2017)

Pandangan masyarakat Tolaki tentang penyakit dikategorikan dari penyakit biasa yang tidak menular dan tidak berbahaya dan penyakit menular dan berbahaya. Adapun penyakit yang dianggap tidak berbahaya, misalnya luka ringan seperti luka bakar atau luka terkena benda tajam, bisul, kutil, gatal. Sedangkan penyakit yang dianggap berbahaya dan menular menurut masyarakat Tolaki memerlukan jangka waktu yang lama dalam pengobatannya, misalnya penyakit *humongo molua o beli* (batuk dan muntah darah), *morewiwi* (malaria), *haki te'meako o watu* (penyakit pinggang dan kencing batu), *tewuta pe'una* (muntah berak).

Penyakit yang disebabkan oleh makhluk halus maka dukun melakukan pengobatan dengan cara yang disebut *mowea* (memisahkan atau melepaskan), maksudnya memisahkan atau mengeluarkan penyakit yang ada dalam tubuh penderita dan dikembalikan kepada makhluk halus penyebab dari suatu penyakit. Pengobatan melalui *mowea* tersebut dilakukan dengan menggunakan *kalo* dalam versinya yang lain disebut *o eno* (kalung emas) yang

dilengkapi dengan kain sarung, wadah anyaman sebagai pengalas sarung, dan *hulo taru* (lampu lilin). Melalui perantara *kalo* itu dukun memanggil mantera-mantera. *Kalo* dengan mantera-mantera yang dipersembahkan kepada makhluk halus yang bersangkutan dapat berdamai dengan si sakit karena pada dasarnya penyakit yang ditimbulkan oleh makhluk halus adalah akibat dari penyakit atau keluarganya yang mengganggu ketentramannya. Atau karena hubungan antara manusia dengan dunia gaib tidak harmonis adanya. Ada pengobatan dukun yang berhasil dan ada pula yang tidak berhasil.

Mantra dalam Pengobatan Tradisional Suku Tolaki

Mantra adalah sesuatu yang lahir dari masyarakat sebagai perwujudan dari keyakinan atau kepercayaan. Dalam masyarakat tradisional, mantra atau dalam bahasa Tolaki disebut *o'doano* bersatu dan menyatu dalam kehidupan sehari-hari, seorang *mbu'uwoai* (dukun) yang ingin menghilangkan dan menyembuhkan suatu penyakit. Masyarakat sangat meyakini bahwa pembacaan mantra merupakan wujud dari sebuah usaha untuk mencapai keselamatan dan kesuksesan. Kepercayaan tentang adanya suatu kekuatan gaib yang mendorong mereka untuk merealisasikan kekuatan tersebut ke dalam wujud nyata untuk memenuhi kebutuhan. Pada umumnya, pembacaan mantra selalu mengandung dua unsur pokok. Kedua unsur itu adalah ritual dan magis. Ritual merupakan tindakan atau usaha yang dilakukan oleh manusia untuk "meminta" kepada "Sang Penguasa", sedangkan magis lebih bersifat "memerintah"

Dalam ilmu pengobatan tradisional masyarakat Tolaki, dukun atau *mbu'uwoai* dapat menyembuhkan penyakit karena kemampuan mantra yang dibacakan sebagai suatu kekuatan sakral dan sakti yang diperoleh melalui proses belajar dan pewarisan dari para pendahulunya. Menurut dukun Jamaluddin (55 tahun), bahwa mantra-mantra yang dipergunakan

untuk mengobati pasien pada umumnya bersumber dari bacaan Al-Qur'an dan bercampur dengan bahasa Tolaki. Salah satu mantra yang biasa digunakan untuk mengobati berbagai penyakit berbunyi: "*Bismillahirrahmanirrahim kuonggo wowaii.....(sebut nama pasien yang diobati) ari-arino ronga taariarino ombulataalah tumoorike*". Mantra ini bermakna kesembuhan suatu penyakit hanya Tuhan yang menentukan, jadi manusia hanya berusaha dan bermohon kepada Yang Maha Kuasa (wawancara, 7 Oktober 2017)

Selain itu ada mantra ketahanan Tubuh (*tanggawuku*) bunyinya: *Bismillahirrahmanirrahim Nabihaluru nabihelere Patonggopa owuta Patonggopa wotolu Iwoi dumagai'aku Nggo meokanggona Pehere-here'anggu Ombu ta'ala Pepoi-poindi'anggu Nabi Muhammad*. Mantra ini merupakan mantra yang digunakan untuk membuat tulang kuat agar tidak mudah lelah. Mantra ini dilafazkan dalam rangka untuk meminta kesehatan badan dalam beraktivitas sehari-hari. Seperti pada umumnya, mantra ini pun dimulai dengan basmalah (Fitri, 2011).

Setiap *mbu'uwoai* memiliki mantra yang digunakan untuk mengobati pasiennya, sesuai dengan pengetahuan dan pengalaman yang dimiliki. Pada umumnya mantra selalu diawali pembacaan basmalah, ini berarti bahwa masyarakat suku Tolaki sangat meyakini eksistensi Tuhan sebagai Sang Pencipta. Oleh karena itu, Tuhan pulalah yang menentukan sehat dan sakitnya manusia. Manusia boleh berusaha, boleh berdoa tetapi hasil akhirnya tetap berada pada kehendak Tuhan. Tampaknya juga dikukuhkan oleh paham Islam dengan melihat teks mantra di atas. Kata Allah Taala "Allah swt" dan Muhammad "Nabi Muhammad saw" menjadi petunjuk terhadap paham Islam yang diyakini dalam lingkup masyarakat itu. Mantra di atas menjadi salah satu bentuk ekspresi untuk memohon pertolongan dan rahmat dari Tuhan dan Rasulnya.

Pengetahuan Lokal Tentang Jenis Tanaman Obat dan Pemanfaatan untuk Mengobati Berbagai Penyakit

Seperti halnya masyarakat pedalaman lainnya di Indonesia, masyarakat Tolaki juga memiliki sistem pengetahuan tentang pengelolaan keanekaragaman sumber daya alam dan lingkungan sekitarnya. Salah satu sistem pengetahuan tersebut adalah pemanfaatan tumbuhan untuk pemenuhan kehidupan sehari-harinya, antara lain sebagai bahan obat tradisional. Oleh masyarakat, tumbuhan obat dimaksud adalah *semua* jenis tumbuhan yang dapat digunakan sebagai ramuan obat, baik secara tunggal maupun campuran yang dianggap dan dipercaya dapat menyembuhkan suatu penyakit atau dapat memberikan pengaruh terhadap kesehatan. Tidak semua masyarakat Tolaki memiliki tingkat pengetahuan yang sama dalam memanfaatkan tumbuhan obat. Hal tersebut sangat terkait dengan ilmu pengetahuan

seseorang. Umumnya kepercayaan tentang kegunaan atau kekhasiatan suatu jenis tumbuhan obat tidak hanya diperoleh dari pengalaman, tetapi seringkali dikaitkan dengan nilai-nilai religius.

Berbagai jenis tanaman yang digunakan untuk mengobati berbagai penyakit. *Tanaman* obat ini banyak tumbuh disekitar tempat tinggal mereka. Berdasarkan penuturan dukun Jamaluddin (55 tahun), bahwa masyarakat Tolaki telah lama mengenal berbagai jenis-jenis tanaman dan cara pemanfaatannya untuk mengobati berbagai jenis penyakit. Pengetahuan tersebut diperoleh dari nenek moyang mereka dan berdasarkan pengalaman dan telah digunakan secara turun temurun. Pemanfaatan tanaman obat dalam pengobatan tradisional masyarakat Tolaki biasanya dilakukan oleh *mbu'wuoi* atau diramu sendiri oleh masyarakat. Adapun tanaman yang biasa dijadikan bahan obat, yaitu :

No	Nama Tanaman Obat	Manfaat Tanaman	Cara Pengobatan	Bentuk Tanaman
1	<i>O'bite</i> (Tolaki) daun sirih (Indonesia), <i>Blumea balsamifera</i> (latin)	Mengobati Penyakit <i>Tenggoro</i> (mimisan) dan <i>robande</i> (keputihan). Daun sirih sebagai anti septik untuk infeksi	Untuk penyakit mimisan Daun sirih digulung dan dimasukkan kelobang hidung Untuk penyakit keputihan daun sirih direbus dan airnya dijadikan obat cebok	
2	<i>Sambalu dawa</i> (Tolaki) asam Jawa (Indonesia) <i>Tamarindus indica</i> (Latin)	untuk mengobati penyakit <i>humongo/molua o'beli</i> (muntah darah),	Air perasan Asam jawa dicampur bubuk kopi dalam gelas kemudian aduk rata lalu diberi mantra dan diminumkan kepada penderita muntah darah	 Sumber: Tribun.com
3.	<i>Takule</i> atau <i>tawa belumbi</i> (Tolaki) daun belimbing wuluh (Indonesia)	Untuk mengobati penyakit <i>meita beli</i> (hipertensi)	Daun belimbing direbus dengan tiga gelas air sehingga tersisa 2 gelas diminum pada pagi sore	 Sumber: Sumber:infobuah.com
4.	<i>Munde inahu</i> (Tolaki) Jeruk nipis (Indonesia), <i>Citrus aurantifolia</i> (Latin)	mengobati penyakit <i>kamba-kamba</i> (bengkak-bengkak), yang terjadi pada	untuk penyakit bengkak-bengkak yaitu :air perasan jeruk nipis dicampur dengan bubuk kapur, kemudian	

		persendian, dan <i>momole/binala</i> (keram-keram)	dimasukkan kedalam ember yang berisi air lalu diaduk dibacakan mantra dan dimandikan kepasien	 Sumber: doktersehat.com
5.	<i>O'kudu</i> (Tolaki) kencur (Indonesia) <i>Kaempferia galanga</i> (latin)	penyakit, <i>mohida</i> (pilek), <i>mohaki ulu</i> (sakit kepala), dan <i>humongo</i> (sakit batuk)	Pengobatan untuk sakit pilek irisan kencur direbus dengan 3 gelas air dan tersisa 1 gelas diminum hangat. Sedang untuk sakit kepala parut 1 ruas kencur lalu ditempelkan di kepala.	 Sumber: Nagaswara fm.com
6.	<i>lo'io</i> (Tolaki) jahe (Indonesia) <i>Zingiber officinale</i> (latin)	mengobati sakit tenggerokan, masuk angin dan obat rematik.	satu ruas jahe diiris-iris tambah gulajawa direbus dengan 3 gelas air dan sisa 1 gelas kemudian diminum hangat. Sedang untuk obat rematik campur parutan jahe dengan merica (<i>marisa</i>) lalu dioleskan pada tempat sakit	 Sumber: Hellosehat.com
7.	<i>O'kuni</i> (Tolaki) kunyit (Indonesia) <i>Curcuma domestica</i> Val (Latin)	mengobati berbagai penyakit diantaranya <i>o rombo</i> (cacar)	3 ruas kunyit dan 3 siung bawang merah ditumbuk, air perasan ramuan ini diminumkan si penderita 3 kali sehari.	 Sumber: herba Indonesia.com
8.	<i>Lasuna momeo</i> (Tolaki) bawang merah (Indonesia) <i>Allium ascalonicum</i> L.(Latin) Bawang putih <i>Lasuna wila</i> <i>Allium Sativum</i>	mengobati penyakit <i>dimoreo</i> (demam) sebagai kompres penurun panas. Kalau bawang putih untuk menurunkan tekanan darah tinggi.	bawang merah di parut lalu di tempelkan pada dahi, dilakukan berulang-ulang sampai turun panasnya. Bawang putih dibakar lalu dimakan	 Sumber faktualnews.com
9.	<i>Padamalala</i> (Tolaki) Sereh (Indonesia) <i>Cymbopogon citratus</i> (Latin)	untuk mengobati <i>haki wukua</i> sakit pinggang dan sakit gigi <i>mohaki ngisi</i> .	Akar dan batang sereh utuh, dicuci dan direbus dengan 1 gelas air selama 15 menit diminum 2 kali sehari untuk sakit gigi air rebusan sereh gunakan untuk kumur-kumur.	 Sumber: budidaya kita.com

10.	<i>Ta'umo</i> (Tolaki) daun sembung (Indonesia) <i>Blumea balsamifera</i> (latin)	mengobati penyakit <i>haki oro</i> (penyakit kuning)	Daun <i>ta'umo</i> direbus lalu diminum beberapa kali sampai sembuh	 Sumber: Jamu obat.com
11.	<i>O'paku</i> (Tolaki) pakis (Indonesia) <i>nephrolepis bisserata</i> (Latin)	untuk mengobati penyakit <i>okamba</i> (bisul)	pucuk daun <i>o'paku</i> yang masih menggulung dilumatkan dan ditempel di pinggir bisul, tetapi jangan sampai menutupi mata bisul, diamkan selama beberapa menit.	 Sumber: pixabai.com
12	<i>Tawa Sabandara</i> (Tolaki) daun ketepeng cina (Indonesia) <i>cassia alata</i> L (Latin)	mengobati penyakit kudis (<i>onggori</i>). obat pencahar, <i>parako</i> (sembelit)	segenggam daun <i>tawa sabandara</i> lalu cuci bersih dan dihaluskan, dioleskan pada kudis dilakukan berulang-ulang hingga kudis mengering. Untuk penderita sembelit air rebusan daun ketepeng diminum pada malam hari sebelum tidur	 Sumber: bukumedis.com
	<i>Salumba watu</i> (Tolaki) Sadagori atau sidaguri (Indonesia) <i>sida rbombifolia</i> L.(latin).	digunakan menyembuhkan <i>mohaki ngisi</i> (sakit gigi).	akar <i>salumba watu</i> dicuci bersih lalu ditumbuk halus dan ditempelkan pada bagian lubang gigi yang sakit	 Sumber:Indontwork.co.id
13.	<i>Kateba</i> (Tolaki), tapak liman (Indonesia) <i>elephantopus scaber</i> (latin)	mengobati penyakit <i>moreowiwi</i> (malaria) dan deman (<i>moreo</i>)	cabut satu batang <i>kateba</i> beserta akarnya lalu cuci bersih kemudian rebus dengan 3 gelas air dan tersisa 1 gelas, diminum pagi dan sore sampai demannya sembuh.	 Sumber: Herbalis Nusantara.com
14	<i>Dama-dama</i> (tolaki) Jarak pagar (Indonesia) <i>Jatropha curcas</i> L (Latin)	mengobati lidah bayi, apabila lidahnya berwarna putih, maka biasanya bayi malas menyusu ke ibunya.	getah daun jarak dan oleskan pada bagian lidah bayi yang berwarna putih	 Sumber: id.wikipedia.org
15	<i>Rare/Tulasi dahu</i> (Tolaki) tahi ayam, tembelekan(Indonesia), <i>lantana camara</i> (latin).	Obat luka diantaranya obat luka iris (<i>moaka inea</i>) dan luka bakar (<i>mohaka mohai</i>)	segenggam <i>tawa tulasi</i> cuci bersih kemudian diremas-remas ditempelkan pada luka.	 Sumber: ms.wikipedia.org

16	<i>Tawa ngapaea</i> (Tolaki) daun Pepaya (Indonesia) <i>carica papaya</i> (Latin)	mengobati penyakit <i>moreowiwi</i> (malaria)	meminum rebusan daun pepaya sebanyak mungkin	 Sumber:novi-biologi.blogspot.com
17.	<i>Tawa dambu</i> (Tolaki), daun jambu biji (Indonesia), Guava, <i>psidium guajava linn</i> (Latin).	mengobati penyakit <i>teuwuta peua</i> (muntaber)	segenggam daun jambu biji lalu rebus dengan 3 gelas air hingga tersisa 1 gelas, diminum sampai sembuh	 Sumber:manfaat.co.id
18	<i>Balandete</i> (Tolaki), <i>aka lambuang</i> (Indonesia) <i>merremia paltata</i> (latin)	obat untuk menghilangkan ketombe dan obat luka (<i>moaka</i>) penyakit <i>hosa</i> (sesak nafas dan gejala asma)	pengobatannya menempelkan daun yang sudah dihaluskan pada kulit kepala yang berketombe dan didiamkan sejenak baru rambut dicuci bersih. Untuk penyakit <i>hosa</i> kulit batang yang bergetah direbus 3 gelas air dan tersisa 1 gelas, lalu diminum sampai sembuh.	 Sumber:israhayati.wordpress.com
19	<i>Olae</i> (Tolaki) kecombrang (Indonesia) <i>etlingera sp</i> (Latin)	mengencang perut dan alat vital pasca melahirkan.	segenggam <i>olae</i> direbus lalu airnya diminum, disamping mengencangkan juga berkasiat untuk mengeluarkan darah kotor sehabis melahirkan.	 Sumber:id.wikipedia.com
20	<i>Puu inea</i> (Tolaki), pohon pinang (Indonesia), <i>Areca catechu</i> L (latin)	mengobati penyakit <i>peulenggora</i> (cacingan)	tumbuk halus dan airnya di peras diminum satu sendok makan sebelum tidur.	 Sumber:detikriau.org
21	Kumis kucing (Tolaki, Indonesia) <i>Orthosiphon stamineus</i> Benth (Latin)	untuk melancarkan kencing dan mengobati sakit pinggang <i>mohakia</i>	daun kumis kucing beserta batangnya kemudian rebus dengan 3 gelas air dan sisa 1 gelas, diminum 3 kali sehari sampai rasa sakitnya hilang	 Sumber:bio.gspot.com

Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Masyarakat Memilih Pengobatan Tradisional

Ada berbagai faktor yang mempengaruhi masyarakat dalam memilih pengobatan tradisional atau modern sesuai teori Green (1980), perilaku ini dipengaruhi oleh tiga faktor utama, yaitu; a) faktor predisposisi yang mencakup pengetahuan dan sikap masyarakat terhadap kesehatan, tradisi dan kepercayaan masyarakat terhadap hal-hal yang berkaitan dengan kesehatan, sistem nilai yang dianut masyarakat, tingkat pendidikan, tingkat sosial ekonomi, dan sebagainya; b) faktor pemungkin yang mencakup ketersediaan sarana dan prasarana atau fasilitas kesehatan bagi masyarakat contohnya fasilitas pelayanan kesehatan; dan c) faktor penguat pula mencakup pengaruh sikap dan perilaku tokoh yang dipandang tinggi oleh masyarakat contohnya tokoh masyarakat dan tokoh agama, sikap dan perilaku para petugas yang sering berinteraksi dengan masyarakat termasuk petugas kesehatan.

Berdasarkan pengamatan dan keterangan warga masyarakat di Desa Abelisawah bahwa saat ini kondisi kesehatan masyarakat sudah tergolong baik. Masyarakat telah memanfaatkan fasilitas puskesmas untuk berobat dan posyandu sebagai tempat penimbangan balita dan pemberian imunisasi. Selain pengobatan medis masyarakat masih melakukan pengobatan tradisional dengan mendatangi dukun dan tokoh masyarakat yang dapat menyembuhkan berbagai penyakit. Ada beberapa faktor yang mempengaruhi masyarakat Tolaki di Desa Abelisawah untuk memilih pengobatan tradisional antara lain:

1. Faktor Ekonomi

Mahalnya biaya perawatan di rumah sakit sangat berpengaruh terhadap pilihan pengobatan. Bagi masyarakat pedesaan yang memiliki tingkat ekonomi rendah, mengalami kesulitan keuangan untuk membayar jasa pelayanan rumah sakit.

Mereka terkadang tidak mau dirawat inap karena takut akan mengeluarkan biaya besar, walaupun rata-rata dari keluarga yang tidak mampu memiliki kartu dana sehat (KDS), akan tetapi masih saja ada obat dan peralatan medis lainnya yang tidak mendapat tanggungan *pemerintah*. Bagi mereka yang mempunyai pendapatan rendah, baru berobat atau dirawat di rumah sakit apabila penyakitnya sudah parah dan tidak dapat disembuhkan oleh dukun.

Mata pencaharian penduduk, sangat berpengaruh pula pada tingkat ekonomi masyarakat. Kebanyakan penduduk mampu-nyai mata pencaharian sebagai petani, buruh, dan pekerja *lepas*. Menurut penuturan ibu Hasna (40 tahun) "Saya lebih sering berobat ke *mbu'uwoai* karena biayanya murah, kalau saya tidak punya uang biasanya saya memberi hasil kebun seperti ubi, sagu atau ayam, sesuai kemampuan dan keihlasan kita. Berbeda kalau saya ke dokter yang harus membayar biaya dokter dan obatnya". Demikian pula, pendapat ibu Muti (60 tahun) "Untuk mengobati penyakit yang tidak terlalu parah biasanya saya hanya menggunakan obat tradisional dari tanaman obat sehingga tidak perlu mengeluarkan biaya karena obat yang digunakan mudah di peroleh dan lebih murah" (wawancara. 11 Oktober 2017). Bagi masyarakat yang biasa menggunakan tanaman obat untuk menyembuhkan berbagai penyakit tidaklah menjadikan beban ekonomi karena mereka dapat meramu atau mengolahnya dalam berbagai cara tanpa melalui konsultasi dengan dokter yang memerlukan biaya mahal. Dalam meramu obat tradisional masyarakat Tolaki melakukannya berdasarkan pengalaman yang telah diwariskan secara turun temurun atau menggunakan jasa dukun untuk meramu obat dengan hanya membayar sesuai kemampuan pasien.

2. Faktor pelayanan medis rumit dan terbatasnya tenaga medis

Berbelit-belitnya birokrasi administrasi yang dibutuhkan dalam pengurusan untuk mendapatkan pengobatan medis sehingga

mengakibatkan masyarakat enggan berobat ke puskesmas. Menurut penuturan warga, kalau berobat ke rumah sakit harus menunggu berjam-jam hanya untuk mengambil kartu dan mengantre sebelum pemeriksaan dokter. Berbeda halnya kalau kita ke dukun, begitu datang langsung dilakukan pengobatan. Demikian halnya proses pengobatan yang terlalu lama dari pengobatan medis menyebabkan si penderita bosan menerima peran sebagai pasien, dan ingin segera mengakhirinya, oleh karena itu, dia berusaha mencari pengobatan alternatif yang mempercepat proses penyembuhannya ataupun hanya memperingan rasa sakitnya. Setelah berobat ke medis beberapa lama, tapi penyakitnya tak kunjung sembuh, maka pengobatan selanjutnya dilakukan dengan pengobatan tradisional.

Faktor sarana kesehatan seperti puskesmas tidak terdapat di Desa Abelisawah, hanya terdapat di ibukota Kecamatan Anggomeri yang berjarak sekitar 7 km. Dokter puskesmas hanya berkunjung ke desa Abelisawah hanya sekali sebulan. Keterbatasan tenaga medis yang tersedia sehingga masyarakat lebih memilih berobat ke dukun dari pada ke puskesmas. Menurut penuturan warga apabila ada anggota keluarga yang sakit dan harus cepat penanganannya, maka mereka lebih memilih membawa ke dukun untuk mendapat pertolongan pertama. Dukun selalu bersedia dan siap melayani pasien kapan saja dibutuhkan, sedang kalau ke puskesmas terbatas jam praktiknya, dan terkadang dokter tidak ada.

3. Faktor sosial

Setiap individu sejak lahir berada di dalam suatu kelompok, terutama lingkungan keluarga. Suatu kelompok dalam lingkungan ini akan membuka kemungkinan untuk dipengaruhi dan mempengaruhi anggota-anggota kelompok lain (Notoatmodjo, 2007). Faktor sosial disebabkan pula pengaruh informasional yaitu pengaruh agar informasi yang diperoleh dari orang lain diterima sebagai

fakta sehingga dengan pengaruh tersebut individu mempunyai dua sumber informasi mengenai kenyataan, pengalaman sensorik pribadi dan laporan serta perilaku orang-orang yang berada disekitarnya.

Maraknya informasi penggunaan tanaman obat (herbal) pada saat ini, baik lewat koran, televisi maupun penyampaian orang yang telah menggunakan jenis tanaman obat tersebut dan telah merasakan khasiatnya, kemudian diinformasikan pula kepada orang lain. Demikian pula ada beberapa jenis tanaman obat yang tumbuh di sekitar Desa Abelisawah, tetapi masyarakat belum diketahui manfaatnya, misalnya tanaman mengkudu, daun dewa, sambiloto dan beberapa jenis tanaman yang telah dipolulerkan orang Jawa. Berdasarkan informasi, jenis-jenis tanaman tersebut kini digunakan pula masyarakat di Abelisawah untuk menyembuhkan berbagai penyakit. Demikian halnya informasi tentang tempat-tempat pengobatan tradisional yang ampuh, biasanya disampaikan melalui orang yang telah berhasil melakukan pengobatan di tempat tersebut.

4. Faktor Kepercayaan akan kemampuan dukun dalam penyembuhan berbagai penyakit

Kemampuan dukun (*o'sando* atau *mbu'uwoai*) dalam mengantisipasi perkembangan yang ada seputar masalah kesehatan, dipahami pasiennya berbeda dengan tenaga medis seperti dokter. Dalam mengobati penyakit, tenaga medis (dokter) hanya bersumber dan berpedoman pada pengetahuan ilmu kedokteran. Berbeda dengan dukun yang mengobati pasien tidak hanya sekadar memberi obat berupa ramuan, tetapi mampu mengatasi kekuatan gaib yang merasuki tubuh pasiennya. Ada penyakit yang tidak dapat disembuhkan secara medis, misalnya penyakit guna-guna atau penyakit kerasukan. Apabila mereka terkena penyakit tersebut pemilihan pengobatan dilakukan adalah mendatangi dukun dan berusaha memenuhi anjuran dan pantangan-pantangan yang diperintahkan oleh dukun.

Kemampuan dukun dalam menyembuhkan berbagai penyakit diyakini sebagian masyarakat karena mantra yang dimilikinya. Ramuan yang diberikan kepada pasien tidak mujarab apabila tidak dimantrai terlebih dahulu. Demikian pula kepercayaan tentang kegunaan atau kekhasiatan suatu jenis tanaman obat, tidak hanya diperoleh dari pengalaman, tetapi sering kali dikaitkan dengan nilai-nilai religius. Masyarakat di Abelisawah sangat mempercayai kekuatan mantra dari seorang dukun, misalnya mantra dukun beranak diyakini dapat menyelamatkan ibu dan bayinya dari gangguan roh-roh jahat yang sering terjadi pada waktu persalinan.

Kepercayaan masyarakat terhadap kemampuan dukun dalam mengobati dan menyembuhkan berbagai penyakit, sudah diyakini oleh masyarakat Desa Abelisawah dan sebagian masyarakat yang berpikiran modern dan tradisional. Menurut (Agoes, 1992). Pada umumnya para ahli berpendapat bahwa pengobatan dan penyembuhan tradisional merupakan sektor usaha pelayanan di dalam masyarakat yang masih banyak digunakan oleh setiap lapisan masyarakat, walaupun secara sepintas lalu cara pengobatan yang disajikan oleh para pengobat tradisional (dukun) tampak tidak logis dan irasional, tetapi fakta menunjukkan pengobatan ini dapat menghasilkan kesembuhan bagi yang diobati.

5. Faktor keamanan dari penggunaan tanaman obat

Masyarakat Tolaki memahami bahwa mengkonsumsi tanaman obat lebih baik karena menganggap tanaman obat lebih aman dari obat kimia atau sintetis. Menurut mereka tidak memiliki efek samping yang dapat menimbulkan penyakit baru. Pengetahuan ini didasarkan pada pengalaman yang telah berlangsung lama, bahwa mengkonsumsi obat herbal sesuai dengan takaran tidak akan menimbulkan efek samping. Dosis penggunaan tanaman obat apabila menggunakan daun, akar atau biji biasanya mereka menggunakan

genggaman tangan sebagai takaran, atau helaian yang jumlahnya berdasarkan hitungan ganjil, 3,5,7 atau 9 lembar. Kelebihan dari pengobatan dengan menggunakan ramuan tumbuhan secara tradisional ialah tidak adanya efek samping yang ditimbulkan seperti yang terjadi pada pengobatan kimiawi (Thomas A.N.S. 1989)

Menurut pengetahuan masyarakat bahwa mengkonsumsi tanaman obat tidak memiliki efek samping, walaupun ada efeknya kecil dibanding obat kimia yang diberikan dokter. Menurut ibu Hasna (45 tahun), “apabila saya minum obat yang diberikan dokter dan merasa tidak cocok atau pusing setelah meminumnya, maka saya segera minum air kelapa untuk membuang racun dari obat tersebut”. menurut pengalaman mereka, bahwa penggunaan obat tradisional seperti air kelapa dapat menetralkan racun-racun dalam tubuh, sehingga masyarakat menganggap obat tradisional lebih aman (wawancara, 9 Oktober 2017)

6. Faktor Pendidikan dan pengetahuan.

Pemilihan pengobatan pada masyarakat Tolaki di dasarkan pada tingkat pendidikan yang dimiliki seseorang. Masyarakat yang berpendidikan tinggi cenderung memilih pengobatan medis, seperti halnya masyarakat Abelisawah yang berpendidikan SMA dan sarjana rata-rata memilih berobat ke dokter dari pada pergi ke dukun. Menurut mereka pengobatan medis lebih dipercaya tingkat keberhasilannya karena berdasarkan ilmu kedokteran yang tinggi dan modern. Akan tetapi masyarakat berpendidikan rendah atau mereka yang tidak pernah bersekolah lebih banyak memilih pengobatan tradisional disebabkan kepercayaan akan kemampuan dukun dapat menyembuhkan berbagai penyakit. Menurut mereka, ramuan obat-obatan yang digunakan sudah dibuktikan khasiatnya berdasarkan pengalaman yang dapat menyembuhkan berbagai penyakit.

Pengetahuan merupakan hasil dari “tahu” dan ini terjadi setelah orang melakukan penginderaan terhadap suatu

objek tertentu. Sebagian besar pengetahuan manusia diperoleh melalui mata, telinga atau kognitif yang merupakan hal yang sangat penting untuk terbentuknya tindakan seseorang (Notoatmodjo, 2003). Faktor pengetahuan tentang sistem pengobatan tradisional, diwarisi secara turun temurun dari nenek moyangnya, juga berdasarkan pengalaman dan petunjuk dari orang lain yang paham dalam hal pengobatan tradisional. Tidak semua masyarakat tolaki di lokasi penelitian memiliki tingkat pengetahuan yang sama dalam memanfaatkan tumbuhan obat. Hal tersebut sangat terkait dengan ilmu pengetahuan seseorang. Oleh karena itu, sebelum mereka menggunakan tanaman obat, terlebih dahulu menanyakan kepada dukun atau kepada orang yang paham akan khasiat tanaman obat tersebut.

7. Faktor waktu pelayanan

Terbatasnya waktu pelayanan di puskesmas yang melayani pasien hanya dari jam 8.00 pagi sampai 11.00 siang, merupakan salah satu faktor masyarakat mencari pengobatan alternatif. Ketika ada warga yang memerlukan pelayanan pengobatan diluar jam tersebut akan beralih untuk mendatangi dukun. Menurut pendapat masyarakat di Abelisawah, kalau kami berobat ke dukun bisa dilakukan kapan saja baik pagi, siang, maupun malam. Mereka melayani dengan baik. Pelayanan jasa dukun boleh dikatakan 24 jam sehingga apabila ada anggota keluarga yang sakit secara tiba-tiba, maka kami meminta pertolongan dukun terlebih dahulu. Apabila dukun tidak mampu mengobati baru kami bawah ke rumah sakit yang ada di kota Kendari.

Interaksi antara penderita dan pengobat (dukun) berlangsung kapan saja, walaupun pada malam hari, dukun akan mendatangi pasiennya yang membutuhkan pertolongan. Seperti yang diungkapkan salah satu informan bahwa ketika anaknya sakit panas (deman) pada malam hari, ia memanggil dukun untuk mengobati anaknya dan dukun berusaha mendatangi

pasiennya dan segera memberi pengobatan dengan memberi ramuan dan meminumkan air yang dibacakan mantra dan tak lama kemudian panas badan anak saya turun. Berdasarkan keterangan ini, dapat dikatakan bahwa waktu pelayanan pengobat tradisional lebih baik dibanding waktu pelayanan medis yang terbatas.

PENUTUP

Pengetahuan budaya orang Tolaki mengenai konsep kesehatan mengacu pada pengertian tentang situasi ataupun keadaan yang mencerminkan adanya keseimbangan organ-organ tubuh manusia maupun jiwa manusia. Konsep sakit (*meohaki*) menurut masyarakat Tolaki, berarti kondisi atau keadaan fisik maupun rohani seseorang yang sedang mengalami ketidakseimbangan. Menurut pengetahuan budaya orang Tolaki, terjadinya ketidakseimbangan tersebut disebabkan oleh dua faktor utama, yaitu faktor dalam dan faktor luar. Adapun konsep masyarakat Tolaki tentang penyakit (*ohaki*) bahwa orang Tolaki secara tradisional tidak mengenal bahwa sesuatu penyakit timbul karena disebabkan sesuatu basil atau virus atau lainnya tetapi semata-mata karena keadaan cuaca, gangguan setan atau karena disebabkan oleh bikinan orang yang irihati, benci melalui apa yang disebut *o doti nilalaeami* (ilmu hitam, racun melalui makanan dan minuman dan dengan cara apapun).

Jenis-jenis tanaman obat yang dimanfaatkan masyarakat Tolaki pada umumnya, tumbuh di sekitar lingkungan mereka. Tanaman obat ini ada yang dibudidayakan melalui TOGA (tanaman obat keluarga) pada pekarangan rumah, di kebun-kebun penduduk, dan ada pula yang tumbuh liar di lahan-lahan perbukitan di sekitar Desa Abelisawah. Tanaman obat ini sejak dahulu telah digunakan masyarakat untuk mengobati berbagai penyakit, bagian yang dimanfaatkan seperti daun, batang, dan buah. Pengetahuan tentang pemanfaatan tanaman obat di peroleh melalui pengetahuan dan pengalaman orang

yang ahli dibidang pengobatan tradisional dan telah dibuktikan khasiatnya untuk mengobati berbagai penyakit.

Ramuan tradisional dari berbagai jenis tanaman obat, diperoleh dari nenek moyang mereka dan diwariskan secara turun temurun. Cara mengolah ramuan tanaman obat dilakukan dengan merebus, mengoleskan, atau menempelkan pada badan pasien. Ramuan yang direbus diminumkan kepada pasien dan ada juga untuk dimandikan, sedangkan untuk olesan dan menempelkan dilakukan dengan terlebih dahulu menumbuk tanaman obat tersebut. Ramuan tanaman obat bisanya diramu sendiri oleh si penderita atau diramu oleh dukun disertai pembacaan mantra. Khasiat tanaman obat yang digunakan masyarakat selama ini telah dibuktikan dengan kesembuhan berbagai penyakit.

Setelah diidentifikasi, di antaranya ada 21 jenis tanaman yang digunakan masyarakat Tolaki di desa Abelisawah untuk mengobati berbagai penyakit. Selain digunakan sebagai obat, ada beberapa jenis tanaman digunakan pula sebagai bumbu dapur, misalnya sereh, kunyit, jahe, kencur dan jeruk nipis. Di samping itu, ada tanaman obat yang mempunyai manfaat ganda misalnya tanaman pepaya dan kelapa, karena seluruh bagian tanaman ini dimanfaatkan untuk berbagai keperluan.

Faktor-faktor mempengaruhi masyarakat memilih pengobatan tradisional misalnya; a) faktor ekonomi terkait dengan kemampuan pendapatan masyarakat dalam membiayai pengobatan; b) Faktor sosial, bahwa informasi pengobatan tradisional diperoleh dari intraksi sesama warga masyarakat; c) kepercayaan akan kemampuan pengobat tradisional untuk mengobati berbagai penyakit, hal ini terkait dengan nilai-nilai budaya dan religious; d) faktor keamanan dari penggunaan tanaman obat yang cenderung tidak memiliki efek samping dibanding obat-obat kimia; e) faktor kejenuhan akan pelayanan medis dan sarana pengobatan yang tersedia, hal ini terkait dengan berbelit-belitnya birokrasi pelayanan medis dan sarana puskesmas

yang hanya terdapat di ibukota kecamatan; f) Faktor waktu pelayanan yang terbatas, sehingga masyarakat beralih kepengobatan tradisional; dan g) faktor pendidikan dan pengetahuan, dalam hal ini pemilihan pengobatan dipengaruhi oleh tingkat pendidikan masyarakatnya, apakah modern atau tradisional. Demikian pula tingkat pengetahuan yang didapatkan berdasarkan pengalaman dan pembuktian secara nyata.

Konsep dasar pengobatan tradisional sifatnya manusiawi, oleh sebab itu, sistem pengobatan tersebut perlu dikembangkan karena telah berakar dan membudaya di kalangan masyarakat. Animo masyarakat tentang pengobatan tradisional tampak pada masyarakat yang bermukim di pedesaan yang masih banyak menganut faham-faham tradisional yang berorientasi pada pemakaian obat-obat tradisional. Perlu penyebaran informasi tentang jenis-jenis tanaman obat yang diketahui masyarakat dan bermanfaat sebagai ramuan obat untuk berbagai penyakit. Pemanfaatan tanaman obat merupakan salah satu pelayanan kesehatan yang dapat menunjang program pemerintah dalam bidang kesehatan. Pada perinsipnya masyarakat di pedesaan mencari pengobatan yang pelayanannya mudah dan dan *biayanya* murah, oleh karena itu, mereka memilih pengobatan tradisional.

Komponen obat tradisional yang digunakan masyarakat hampir seluruhnya berasal dari tanaman sehingga dalam meneliti manfaat dari obat tradisional dapat dilakukan studi komprehensif dalam bentuk simposium, seminar, diskusi, penelitian, dan sebagainya. Hal *ini* dimaksudkan agar pemanfaatan obat-obat tradisional tidak menyimpang dari ketentuan dan peraturan kesehatan. Dengan demikian konsep ini diharapkan menjadi pedoman dasar dalam pengkajian lebih lanjut.

DAFTAR PUSTAKA

- Agoes, Aswar.1992. *Antropologi Kesehatan Indonesia*. Universitas Indonesia. Jakarta.
- Florentina, et.al.2006. Pemanfaatan Tumbuhan Sebagai Bahan Obat oleh Masyarakat Lokal Suku Muna di Kecamatan Warakumba Kabupaten Muna Sulawesi Tenggara. *Jurnal Bideservitas* Vol.7 No.4 Oktober 2006. Bogor.
- Fitri Yunita Maranai, 2011. Menganalisis Mantra Suku Tolaki Tanggawuku (Ketahanan Tubuh) Interpretasi Semiotik Riffaterre, Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Universitas Haluoleo Kendari.
- Green, Lawrence, 1980.*Health Education Planning a Diagnostik*. The John Hopkins University, May field Publishing Company. California.
- Hafid, Yunus dkk, 1992/1993. Pengobatan Tradisional di Daerah Sulawesi Selatan. Depdikbud. Proyek P2NB Sulawesi Selatan.
- Kertasapoetra, 1992. *Teknologi Penanganan Pasca Panen*.Jakarta: Rineka Cipta.
- Moeloeng, L. J. 2001. Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Notoatmodjo. 2007. *Promosi Kesehatan dan Ilmu Prilaku*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Siswanto, 1997. *Sayuran dataran Tinggi*. Jakarta . penebar Swadaya.
- Supriono, 1997. *Kedelai dan Cara Bercocok Tanam*. Bogor Pusat Penelitian Tanaman Pangan. Bogor.
- Tariman, Abdul Rauf, 1993. *Kebudayaan Tolaki*. Seri Etnografi Indonesia No.3. Jakarta. Balai Pustaka.
- Thomas.A. N. S, 1989. *Tanaman Obat Tradisional*. Peneribit Kanisius Yogyakarta 55281

**ZIARAH MAKAM SYEKH YUSUF AL-MAKASSARI
DI KABUPATEN GOWA, SULAWESI SELATAN**
*(THE PILGRIMAGE TO THE GRAVE OF SHEIKH YUSUF AL-MAKASSARI
IN GOWA REGENCY, SOUTH SULAWESI)*

Renold ¹, Muh. Zainuddin Badollahi ²

Politeknik Pariwisata Makassar

Kota Makassar, Sulawesi-Selatan 90244, Indonesia

Email: renold@poltekiparmakassar.ac.id

Email: muhammadzainuddinb@gmail.com

ABSTRACT

This study focuses on the ritual of the pilgrimage to the grave of Sheikh Yusuf located in the Gowa Regency, in the province of South Sulawesi. The aim of this study was to examine the motives of pilgrims visiting the grave of Sheikh Yusuf, the extent of their ritual and religiosity towards Sheikh Yusuf, as well as the visible impact of the pilgrimage on economic life, political legitimacy, and religious tourism. This study employs qualitative research methods for primary and secondary data collection using observation, interview, and literature study techniques. The results of this study demonstrate that a variety of motivations exist among pilgrims visiting the grave of Sheikh Yusuf. Also, the pilgrimage can be used as a political tool for in gathering votes as a method of political imaging. In terms of religious tourism, the pilgrimage can increase revenue in the Gowa Regency due to visitors coming not only from Sulawesi, but also from Java, Kalimantan, Papua, Sumatra and even from abroad. In addition, the presence of the grave of Sheikh Yusuf has a good impact on the economy of the surrounding community.

Keywords: Pilgrimage, grave, Sheikh Yusuf.

ABSTRAK

Penelitian ini difokuskan pada ziarah makam Syekh Yusuf sebagai seorang wali yang berasal dari Kabupaten Gowa Propinsi Sulawesi Selatan. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui apa saja motivasi peziarah yang datang ke makam syekh yusuf, sejauh mana ritual dan religiusitas mereka terhadap syekh Yusuf. Selain itu dilihat juga bagaimana ziarah makam berdampak pada kehidupan ekonomi, legitimasi politik dan pariwisata. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Untuk memperoleh data primer dan data sekunder menggunakan teknik observasi, wawancara, dokumentasi dan studi kepustakaan. Adapun hasil dari penelitian ini ditemukan bahwa terdapat motivasi yang berbeda-beda dari setiap peziarah yang datang ke makam syekh Yusuf, ziarah makam dapat dijadikan sebagai legitimasi politik dalam mengumpulkan suara sebagai metode pencitraan politik, dari segi pariwisata ziarah makam dapat meningkatkan pendapatan asli daerah Kabupaten Gowa karena pengunjung yang datang bukan saja berasal dari Sulawesi melainkan juga dari Jawa, Kalimantan, Papua, Sumatera bahkan dari luar negeri. Selain itu kehadiran makam Syekh Yusuf memberikan dampak yang baik bagi perekonomian masyarakat sekitar.

Kata kunci: Ziarah, makam, Syekh Yusuf.

PENDAHULUAN

Indonesia sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama islam memiliki tradisi ziarah ke makam, bahkan tradisi ini telah lama dilakukan oleh

masyarakat Indonesia dan terwariskan sampai sekarang, tidak hanya dilakukan oleh orang-orang islam saja tradisi ini juga mengakar kuat kepada aliran-aliran kepercayaan Indonesia ataupun masyarakat atau komunitas adat juga sering melakukan

ziarah kemakam leluhurnya.

Ziarah makam boleh dikatakan sebagai suatu fenomena yang selalu ada pada setiap umat manusia sepanjang sejarahnya, dan tidak hanya dilakukan oleh orang muslim namun umat beragama lainnyapun melakukannya. Di Indonesia kegiatan ziarah makam terlihat dengan berbagai bentuk kegiatan yang menyertainya perosesi ziarah tersebut pun sangat beragam dilakukan.

Pada dasarnya setiap budaya atau tradisi yang dilestarikan oleh masyarakat di berbagai daerah nusantara, pasti memiliki nilai-nilai positif, tak terkecuali tradisi ziarah kubur dalam masyarakat Bugis Makassar. Bagi masyarakat Bugis Makassar tradisi ziarah kubur selain untuk memupuk persatuan dan kesatuan serta rasa kebersamaan antar sesama warga, juga untuk mendoakan para arwah yang dimakamkan di tempat tersebut agar diberi ampunan, kelapangan, dan ditempatkan pada tempat yang layak di sisi Allah SWT.

Sebagaimana dijelaskan diatas bahwa ritual adalah pola-pola pikiran yang dihubungkan dengan gejala yang mempunyai ciri-ciri mistis yang terbagi kedalam empat bagian, yang salah satunya adalah tindakan religious atau kultus para leluhur, ziarah bisa disebut sebagai ritual keagamaan karena didalamnya juga mengkultuskan para leluhur atau nenek moyang yang telah meninggal yang didalamnya juga mempunyai ciri-ciri mistis. sedangkan menurut istilah Alhamdani memberikan pengertian, mendatangi makam sewaktu-waktu untuk mendoakan dan memohonkan rahmat Tuhan bagi orang yang di kubur di dalamnya serta mengambil ibarat dan peringatan supaya yang hidup ingat akan mati dan nasib dikemudian hari (hari akhirat) (Al-Humaidi, 2003:151).

Ziarah makam *Tuanta Salamaka* atau *Kobbanga* ramai dikunjungi setiap hari sepanjang tahun, sama halnya dengan kunjungan *Tuan Karamat* di Afrika Selatan. Peziarah tersebut datang dari segala penjuru Sulawesi Selatan tanpa perbedaan agama

dan suku bangsa. Mereka datang dengan membawa nazar dan kepercayaannya. Kunjungan yang paling ramai terutama sebelum dan sesudah bulan puasa dan sebelum atau sesudah kembali dari tanah Suci Mekkah (Hamid, 1994:125).

Apabila diamati para peziarah sekurang-kurangnya sudah mengikatkan dirinya sebagai:

- 1) Anak cucu dan kerabat yang terjadi karena pertalian perkawinan
- 2) Orang yang mempunyai rasa hormat kepada wali, ulama dan orang yang berjasa.
- 3) Orang yang mempunyai hajat tertentu, agar maksudnya dapat terkabul
- 4) Orang yang ingin melepaskan nazar, karena hajat sudah terkabul atau sudah keluar dari malapetaka dan sembuh dari penyakitnya
- 5) Orang yang datang mengucapkan syukur atas keberhasilan usahanya, perbaikan nasibnya sudah tercapai atau sudah selamat melakukan perjalanan.

Jika dilihat dari aktivitas ziarah dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan situs tersebut, para peziarah datang dari berbagai latar belakang sosial, berkumpul bersama dan memunajat di depan makam, berdzikir berjama'ah dengan suara jahar (suara keras). Keunikan-keunikan inilah yang menjadi suatu hal yang menarik dan perlu untuk dicermati atau diteliti mengapa hal itu dilakukan, apa motivasi atau niat yang ada pada peziarah yang barang tentu tidak lepas dari berbagai hal yang memotivasi mereka.

Makam dikunjungi untuk memohon doa restu (pangestu) kepada nenek moyang, terutama bila seseorang menghadapi tugas berat, akan bepergian jauh atau bila ada keinginan yang sangat besar untuk memperoleh suatu hal (Koentjaraningrat, 1984:364). Dengan kata lain berkunjung ke makam sama halnya dengan tirakatan, yaitu sama-sama untuk mencapai sesuatu yang diinginkan (agar keinginannya dapat terkabul).

Sutardi (dalam Irmasari, 2013) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan

ritual adalah bentuk maupun simbol yang digunakan oleh masyarakat tertentu untuk mengungkapkan dan menyampaikan konsep kebersamaan yang bertujuan untuk melebur konflik keseharian yang terjadi pada nilai-nilai spiritual. Ritual dalam ziarah tersebut tidak selalu berupa hal-hal seperti mantra atau dalam bentuk sesajen, tetapi bisa pula dalam bentuk pembacaan doa-doa, tahlil, selawat yang ditujukan untuk mendoakan orang yang dikuburkan.

Hal tersebut diperkuat oleh Yiliyatun (2015, hlm. 346) yang mengungkapkan “sebagian besar para peziarah mengakui bahwa tujuannya berziarah adalah untuk mengenang kembali dan meneladani keshalehan para wali. Di samping itu juga untuk bertawassul melalui berdzikir, berdoa, dan membaca Al-Quran sebagai bentuk refleksi keimanannya kepada Allah SWT”.

Ritual yang terdapat dalam ziarah makam tersebut yang akan menjadi tujuan masyarakat ketika melakukan ziarah. Tujuan dalam melakukan ziarah tersebut merupakan refleksi dalam kegiatan ritual, di mana tujuan dari melakukan ritual adalah untuk mendoakan orang yang dikuburkan, meminta barakah, karamah, dan sebagainya.

Menurut Clifford Geertz, ritual-ritual dalam masyarakat Jawa khususnya, tidak hanya berfungsi untuk mengingatkan kembali akan Tuhan, akan tetapi juga sebagai suatu media penghubung atau jembatan individu manusia terhadap sesuatu yang “disana” (Tuhan) (Geertz, 2013: xiii). Perilaku masyarakat yang demikian kemudian melahirkan pola-pola perilaku tersendiri dalam kehidupan masyarakat. Pola-pola perilaku manusia kemudian akan melahirkan simbol-simbol sebagai suatu ekspresi akan suatu identitas yang ingin disampaikan (Syiaifuddin, 2006: 76). Begitu pula dengan yang terjadi pada budaya Ritual ziarah, apakah ritual ziarah ialah suatu simbol, simbol keberagamaan tentunya. Selain itu, perilaku dan kebiasaan ritual ziarah tidak lahir dengan sendirinya, melainkan diturunkan secara sosial dan

didapatkan melalui proses belajar (Leksono, 2009:17).

Fenomena budaya ziarah juga terjadi di salah satu kabupaten di wilayah Provinsi Sulawesi Selatan, tepatnya di Kabupaten Kabupaen Gowa. Masyarakat Kabupaten Gowa masih sangat mensakralkan para leluhur pendiri Kabupaten Gowa. Inilah yang menjadi sejarah awal munculnya fenomena ziarah yang begitu massif di kalangan masyarakat Kabupaten Gowa.

Fenomena ziarah yang terjadi pada masyarakat Kabupaten Gowa tidak hanya pada kuburan-kuburan, melainkan pada tempat-tempat yang dianggap keramat. Fenomena ini kemudian diamini oleh masyarakat setempat yang berfikir bahwa ketika seseorang melakukan ziarah maka orang tersebut telah mendapat suatu kekuatan serta mendapat kepercayaan dari masyarakat. Fakta tersebut kemudian membentuk suatu kesadaran umum dalam masyarakat Kabupaten Gowa. Tentu tindakan ritual ziarah bagi sebagian orang ialah suatu tindakan yang konyol. Namun penilaian tersebut, terlalu prematur bila kita memandang seperti itu tanpa kita telusuri apa yang menjadi tujuan aktifitas tersebut. Apabila suatu tindakan bagi sebagian orang konyol, akan tetapi tidak bagi sebagian orang lain yang melakukannya.

Dalam sebuah hasil kajian Sundawati Trisnasari dan Akhmad Supena (2010:160) mengungkapkan bahwa ziarah adalah suatu kunjungan ke tempat yang dianggap keramat (atau mulia, makam dan sebagainya). Pernyataan tersebut sesuai dengan kamus besar bahasa Indonesia (2005:1280) yaitu berziarah merupakan berkunjung ke tempat yang dianggap keramat atau mulia (makam dan sebagainya) untuk berkirin doa. Kegiatan doa tersebut dilakukan baik individu maupun rombongan atau berjamaah.

Ziarah kubur kini dimaknai secara kreatif oleh umat islam. Studi yang dilakukan Sauqi dan Azis menemukan bahwa tradisi ziarah kubur mempunyai nilai didaktis dan sosial. Nilai dan fungsi tersebut semakin nyata jika praktik ziarah

kubur dilakukan dimakam para auliya. Sauqi dan Azis (2017:79-86) melakukan riset dengan mengambil tempat dimakam Syekh Basyaruddin, Syekh Abdul Mursyad, dan Syekh Mohammad Ageng Besyari. Ketiga auliyah tersebut tergabung dalam jaringan auliya Mataram, yaitu Kediri untuk Syekh Abdul Mursyad, Tulungagung Syekh Basyaruddin dan Ponorogo untuk Syekh Mohammad Ageng Besyari. Dalam tulisan ini hasil penggalian atas pendidikan ziarah kubur dilakukan dengan memaknai ziarah kubur sekaligus sebagai media dakwah islamiah. Dakwah dan pendidikan mempunyai orientasi yang sama yakni menyampaikan ajaran agama dan *akhalakul karimah* kepada sasarannya. Ketika suatu tradisi seperti ziarah makam digunakan sebagai suatu sarana dakwah, sebenarnya pesan yang terkandung didalamnya juga sedang mengkonstruksi nilai pendidikan.

Dalam penelitian Fred W. Clothey dalam Bourideu (2012), legitimasi agama dalam suatu kekuasaan sangat berpengaruh, setidaknya dalam masyarakat Asia Selatan dan Asia Tenggara. Dalam penelitian tersebut, Clothey menjelaskan bagaimana mitos-mitos dan nilai-nilai keagamaan dalam masyarakat India sangat berperan besar dalam pencapaian suatu kekuasaan. Bagaimana agama memberikan legitimasi, atau setidaknya kesempatan meraih kekuasaan, atau dalam hal ini ialah kesempatan politik. Fakta tersebut juga terjadi dengan apa yang terjadi pada masyarakat Kabupaten Gowa. Bagaimana aktifitas ritual ziarah kubur dijadikan sebagai suatu ajang mendapatkan legitimasi dan simpati publik dari masyarakat.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Untuk memperoleh data primer dan data sekunder menggunakan teknik observasi, wawancara, dokumentasi dan studi kepustakaan. Observasi menggunakan untuk memperoleh data primer melalui pengamatan seksama dari tradisi ziarah kubur di makam Syekh Yusuf al Makassari, sedangkan teknik

wawancara untuk memperoleh data primer melalui proses tanya-jawab dengan informan.

Penentuan informan yaitu informan pangkal dan informan kunci. Informan pangkal yang sesuai dan di anggap mengetahui tentang permasalahan ini adalah Pengurus Makam, peziarah makam dan Juru kunci, yaitu orang yang telah ditunjuk masyarakat untuk mengurus dan memimpin ritual atau doa maupun mengatur aktivitas keseharian untuk membantu masyarakat yang berkunjung ke makam Syekh Yusuf al Makassari.

Data yang telah terkumpul kemudian dilanjutkan dengan tahapan analisis data secara deskriptif kualitatif. Analisis ini merupakan tahapan pengolahan, pengelompokan dan penjabaran data yang terkumpul sesuai dengan kebutuhan untuk menjawab permasalahan penelitian (Moleong., 2000:190).

PEMBAHASAN

Syaikh Yusuf Al-Makassari dilahirkan di Gowa-Tallo, Sulawesi Selatan pada tanggal 3 Juli 1626 M (Mustafa, 2011: 17). Sejak kecil Syaikh Yusuf Al-Makassari diangkat sebagai anak oleh raja Gowa, yakni Sultan Alauddin. Sejak masa kecilnya Syaikh Yusuf Al-Makassari telah menampakkan kecintaannya pada pengetahuan Keislaman, terlihat dengan dimulainya pendidikan agama yang diperolehnya dari Daeng ri Tassamang, guru agama kerajaan Gowa. Syaikh Yusuf Al-Makassari banyak melakukan perjalanan ke berbagai tempat untuk memperdalam ilmunya. Beliau menuju Aceh setelah cukup menimba ilmu di Banten. Beberapa tempat selain Banten dan Aceh yang dikunjungi Syaikh Yusuf Al-Makassari antara lain Yaman, Mekkah, dan Damaskus sebelum kembali lagi ke Banten. Pada usia 38 tahun, Syaikh Yusuf Al-Makassari berangkat dari Mekkah ke Banten pada tahun 1664. Didapatinya sahabatnya Pangeran Surya, menduduki tahta kesultanan Banten dengan nama Sultan

Abdul Fattah atau lebih dikenal dengan gelar Sultan Ageng Tirtayasa (Hamid, 1994: 95). Syekh Yusuf belajar belajar mengaji kepada guru kerajaan Daeng ri Tasammang (Lubis, 1996:20).

Sejak kekalahan dalam Perang Makassar banyak bangsawan, saudagar, dan pelaut Makassar yang meninggalkan kampung halamannya pergi merantau ke seluruh kepulauan Nusantara. (Bruinness, 1995:268) Para pengungsi Makassar dan Bugis generasi awal telah beradaptasi dengan baik di lingkungan barunya. Kebanyakan orang Bugis kemudian menetap di wilayah kepulauan Riau dan Semenanjung Malaya, sementara orang Makassar di Jawa dan Madura. Sedangkan dalam jumlah kecil mereka menyebar hampir di seluruh wilayah kepulauan Nusantara. Pejuang Makassar dan Bugis diterima dengan cukup baik oleh Kesultanan Banten. Peranan pejuang Makassar dan Bugis yang anti Kompeni Belanda cukup berpengaruh dalam perjuangan untuk membendung penetrasi Belanda di Banten. Para pejuang Makassar dan Bugis tersebut juga ingin membalaskan dendam atas kekalahan yang dialami dalam perang Makassar. Perjuangan mereka juga dijiwai oleh ideologi anti kafir. Mereka memandang bahwa Jawa merupakan benteng pertahanan terakhir terhadap agresi Belanda, sehingga kesatuan kontingen Makassar dan Bugis berdatangan ke Banten.

Banyaknya orang-orang Makassar dan Bugis yang berdatangan ke Banten membuat Syaikh Yusuf Al-Makassari ingin mengadakan kerja sama dengan mereka. Untuk melawan pasukan-pasukan Belanda yang berjumlah cukup banyak, maka Banten membutuhkan banyak pasukan juga. Syekh Yusuf tidak mengharuskan hanya orang Banten saja yang bisa bertempur, namun orang-orang dari berbagai daerah bisa ikut berperang melawan penjajah Belanda. Syaikh Yusuf Al-Makassari mempunyai saran untuk membentuk pasukan khusus baik dari orang Banten, Bugis, dan Makassar untuk menyerang

pasukan Belanda secara sembunyi-sembunyi. Menurut Syaikh Yusuf, sangat sulit untuk mengadakan perang terbuka melawan Belanda karena persenjataan Banten jauh lebih lemah dan banyak kekurangan kalau dibandingkan senjata Belanda (Hawash, 1980:72-73).

Syekh Yusuf tidak hanya dipandang sebagai pahlawan bagi masyarakat Bznten tetapi juga sebagai wali oleh masyarakat Sulawesi Selatan khususnya Kabupaten Gowa. Hingga saat ini makam Syekh Yusuf tak pernah sepi pengunjung. Lestarinya tradisi ziarah kubur di makam Syekh Yusuf oleh umat Islam tidak terlepas dari penghormatan terhadap Syekh Yusuf yang diyakini sebagai wali dan leluhur oleh umat Islam. ziarah makam dilakukan dengan cara menghormati roh para leluhur. Menurut keyakinan Islam, orang yang telah meninggal dunia, sesungguhnya rohnya masi tetap hidup dan berada tinggal sementara di dalam alam kubur atau *alam Barzah*, sebelum akhirnya masuk ke alam yang kekal atau Akhirat. Issatriyadi mengatakan orang yang telah meninggal, rohnya tetap hidup. Kepercayaan tersebut yang telah mewarnai alam pikiran masyarakat Islam Jawa. sehingga manusia yang hidup, bisa melakukan kontak dengan mereka yang telah meninggal dunia (Issatriyadi., 1977:7).

Berdasarkan kepentingan masing-masing peziarah, salah satunya adalah kegiatan para peziarah yang dilakukan di makam Syekh Yusuf, Hal tersebut berdasarkan kognitif atau pengetahuan dari masing-masing peziarah. Ziarah sendiri sudah menjadi salah satu tradisi atau budaya masyarakat umat Muslim di makam Syekh Yusuf, mereka melakukan tradisi tersebut dengan cara melakukan ritual dan menghormati roh leluhur dengan berbagi macam motivasi seperti ekonomi, spiritual, rekreatif, sosial dan kesehatan.

Aktivitas Ritual dan Motivasi Ziarah

Bagi peziarah, ziarah bukan saja sebuah urgensi honoritas atau penghormatan terhadap perjuangan nenek

moyang baik dalam penyebaran agama Islam ataupun dalam memperjuangkan kemerdekaan tanah ini saja. Mereka juga merupakan media dialogis antara masyarakat dengan otoritas Ketuhanan yang tidak terwakili dalam teks besar agama.

Masyarakat yang secara teologis merasa lemah dalam relasi vertikalnya dengan Tuhan. Karena itu mereka membutuhkan satu ruang kreatif baru yang dapat menyambungkan dimensi relasi tersebut. Karena kepercayaan terhadap wali yang memiliki karomah dan barokah Ziarah merupakan salah satunya.

Dalam ziarah tergapai hasrat untuk mediumisasi (tawassul) antara manusia dengan Tuhan melalui para wali. Bagi para peziarah, berkah dan karomah yang dimiliki oleh para wali merupakan hasil yang ingin dicapai lewat prosesi tersebut. Contohnya, dengan berziarah dimakam Syekh Yusuf. Yang selalu membacakan tawasul, di balik pembacaan tawasul dan hadiah bacaan Al-Quran sebenarnya terselip maksud si peziarah datang ketempat ini walaupun para peziarah tidak secara terang-terangan mengakui maksud dan tujuannya.

Peziarah merasa bahwa beban dialogis tersebut akan menjadi lebih kualitatif manakala ritualisme di kaitkan dengan dimensi yang tidak terukur dalam teks agama. Makam-makam itu adalah tempat mengungkapkan semua dambaan hatinya. Dibandingkan masjid yang seakan-akan mencekam karena kosong, makam-makam wali menghibur hati karena kehadiran kekeramatannya. Pada dasarnya makam bukanlah tempat suci dimana orang bersembahyang kepada Tuhannya, melainkan tempat orang memohon kepada seorang manusia suci.

Lazimnya para peziarah ke makam adalah orang-orang yang bertujuan untuk dapat menyelesaikan masalah. Diantara mereka kebanyakan memiliki pemikiran yang kritis dalam memecahkan masalah yang dihadapi. Artinya, selain memanfaatkan ziarah sebagai media pemecahan masalahnya, mereka juga tidak meninggalkan ikhtiar lahiriah (Pakar,

2015:54). Seperti seorang peziarah yang berprofesi sebagai karyawan, dia menyempatkan ziarah ke makam Syekh Yusuf hanya sebagai salah satu instrumen dalam menghadapi masalah. Sebenarnya, dia mengetahui cara menyelesaikan masalah di tempatnya kerja akan tetapi, untuk memperkuat rasa percaya diri dia menyempatkan diri untuk berziarah dalam rangka memperkuat spiritualitasnya sebagai seorang pekerja. (Wawancara, Dg. Ngalle 20 Februari 2019).

Penuturan lain diberikan oleh Juru Kunci Makam Syekh Yusuf beliau mengaku;

"Saya kurang lebih 10 tahun jadi juru kunci. Ini pekerjaan dilakukan secara turun termurun mulai dari nenek dulu, sekarang kalau dihitung-hitung saya sudah generasi ke 7. Profesi sebagai juru kunci ini langsung di turunkan dari orang tua ke anak yang dianggap mampu jadi tidak ada sangkut paut dengan kerajaan. Profesi juru kunci itu dipegang seumur hidup jadi nanti meninggal juru kunci yang lama baru digantikan dengan juru kunci yang baru. Dulu banyak peziarah yang melakukan ritual-ritual dimakam syekh Yusuf seperti membakar lilin merah dan membawa sesajen tapi selama saya menjadi juru kunci hal seperti itu saya larang. Jadi untuk sekarang sudah tidak ada lagi praktik seperti itu dilakukan oleh peziarah. Peziarah yang datang memjatkan doa kepada Allah SWT tetapi melalui perantara Syekh Yusuf karena dianggap sebagai wali Allah SWT. Waktu yang paling ramai bagi peziarah datang berkunjung itu pada waktu libur akhir pekan, libur nasional, menjelang puasa, idul fitri dan idul adha. Kalau untuk 1 muharram dan 10 muharram itu rata-rata peziarah tawassiyah (dzikir). Selama menjelang pemilihan politik ada juga beberapa caleg yang datang berziarah. Rata-rata peziarah yang datang telah mengenal sosok Syekh Yusuf dan bagi peziarah yang belum mengenal mereka biasanya ingin melihat foto Syekh Yusuf. Nilai-nilai yang diteladani, amalan dari Syekh Yusuf, kesabaran, ibadahnya terjaga, banyak bersalawat dan banyak bersyukur kepada Allah. Tidak ada jam khusus untuk kunjungan tergantung dari jadwal bangun

saya. Kadang juga tengah malam banyak habib-habib yang datang untuk dzikir dari berbagai macam daerah kadang juga ada yang dari luar negeri. Kadang ada juga yang datang subuh tergantung dari kehendak Allah SWT. Jika dibandingkan dengan dulu dan searang, masih lebih banyak pengunjung yang datang dulu daripada sekarang meskipun akses jalanan menuju makam terbilang jelek. Jadi kalau untuk bantuan pengelolaan dari pemerintah itu kurang, maka dari itu untuk pengelolaan makam kami selaku pengurus menggunakan uang celengan dari peziarah dalam hal renovasi dan mempercantik makam. Sebenarnya kami dinaungi oleh yayasan hanya saja dalam praktek pengelolannya masih kurang aktif, yayasan makam Syekh Yusuf didirikan pada tahun 1980-an jadi sebelum itu kami selaku juru kunci yang mengelolah makam secara swadaya” (wawancara: Mujibur Bin Abdul Jalil (48 tahun) juru kunci).

Hal ini dibenarkan ula oleh H. Muhammad Yunus Dg. Liong (73 tahun) pembaca doa kurang lebih menjadi pembaca doa selama 49 tahun. Kalau saya disini tidak hanya baca doa untuk makam Syekh Yusuf karena disini banyak juga makam yang lain jadi tergantung permintaan peziarah. Peziarah yang datang ada dari keturunan ada juga dari ana gurunya (tarekatnya Halwatiah Yusuf). Kalau disini kompleks makam Syekh Yusuf ada 3 orang pembaca doa. Untuk pembangunan infrastruktur di makam Syekh Yusuf ini berdasarkan swadaya masyarakat. Yayasan Makam Syekh Yusuf ditunjuk sebagai pengelolah makam, ketuanya tinggal di jalan Kumala. Yang mengelolah yayasan itu dari keturunan langsung Syekh Yusuf. Jadi semua pengurus yayasan itu dari keturunan langsung Syekh Yusuf. Menjelang bulan puasa ramai peziarah datang dan sesudah lebaran haji. Pokoknya musim-musim haji. Kalau tujuannya datang untuk ziarah sebagai bentuk rasa syukur. Ada juga yang datang minta jodoh dan rejeki tapi kita arahkan untuk minta kepada Allah SWT jadi makam hanya media saja. Jadi kalau ada peziarah datang kesini kita juga kasi

informasi tentang Syekh Yusuf ka ada ji juru kuncinya yang bertugas selama 24 jam. Kalau saya hanya bertugas dari pagi sampai sore. Kalau orang dari Jawa banyak datang tengah malam. Jadi orang datang kesini bukan hanya karena gampang dijangkau kerana sejak dari dulu memang sudah ramai pengunjung mungkin karena faktor ekonomi atau ada keperluan lain.

Para peziarah makam Syekh Yusuf sebagian besar merupakan penduduk atau warga masyarakat yang berasal dari daerah Sulawesi Selatan. Mereka juga bukan ahli atau kerabat kesultanan Gowa Tallo. Kehadiran mereka, tidak diragukan, ke kompleks makam pada mulanya untuk berziarah ke makam Syekh sebagai perwujudan dari rasa khidmah kepada salah seorang wali dan figur yang menjadi penyebab masyarakat Sulawesi Selatan menjadi hamba Allah yang beriman (*mu'min billah*), menganut dan mengamalkan ajaran agama-Nya. Secara seponan mereka kemudian mendapatkan nilai-nilai baru yang sangat berkesan. Nilai-nilai baru itu kemudian menjadi pendorong (sugesti) mereka untuk lebih mengetahui, mengenal dan memahami eksistensi dan esensi yang sebenarnya. Menurut penuturan seorang informan ketika pertama kali berziarah menemukan hal-hal baru yang sebelumnya tidak dijumpainya dalam kehidupan sehari-hari. Dia merasa harus datang kembali untuk berziarah karena bermaksud mengetahui dan mengenal lebih jauh nilai-nilai baru di dalam tradisi ziarah kubur di kompleks makam Syekh Yusuf (Wawancara: Jamaluddin 15 Februari 2019).

Ziarah Makam Sebagai Legitimasi Politik

Fenomena budaya ziarah juga terjadi di wilayah Provinsi Sulawesi Selatan, tepatnya di Kabupaten Gowa. Masyarakat Kabupaten Gowa masih sangat mensakralkan ziarah makam Syekh Yusuf. Sudah menjadi kewajiban ketika seseorang hendak mencalonkan diri dalam pemilihan Legislatif maupun Eksekutif, maka orang

tersebut akan melakukan ritual ziarah terhadap makam para leluhur. Contoh yang paling jelas dan masih eksis sampai sekarang ialah dalam kasus pemilihan kepala desa, dimana setiap calon kepala desa seakan berlomba-lomba untuk ziarah ke kuburan-kuburan leluhur tersebut. Hal demikian seakan menjadi alat legitimasi untuk mendapatkan simpati dan kekuatan dari masyarakat itu sendiri.

Ritual ziarah dalam hal ini dapat disebut sebagai latar dimana yang akan mempengaruhi cara masyarakatnya dalam bertindak politik, khususnya berdemokrasi. Hal ini ditegaskan juga dalam antropologi politik, dimana pengejawantahan nilai-nilai dan hakikat demokrasi juga akan sangat ditentukan oleh kultur atau budaya setempat (Jurdi, 2014:126). Pemahaman tersebut berimplikasi bahwa dalam demokrasi, jika seseorang tidak bisa mengikuti cara hidup masyarakatnya, maka dia tidak akan bisa memenangkan demokrasi. Oleh karena itu, modal budaya sangat diperlukan dalam berdemokrasi, khususnya di Indonesia.

Ekspresi politik tersebut, salah satunya ialah kesempatan politik berupa medium mobilisasi politik. Mobilisasi Politik dalam ziarah kubur telah terjadi pada masyarakat Kabupaten Gowa. Ziarah kubur bukan hanya dipandang sebagai ziarah kubur sebagaimana orang umum melakukannya, akan tetapi terdapat unsur-unsur politik di dalamnya. Masyarakat Kabupaten Gowa mendorong para elit untuk pergi dan melakukan Ritual ziarah kubur ke tempat-tempat leluhur dan dianggap keramat ketika musim pemilu tiba. Dengan demikian, baik disadari maupun tidak muncullah peluang untuk meraih simpati publik, yaitu dengan cara mengikuti keinginan masyarakat Kabupaten Gowa. Walaupun memang tidak semua melakukannya namun banyak elit politik di Kabupaten Gowa yang melakukannya. Oleh karena itu terjadilah mobilisasi politik oleh para elit politik Kabupaten Gowa dengan menggunakan Ritual ziarah kubur.

Ziarah kubur sebagaimana telah dijelaskan, telah menjadi modal alternatif

dalam kontestasi politik, setidaknya untuk masyarakat Kabupaten Gowa. Modal alternatif yang cukup menjanjikan dikeranakan bekerja dengan cara yang baik dalam masyarakat Kabupaten Gowa Ziarah kubur bekerja dengan cara kerja teori simbol, dimana ia merepresentasikan kehidupan sosial keagamaan masyarakat Kabupaten Gowa. Ziarah kubur dipraktekkan masyarakat Kabupaten Gowa secara terus menerus sehingga menjadi konsep yang dapat diterima secara luas sehingga mempengaruhi perilaku masyarakatnya. Selain itu, dengan berhasilnya Ziarah kubur dalam menciptakan ruang baru dalam mobilisasi politik, dapat dijadikan sebagai modal berbasis budaya. Jenis modal tersebut oleh Pierre Bourdieu disebut dengan *Cultural Capital*, yang mana sebagai salah satu alternatif modal dalam mewujudkan suatu usaha, dalam hal ini karir politik.

Ziarah Makam dan Dampaknya Terhadap Ekonomi

Dengan keberadaan tradisi ziarah makam tersebut membawa perubahan dalam masyarakat sekitar Makam Syekh Yusuf yang berada pada. Masyarakat memanfaatkan keberadaan tradisi ziarah tersebut sebagai tempat untuk mencari nafkah sehingga terjadilah arus sosial-ekonomi pada masyarakat di sekitar Makam.

Sehingga secara umum dapat dikatakan bahwa keadaan social-ekonomi suatu masyarakat akan saling bersangkutan antara satu sama lain. Karena dalam kehidupan seseorang di mana tidak dapat dipisahkan antara faktor sosial dan ekonomi, namun faktor sosial tersebut akan menentukan tingkat ekonomi maupun sebaliknya. Terlihat di mana aktivitas sosial masyarakat dalam melakukan tradisi ziarah berdasarkan kepercayaan yang masyarakat yakini hingga saat ini menjadikan kebermanfaat bagi masyarakat dalam bidang ekonomi.

Namun, tetap saja aktivitas dan kepercayaan masyarakat akan tradisi ziarah tersebut tidak mengalami perubahan.

Masyarakat sekitar makam Syekh Yusuf masih tetap mempercayai dampak positif yang akan dirasakan ketika melakukan ziarah karena ziarah memang merupakan sunah Rasul yang tetap dijalankan sampai saat ini. Justru dengan adanya tradisi ziarah ini membawa perubahan yang mensejahterakan masyarakat.

Dampak ekonomi yang ditimbulkan bagi peziarah yang datang ke makam Syekh Yusuf al Makassar adalah hubungan timbal-balik atau *principle of reciprocity* antara masyarakat sekitar yang berprofesi sebagai penjual dengan peziarah dapat membantu penjual untuk mendapatkan manfaat ekonomi (Koentjaraningrat., 1981:165). Sedangkan keuntungan bagi para peziarah adalah mendapatkan berkah dan keberuntungan dari apa yang mereka lakukan dalam berziarah ke makam Syekh Yusuf al Makassar.

Menurut penuturan beberapa informan kehadiran Makam Syekh Yusuf memberikan dampak ekonomi bagi masyarakat sekitar. Kehadiran makam syekh Yusuf tidak hanya memberikan manfaat dari segi religiusitas tapi juga berdampak pada kehidupan ekonomi masyarakat yang tinggal disekitar makam. Karena kita berdayakan beberapa orang untuk bersihkan makam baru kita gaji, diluar makam juga banyak yang jual bunga dan makanan itu secara tidak langsung membantu kehidupan ekonomi masyarakat. Jadi meskipun Syekh Yusuf dikatakan telah meninggal dunia tetapi beliau masih memberikan kemaslahatan untuk ummat. Selain itu Tidak ada tarif khusus untuk ziarah makam, tergantung dari keikhlasan mereka kadang Rp 1.000- Rp 5.000. kadang ada juga yang tidak kasih tergantung dari keadaannya itu orang (Wawancara: Mujibur Bin Abdul Jalil (48 tahun) juru kunci). Makam Syekh Yusuf juga memberi dampak ekonomi bagi masyarakat karena banyak yang jual kembang, buka warung, jadi tukang parkir (wawancara; H. Muhammad Yunus Dg. Liong (73 tahun) pembaca doa).

Dalam kegiatan ziarah kubur yang dilakukan oleh masyarakat tidak hanya melibatkan masyarakat Kabupaten Gowa, hal ini juga dilakukan oleh peziarah yang datang dari daerah-daerah lain. Keterlibatan pengunjung atau peziarah tersebut tidak disia-siakan oleh masyarakat sekitar yang menjadi pedagang. Sehingga peluang usaha di daerah ini semakin baik dan semakin menguntungkan masyarakat. Zainuddin (2008:754) mengungkapkan bahwa di dalam masyarakat maju dan berkembang, perubahan sosial dan kebudayaan selalu berkaitan dengan pertumbuhan ekonomi". Lambat-laun persepsi keberadaan peziarah pun semakin meningkat yaitu dianggap sangat positif.

Dengan banyaknya masyarakat atau peziarah yang datang ke makam tersebut akan memberikan peluang kerja kepada masyarakat sekitar makam. Maka secara otomatis ekonomi masyarakat setempat mengalami perubahan. Masyarakat memanfaatkan keramaian untuk mencari rezeki. Ada saja yang mereka lakukan, misalnya dengan berjualan makanan, minuman, cinderamata, kembang setaman, bahkan ada juga yang membuka tempat parkir bagi peziarah yang datang ke kompleks makam Syekh Yusuf.

Ziarah Makam Sebagai Aktivitas Pariwisata

Makam dapat dikatakan sebagai cagar budaya yang memiliki nilai historis yang panjang, kebanyakan para peziarah datang ke makam raja-raja atau penyiar agama islam. Hal ini dapat dikatakan sebagai sisi religiusitas dari para peziarah. Keterkaitan sejarah antara keduanya sangat berpengaruh ke intensitas kunjungan.

Setiap ada keramaian pada suatu obyek wisata pasti membawa peningkatan pendapatan rumah tangga pada masyarakat sekitarnya, karena dengan banyaknya pengunjung yang datang ke tempat tersebut dapat memberikan peluang kerja bagi masyarakat sekitar makam. Hal demikian dikarenakan tradisi ziarah makam merupakan daya tarik wisata religi yang

kuat disamping kharisma seorang Syekh Yusuf yang dapat memberikan keberkahan, kedua hal ini memiliki magnet yang sangat kuat untuk menarik peziarah yang mencari keberkahan maupun wisatawan yang ingin melihat-lihat saja. Menurut penuturan seorang informan:

Paling banyak peziarah dari Sulawesi Selatan tapi ada juga dari Jawa, Kalimantan, Sumatera. Kalau menurut sejarah peziarah datang kesini makam dimulai sejak ini syekh Yusuf dimakamkan disini sekitar abad ke-17. Kalau masalah promosi kita tidak pernah lakukan karena ada pemerintah yang mengurus, jadi kalau ada wisatawan datang tempat pertama yang dia kunjungi makam Syekh Yusuf dulu baru ke Masjid Katangka, Makam Sultan Hasanuddin, Balla Lompoa setelah itu baru ke benteng Somba Opu. Jadi disini ita sediakan masjid yang dilengkapi toilet dan tempat air wudhu jadi gampang kalau peziarah mau beribadah (Wawancara: H. Muhammad Yunus Dg. Liong (73 tahun) Pembaca Doa).

Pernyataan diatas juga dibenarkan oleh Juru Kunci Makam Syekh Yusuf ia mengatakan bahwa; Peziarah yang datang dari Jawa, Kalimantan pokoknya semua propinsi sedangkan dari Irian Jaya juga pernah datang bupatinya. ada juga peziarah dari luar negeri seperti dari Singapura, Filipina, Yaman (Hadramaut), Iran, Irak, India dan Malaysia. Kalau peziarah dari luar negeri Malaysia paling banyak yang datang. Para peziarah yang datang mungkin ada hubungan keluarga dengan Syekh Yusuf atau mendengar kisah kemahsyuran Syekh Yusuf (Wawancara: Mujibur Bin Abdul Jalil (48 tahun) juru kunci).

Tradisi ziarah ini kemudian juga melahirkan biro-biro perjalanan yang menawarkan paket-paket ziarah yang sangat variatif. Misalnya saja tempat ziarah yang akan dikunjungi, rute perjalanan yang akan dilewati, penginapan di hotel serta makan di restoran. Sehingga tradisi ziarah ini kemudian berkembang menjadi wisata ziarah, yang notabene merupakan salah satu bentuk kegiatan pariwisata dalam bahasa

kementrian kebudayaan dan pariwisata disebut dengan ^[1]_[SEP]wisata minat khusus.

Kegiatan ziarah ini tentu saja dapat menghasilkan PAD bagi pemerintah setempat, tidak hanya itu dengan adanya tempat-tempat ziarah ini juga ternyata dimanfaatkan oleh warga setempat untuk mengais keuntungan dengan mendirikan tempat-tempat jualan pernak-pernik ziarah dan makanan.

PENUTUP

Berziarah kemakam sudah menjadi tradisi yang sangat umum bagi sebagian masyarakat muslim, sehingga siapapun dapat menjadi peziarah. Mulai dari anak-anak yang di bawa oleh orangtuanya remaja, dan orang tua bisa kita temukan di kedua makam keramat ini.

Ziarah makam bukan hanya sebagai suatu kegiatan rohani guna mendoakan orang-orang yang sudah meninggal. akan tetapi juga terdapat tendensi-tendensi atau ekspresi politik didalamnya. Ekspresi politik tersebut melahirkan jaminan kesuksesan atau paling tidak kesempatan politik yang cukup besar dalam dinamika politik masyarakat Kabupaten Gowa.

Dengan adanya makam Syekh Yusuf masyarakat sekitar nampaknya diuntungkan secara ekonomi, tidak hanya menjadi pengelola makam, yang kesehariannya menemani juru kunci di makam dengan membersihkan makam, menyapu kompleks makam, yang menunggu pendaftaran sampai yang menjadi juru parkir, tetapi juga dengan mengadakan kegiatan berdagang.

Peziarah yang datang ke makam Syekh Yusuf, Pada hari-hari biasa yang datang hanya perorangan, suami istri dan paling banyak membawa sanak keluarga, pada hari-hari tertentu, peziarah yang datang mencapai puluhan orang dan barulah kita bisa melihat peziarah dari berbagai kelas sosial, dan suku budaya tertentu yang mencapai ratusan orang.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Humaidi, Abdullah Hamid. 2003. *Bid'ah-Bid'ah Kubur*, Terjemahan oleh Abdul Rosyad Shiddiq. Jakarta: Pustaka Al-Kautsarm.
- Bourdieu, Pierre, Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya, terj. Yudi Santosa, cet. ke-2, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2012.
- Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Geertz, Clifford. 2013. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, terj. Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Hamid, Abu. 1994. *Syekh Yusuf Makassar: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Hawash Abdullah. 1980. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlas.
- Irmasari, M. 2013. *Makna Ritual Ziarah Kubur Angku Keramat Junjung Sirih oleh Masyarakat Nagari Panninggahan*. E-Journal UNP.
- Issatriyadi, 1977. *Tradisi Ziarah Kubur dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: Pustaka.
- Jurdi, Fatullah. 2014. *Studi Ilmu Politik*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Teori Antropologi 1*. Jakarta: UI-Press.
- Leksono, Sugeng Puji. 2009. *Pengantar Antropologi* cet. ke-2. Malang: Umm Press.
- Moleong, Lexy J. 1998. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Rosda Karya .
- Mustafa, Mustari. 2011. *Agama dan Bayang-bayang Etis: Syaikh Yusuf Al-Makassari*. Yogyakarta: LKiS.
- Pakar, Ibnu Sutejo. 2015. *Panduan Ziarah Kubur*. Cirebon: CV Aksara Satu.
- Sauqi, Achmad dan Azis, Abd. 2017. *Syekh Basyaruddin dan Jaringan Aulia Mataram*. Tulungagung: IAIN Tulungagung Press.
- Saifudin, Ahmad Fedyani. 2006. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma* cet. ke-2. Jakarta: Kencana.
- Yiliyatun, Y. 2015. *Ziarah Wali sebagai Media Layanan Bimbingan Konseling Islam untuk Membangun Keseimbangan Psikis Klien*. Jurnal Bimbingan Konseling Islam, 6 (2), hlm. 335-354.
- Zainuddin. 2008. *Perubahan Sosial dalam Perspektif Sosiologi Pendidikan*. Jurnal Religia, 7 (3), hlm.750-766.

**ETOS KERJA KOMUNITAS NELAYAN PENDATANG
DI SODOHOA KENDARI BARAT**
*(THE WORK ETHOS OF THE IMMIGRANT FISHING COMMUNITY
IN SODOHOA, WEST KENDARI)*

Masgaba

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Sultan Alauddin-Tala Salapang Km 7 Makassar 90221
Telp. (0411) 885119 Fax. (0411) 865166, 883748
Pos-el: masgabaumar@yahoo.co.id

ABSTRACT

This written work constitutes the results of research conducted among an immigrant fishing community in Sodohoa, West Kendari, in the city of Kendari. The data collection methods used include interviews, focus group discussion, and observation. The research results indicate that the immigrant fishermen in the Sodohoa district originate from the regions of Pangkep, Ulung Lero, and Makassar. Essentially, the primary motive for migration, other than economic and socio-cultural factors, is the variety of fish found in the waters of Kendari, especially the high-selling tuna. The economic factor stems from the fishermen's lack of capital for conducting their seagoing activities, leading to their borrowing money from an employer in Kendari. The socio-cultural factor stems from the fishermen's conscience obligating hard work to generate an income to meet the day-to-day needs of their families. Being fishermen is a legacy that is passed down the generations from their ancestors; they cannot pursue other careers, due to their limited skills and abilities. The enthusiasm for their work is motivated by a sense of shame (siri') for one who does not produce an income.

Keywords: Work ethos, social economy, immigrant fishermen.

ABSTRAK

Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan pada komunitas nelayan pendatang di Sodohoa Kendari Barat, Kota Kendari. Metode pengumpulan data berupa wawancara, *focus group discussion*, dan pengamatan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa, nelayan pendatang yang ada di Kelurahan Sodohoa berasal dari daerah Pangkep, Ujung Lero, dan Makassar. Pada dasarnya motif utama mereka melakukan migrasi selain karena faktor ekonomi dan faktor sosial budaya, juga karena di wilayah perairan Kendari terdapat banyak jenis ikan, terutama ikan tongkol yang memiliki nilai jual yang tinggi. Faktor ekonomi timbul akibat nelayan pendatang tidak memiliki modal uang untuk beraktivitas melaut, sehingga mereka meminjam pada bos yang ada di Kendari. Faktor sosial budaya timbul sebagai akibat adanya naluri untuk bekerja agar memperoleh penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Menjadi nelayan merupakan warisan yang turun temurun dari orang tua mereka, tidak ada pekerjaan lain yang bisa dilakukan karena keterbatasan keterampilan dan keahlian yang dimiliki. Semangat kerja mereka termotivasi adanya perasaan malu (*siri'*) jika tidak memiliki penghasilan.

Kata kunci: Etos kerja, sosial ekonomi, nelayan pendatang.

PENDAHULUAN

Masyarakat nelayan secara geografis adalah masyarakat yang hidup, tumbuh, dan berkembang di kawasan pesisir, yakni suatu kawasan transisi antara wilayah darat dan laut (Kusnadi, 2010:27). Masyarakat

nelayan dalam konteks penelitian ini, yaitu masyarakat pendatang yang menetap sementara waktu di daerah pinggir pantai Kendari dan bermata pencaharian sebagai nelayan, yakni dengan menangkap ikan di laut dengan menggunakan alat tangkap seperti jaring (*gae*), pancing.

Sebagai sebuah entitas sosial, masyarakat nelayan memiliki sistem budaya tersendiri dan berbeda dengan masyarakat lain, seperti masyarakat petani, perkotaan ataupun masyarakat yang hidup di dataran tinggi. Masyarakat nelayan merupakan unsur sosial yang sangat penting dalam struktur masyarakat pesisir. Kebudayaan yang mereka miliki mewarnai karakteristik kebudayaan dan perilaku sosial budaya masyarakat pesisir secara umum. Realitas masyarakat nelayan yang memiliki pola-pola kebudayaan yang berbeda dari masyarakat lain sebagai hasil dari interaksi masyarakat nelayan dengan lingkungan beserta sumber daya yang ada di dalamnya. Pola-pola itu menjadi kerangka berpikir atau referensi perilaku masyarakat nelayan dalam menjalani kehidupan sehari-hari (Kusnadi, 2003:3,4).

Sejak berabad-abad lamanya, wilayah pesisir dan lautan Indonesia yang kaya dan beragam sumber daya alamnya telah dimanfaatkan oleh bangsa Indonesia sebagai salah satu sumber bahan makanan utama, khususnya protein hewani (Dahuri, dkk, 2008:1). Bangsa Indonesia adalah bangsa besar yang hadir dari sebuah kegiatan migrasi dengan perantara maritim. Semboyan “nenek moyangku orang pelaut” bukanlah semata pengangkat semangat nasionalisme kemaritiman (Prasetya, 2016:1). Indonesia dikatakan sebagai negara maritim karena 75% dari wilayah Indonesia merupakan laut. Dengan demikian, wajar apabila penduduk Indonesia banyak yang bermata pencaharian berkaitan dengan kelautan. Salah satu kelompok masyarakat yang sangat bergantung pada sumber daya kelautan adalah kaum nelayan (Kinseng, 2014:3).

Masyarakat maritim adalah bagian dari kelompok masyarakat yang memanfaatkan lingkungan alam laut untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Dalam hal pemanfaatan lingkungan laut, masyarakat nelayan mengembangkan seperangkat kebudayaan dalam bentuk idea, gagasan, aktivitas atau tindakan, dan teknologi

berupa materi dan cara-cara atau strategi tertentu sebagai wujud dari penerapan ilmu pengetahuan yang mereka miliki (Naping, 2003:2).

Nelayan sebagai masyarakat bahari ditandai dengan fenomena sosial yang mencolok, khususnya di Indonesia. Sekurangnya ada lima fenomena mencolok, seperti (1) kompleksnya kategori atau kelompok sosial yang terlibat dalam kehidupan kebaharian, (2) tumbuh dan berkembangnya sektor-sektor dan subsektor ekonomi dan aktivitas lainnya berkaitan dengan laut, (3) keterlibatan secara tidak langsung kategori-kategori dan hirarki sosial dalam kebaharian, (4) saling keterkaitan antar sektor-sektor kehidupan dan internal antar unsur-unsur budaya bahari, (5) sifat homogen dan diversiti unsur-unsur budaya, dan proses dinamika, perubahan dari unsur-unsur budaya bahari tersebut (Munsi Lampe dalam Salim, 2016:67).

Etos dalam ilmu antropologi identik dengan watak khas. Etos (watak khas) sering tampak pada gaya tingkah laku warga masyarakatnya, kegemaran-kegemaran, dan berbagai benda budaya hasil karya mereka. Berbicara masalah etos kerja tidak terlepas dari sistem budaya suatu masyarakat. Sistem budaya merupakan tingkat yang paling tinggi dan sifatnya abstrak dari adat istiadat. Sistem nilai budaya merupakan konsep-konsep mengenai sesuatu yang ada dalam alam pikiran sebagian besar dari masyarakat yang mereka anggap bernilai, berharga, penting dalam hidup, sehingga berfungsi sebagai suatu pedoman yang memberi arah pada kelakuan, dan perbuatan dalam masyarakat (Koentjaraningrat, 2009:153). Menurut Munsi Lampe (dalam Salim, 2016:62) wujud budaya bahari nelayan ialah sistem budaya (meliputi sistem-sistem pengetahuan, gagasan, keyakinan, dan daftar kebutuhan, serta cita-cita dalam kognitifnya), kelembagaan (meliputi organisasi, kelompok kerja sama nelayan, hak-hak pemilikan/kontrol atas wilayah dan

sumber daya laut), dan teknologi (meliputi sarana/prasarana transportasi laut).

Etos kerja, yaitu sikap kehendak yang berpusat pada kata hati manusia, yang mencakup beberapa hal, yaitu sifat, karakter, kualitas hidup, moral, gaya estetika, suasana hati seseorang atau masyarakat (Geertz, 1992:51). Sedangkan pengertian etos menurut Bateson (dalam Goo, 2012:65) adalah karakter distingtif atau semangat dari suatu kejadian atau kebudayaan. Selanjutnya, etos kebudayaan merupakan sifat, nilai, dan adat istiadat khas yang memberi watak kepada kebudayaan suatu golongan sosial dalam masyarakat. Etos dapat juga berarti pandangan hidup yang khas suatu golongan sosial (Koentjaraningrat., dkk, 1984:45).

Pembahasan etos tidak terlepas dari sistem budaya suatu masyarakat. Sistem budaya adalah abstrak, tidak dapat dilihat dan diraba, ia identik pada orang atau kelompok, berada di kepala setiap orang, terdiri atas konsep-konsep, gagasan-gagasan, pandangan-pandangan, dan nilai-nilai. Etos adalah sifat, karakter, kualitas hidup, moral dan gaya estetik, serta suasana hati seseorang. Etos memberi warna dan penilaian terhadap alternatif pilihan kerja, apakah suatu pekerjaan itu dianggap baik, mulia, terpendang, disukai ataukah pekerjaan itu dianggap buruk, dibenci, dan tidak terpendang, salah atau tidak dibanggakan. Etos akan tampil pada saat kita melakukan peranan-peranan, misalnya sebagai petani, nelayan, guru, pengusaha, pemimpin, dan sebagainya. Berbicara masalah etos kerja, bisa diartikan sebagai suatu sikap kehendak, yaitu apa yang dikehendaki, secara sukarela, tanpa dipaksa atau karena ada keuntungan dan harapan (Hamid, 2006:2)

Etos kerja masyarakat nelayan didorong oleh tiga hal pokok. Pertama, kebutuhan dasar hidup (subsistem) masyarakat yang harus dipenuhi untuk keberlangsungan hidupnya. Kedua, keluarga dengan keinginan untuk membahagiakan anak dan isteri merupakan faktor penting. Ketiga, sebagai makhluk

beragama, bekerja merupakan kewajiban yang harus dijalankan (Alim dalam Salam, 2017:17).

Mengacu pada pandangan tersebut di atas, etos kerja tercermin pada sikap kehendak, yaitu apa yang dikehendaki, secara sukarela, tanpa dipaksa atau karena ada keuntungan dan harapan. Secara prinsipil, etos kerja itu berpusat pada kata hati, namun demikian, etos kerja setiap orang diwarnai oleh etos sosialnya, yaitu persetujuan masyarakat mengenai suatu gagasan, nilai-nilai, dan pandangan-pandangan yang menghasilkan kehendak-kehendak sekaligus menjadi ciri khas seseorang (Hamid Pananrangi & Kaharuddin, 1995:2).

Nelayan sebagai masyarakat maritim untuk memenuhi kebutuhan hidupnya mereka rela meninggalkan kampung halamannya dalam waktu tertentu. Mereka berpindah dari wilayah yang satu ke wilayah yang diidentifikasi telah memasuki waktu musim tangkap. Mencari dan menangkap ikan di laut merupakan masa depannya. Dengan semangat kerja yang tinggi untuk mencapai sesuatu yang diinginkan. Sebagaimana ungkapan leluhur "*resopa temmangingngi namalomo naletei pammase dewata*" (artinya hanya dengan kerja keras dan tekun akan mudah mendapatkan ridho dari Allah).

Bagi sebagian besar etnis di Indonesia, kecenderungan meninggalkan daerah asal dan pergi bermigrasi telah mengakar dalam tradisi budaya mereka. Sistem nilai budaya justru menjadi sumber inspirasi dan motivasi mereka dalam melakukan perantauan. Mereka meninggalkan daerah asal untuk berinteraksi dengan dunia luar dan membangun relasi sosial baru di luar komunitas asal. Orientasinya terkait dengan harapan tercapainya keberhasilan, terutama di bidang ekonomi. Obsesi tentang perbaikan kehidupan ekonomi tidak hanya untuk memenuhi kebutuhan material, tetapi juga mengangkat derajat atau status sosial mereka. Bermigrasi didorong oleh sistem atau nilai-nilai budaya yang membentuk pandangan hidup mereka demi

mewujudkan harapan meraih kesuksesan (Malik, 2013: 155).

Seperti halnya dengan komunitas nelayan pendatang dari Pangkep, Ujung Lero, dan Galesong memilih Sodohoa, Kendari Barat, sebagai tempat tujuan bermigrasi untuk mencari nafkah. Wilayah perairan Kendari memiliki banyak ketersediaan jenis ikan terutama ikan tongkol (*cakalang*) yang memiliki nilai jual yang tinggi. Hal tersebut merupakan salah satu daya tarik bagi mereka. Selain itu, di Kendari ada “bos” pemilik modal yang dapat dijadikan tempat meminjam sejumlah uang untuk dipergunakan biaya melaut. Begitu pula dalam hal pemasaran ikan hasil tangkap, mereka serahkan kepada “bos” pemilik modal yang terdapat di TPI (Tempat Pelelangan Ikan) Sodohoa.

Mereka bekerja sebagai nelayan dan bermigrasi pada musim-musim tertentu mengikuti jejak orang tua, atau kerabatnya. Lingkungan wilayah perairan Kendari menyediakan berbagai jenis biota laut, terutama jenis ikan tongkol, mendorong mereka untuk bekerja guna memenuhi kebutuhan akan sandang, pangan, dana papan keluarga. Tidak ada pekerjaan lain yang bisa mereka lakukan selain sebagai nelayan, sementara tuntutan kebutuhan rumah tangga harus terpenuhi. Hal itu membakar semangat mereka untuk keluar dari daerah asal untuk mencari uang guna memenuhi kebutuhan rumah tangganya. Mereka bekerja secara berkelompok dalam satu unit kapal. Mereka terdiri atas kelompok nelayan *pa'gae*, *parengge*, dan *pa'bagang*.

Faktor ekonomi menjadikan mereka bermigrasi meninggalkan kampung halaman. Walaupun di kampung orang terasa pahit, tetapi karena tuntutan kebutuhan hidup yang harus terpenuhi sehingga mereka merasa terpaksa menetap sementara waktu untuk bekerja. Sebagaimana dalam ungkapan Bugis *mau luttu massuwajang uki, dalle siputanre silolongemuawa* (artinya: di mana pun kita berada kalau rezeki, jodoh pasti ketemu). Selain faktor ekonomi juga faktor sosial

budaya yang menjadi alasan mereka, seperti *siri*, kebiasaan, dan ingin coba-coba bermigrasi. Ada perasaan malu (*siri*) terhadap diri sendiri, terhadap keluarga dan lingkungan masyarakat jika tidak memiliki penghasilan. Sementara peluang pekerjaan di daerah lain cukup tersedia.

Komunitas nelayan Bugis, Mandar, dan Makassar (Galesong) pada musim barat mereka bermigrasi (*assawakung*) pada wilayah tertentu, dan menetap selama musim tangkap. Apabila tidak melaut, mereka beristirahat di Sodohoa. Komunitas nelayan Bugis yang berasal dari daerah Pangkep umumnya tinggal di rumah kontrakan di Kelurahan Sodohoa. Berbeda dengan nelayan Mandar dari Ujung Lero, dan nelayan Makassar dari Galesong, mereka tidak mengontrak rumah tetapi mereka tinggal di atas kapal sambil menunggu waktu melaut tiba.

Berdasarkan latar belakang tersebut, fokus masalah dalam tulisan ini adalah: Apa yang memotivasi nelayan sehingga bermigrasi ke Kelurahan Sodohoa? Nilai-nilai budaya apa saja yang berkaitan dengan etos kerja nelayan pendatang di Kelurahan Sodohoa?

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah, tujuan umum dari tulisan ini adalah untuk memetakan etos kerja nelayan pendatang di Kelurahan Sodohoa, Kecamatan Kendari Barat. Sasaran yang hendak dicapai dalam tulisan ini adalah: Untuk mendeskripsikan motivasi nelayan sehingga melakukan migrasi ke Kelurahan Sodohoa. Untuk mendeskripsikan nilai-nilai budaya yang berkaitan dengan etos kerja nelayan di Kelurahan Sodohoa.

METODE

Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Untuk memperoleh data sesuai dengan fokus penelitian, digunakan beberapa teknik pengumpulan data, seperti: teknik pengamatan (*observasi*), teknik wawancara, *focus group discussion*, dan dokumentasi. Melalui observasi alamiah (natural) dan wawancara mendalam, data yang terkumpul akan

semakin lengkap. Data yang diperoleh secara natural akan lebih bermakna (Endraswara, 2012:208). Wawancara dengan beberapa orang nelayan pendatang dari daerah Pangkep, Ujung Lero, dan Makassar (Galesong). FGD dilakukan bersama dengan kepala Kelurahan Sodohoa, beberapa nelayan pendatang, dan orang yang ditokohkan oleh masyarakat setempat, seperti H. Suega Dg. Parani.

Pengamatan dilakukan dengan melihat kondisi lingkungan permukiman, aktivitas nelayan setelah pulang dari melaut. Selain itu, penulis mengamati aktivitas nelayan pendatang, khusus nelayan dari Ujung Lero yang tinggal di atas kapal mereka. Mengamati pada saat mereka beristirahat sambil memperbaiki kapal, dan alat tangkap (jaring). Mereka berinteraksi antara sesama nelayan pendatang.

PEMBAHASAN

Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Setiap daerah memiliki nama dan asal usul nama tersebut, demikian halnya nama Sodohoa. Menurut tradisi tutur yang berkembang pada masyarakat Sodohoa, bahwa nama Sodohoa berasal dari kata *Sodo* yang berarti menjolok, dan *hoa* berarti sejenis burung. Dari kedua kata tersebut digabung menjadi kata *Sodohoa*. Konon, pada zaman dahulu wilayah Kelurahan Sodohoa merupakan hutan belukar dan banyak burung *hoa* yang bertengker pada pohon. Untuk mendapatkan burung, diambil dengan cara dijolok dengan mempergunakan kayu (*sodo*).

Kelurahan Sodohoa merupakan salah satu kelurahan dari sembilan kelurahan yang ada di Kecamatan Kendari Barat, Kota Kendari, Provinsi Sulawesi Tenggara. Secara administratif kelurahan Sodohoa berbatasan dengan: Sebelah Utara berbatasan dengan hutan Nipa-Nipa, Sebelah Selatan berbatasan dengan Teluk Kendari, sebelah Barat berbatasan dengan Kelurahan Sanua, sebelah Timur berbatasan dengan Kelurahan Benu-Benua.

Kelurahan Sodohoa memiliki luas wilayah kurang lebih 143 Ha terbagi ke dalam 7 RW dan 18 RT. Dari luas wilayah tersebut digunakan untuk permukiman penduduk seluas 22.2 Ha. Jumlah penduduk dalam wilayah Sodohoa sebanyak 2847 jiwa dengan kepadatan penduduk 20 jiwa/Ha. Kepadatan penduduk yang sangat tinggi berada di RT 10-RW 04 dengan tingkat kepadatan 425 jiwa/Ha. Tingkat kepadatan yang cukup tinggi dan juga kondisi penduduk Kelurahan Sodohoa yang majemuk menyebabkan mata pencaharian penduduk variatif. Mata pencaharian tersebut seperti, pertanian, perkebunan, peternakan, nelayan, industri pabrik, konstruksi bangunan, tenaga kesehatan, perdagangan, dan pegawai pemerintah.

Data statistik mengenai jumlah nelayan pendatang tidak tersedia, namun dari informasi ketua RT 011, bahwa jumlah nelayan pendatang di Sodohoa dapat diketahui dengan melihat jumlah surat keterangan domisili. Keterangan domisili dari pemerintah Kelurahan Sodohoa diberikan kepada nelayan pendatang, khususnya kepada *punggawa* untuk kepentingan perizinan melaut. Setiap *punggawa* memiliki kapal *gae* atau kapal *bagang* yang beranggotakan sekitar 12-15 ABK.



Gambar 1. Permukiman Penduduk.

Sumber: Dokumen Penulis

Permukiman penduduk menyebar dan berjejer di sepanjang jalan. Rumah penduduk yang dibangun di sepanjang jalan utama berhadapan langsung dengan laut teluk Kendari. Sedangkan rumah yang dibangun di sepanjang jalan setapak posisinya berhadapan dengan rumah

lainnya. Bentuk rumah penduduk sebagian besar masih mempergunakan rumah dengan kategori semi permanen, terutama yang bermukim di daerah yang berbukit. Hal tersebut disebabkan selain karena kondisi ekonomi juga karena topografi yang berbukit sehingga menyulitkan distribusi bahan material untuk menjangkau lokasi areal permukiman tersebut. Lain halnya dengan rumah penduduk yang dibangun di pinggir jalan utama atau dataran rendah umumnya bangunannya berbentuk permanen.

Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Etos Kerja Nelayan

a. Faktor Ekonomi

Awal mula kedatangan nelayan pendatang di Sodohoa menurut penuturan informan bahwa keberadaan nelayan pendatang yang ada di Kelurahan Sodohoa sudah ada sejak dahulu kala. Tidak ada catatan secara resmi mengenai tahun keberadaan nelayan pendatang di Sodohoa. Pada awalnya nelayan pendatang berasal dari Kalimantan. Nelayan dari Kalimantan tersebut bersuku bangsa Bugis bermukim di Kalimantan. Bermigrasi ke Kendari untuk mencari dan menangkap ikan dengan alat tangkap pancing. Mereka "*matlongkol*" (memancing ikan tongkol) di wilayah perairan Kendari. Dari keberhasilan nelayan Kalimantan dalam mencari dan menangkap ikan di Kendari menjadi daya tarik nelayan pendatang lainnya. Nelayan pendatang yang ada di Sodohoa berasal dari Selatan, seperti dari Makassar, Pangkep, dan Ujung Lero. Nelayan pendatang di Sodohoa hanya diberi keterangan domisili oleh pemerintah Kelurahan Sodohoa. Biasanya mereka menetap di Sodohoa selama musim tangkap (musim teduh) (hasil wawancara dengan H. Suega, Maret 2018).

Selanjutnya informan H. Kamil mengungkapkan bahwa datang ke Kendari meninggalkan kampung halaman untuk sementara waktu demi untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Kendari merupakan tempat yang menjadi pilihan untuk mencari dan menangkap ikan karena

di Kendari ini ada bos yang bisa membantu dalam hal permodalan. Selain itu, hasil tangkap berupa ikan dapat langsung terjual melalui bos pemilik modal yang ada di pelelangan ikan Kendari.

Informan H. Maudu sebagai *punggawa* pada kelompok nelayan *pa'gae*, menurutnya, hampir sama dengan nelayan pendatang lainnya, bahwa daya tarik bermigrasi ke Kendari karena adanya bos yang bisa memberi modal berupa uang yang dipergunakan untuk beraktivitas mencari dan menangkap ikan di perairan Kendari dan sekitarnya. Di kampung halamannya, Pangkep tidak bisa melaut karena tidak memiliki modal yang cukup. Tidak ada pekerjaan lain yang bisa dilakukan selain menjadi nelayan. Melihat kerabat sesama nelayan yang memiliki modal cukup berhasil. Bermigrasi ke Kendari bermula ketika ada kerabat juga sebagai nelayan yang lebih dahulu ada di Kendari dan cukup berhasil. Dari informasi kerabat tersebut bahwa ada pemilik modal di Kendari yang bisa memberi dana pinjaman. Selain itu, ada informasi bahwa wilayah perairan Kendari kondisi iklimnya tidak terlalu ekstrim jika dibandingkan dengan wilayah lainnya. (wawancara, Maret, 2018).

Bagi nelayan, ketersediaan modal usaha merupakan salah satu kebutuhan pokok. Nelayan pendatang di Sodohoa pada umumnya meminjam kepada "bos" yang ada di sekitar mereka. "Bos" sekaligus sebagai penampung hasil tangkap para nelayan bekerja di TPI kota Kendari. Hasil tangkap nelayan dijual atau dipasarkan oleh penampung atau "bos" tempat mereka meminjam uang. Harga ikan hasil tangkap nelayan ditentukan sendiri oleh penampung.

Menurut penuturan salah seorang informan, bahwa "bos" tempat meminjam uang di Kendari tidak hanya melayani untuk keperluan melaut, tetapi juga bisa membantu memberi pinjaman untuk keperluan rumah tangga nelayan, seperti untuk keperluan biaya sekolah anak mereka (wawancara, Sudirman, Maret 2018).

Dari penuturan informan tersebut menunjukkan bahwa daya tarik untuk bermigrasi dan bekerja sampai ke Kendari karena adanya penjamin modal. Di daerah asal tidak bisa menemukan hal tersebut. Dari hasil kerja sebagai nelayan dapat memenuhi kebutuhan ekonomi rumah tangganya walaupun dengan menggunakan modal pinjaman. Lain halnya dengan informan Roy, seorang ABK pada salah seorang *punggawa bagang*, bermigrasi ke Kendari untuk bekerja dan menghasilkan uang agar dapat membantu orang tuanya. Setiap kali mendapat hasil dari melaut, Roy mengirim atau mentransfer sejumlah uang kepada ibunya yang tinggal di Makassar. Terdapat juga nelayan (ABK) yang bekerja di kampung orang karena alasan untuk mengumpulkan uang yang akan digunakan berumah tangga (beristeri).

Bekerja sebagai nelayan di kampung orang merupakan pilihan sendiri karena tidak memiliki keahlian atau keterampilan di bidang lainnya. Bekerja sebagai nelayan merupakan sumber mata pencaharian warisan yang diperoleh dari orang mereka. Mereka tidak memiliki pilihan lain. Sebagaimana pengertian etos kerja yang dikemukakan oleh Dawam Raharjo, sebagai pola sikap mendasar yang sudah mendarah-daging dan memengaruhi perilaku seseorang secara konsisten dan terus menerus (dalam Malik, 2013:12).

b. Faktor Sosial Budaya

Sebagai kepala rumah tangga harus mampu memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, sehingga ada perasaan malu tidak memiliki penghasilan di kampung sendiri. Mengikuti jejak kerabat atau sesama nelayan yang terlebih dahulu bermigrasi dan berhasil membuatnya tertarik melakukan hal yang sama. Sebagaimana ungkapan yang berbunyi *siri'e paloi*, artinya perasaan malu yang membuat meninggalkan kampung halaman untuk mencari rezeki. Informan Abd. Ganing juga nelayan pendatang dari Selatan, mengatakan “lantaran pahit kita bermigrasi”, maksudnya, karena tidak ada

pekerjaan lain yang bisa dilakukan dan tidak memiliki modal sehingga rela meninggalkan kampung halaman.

Kalau *siri'* merupakan taruhan harga diri, maka harga diri tersebut harus diangkat melalui kerja keras, berprestasi, berjiwa pelopor, dan senantiasa berorientasi keberhasilan. Seseorang dapat mengembangkan etos kerja tinggi, oleh karena berhadapan dengan tantangan-tantangan, harapan-harapan, dan hal-hal yang menarik serta menguntungkan, sehingga mendorong munculnya kerajinan, kecermatan yang lahir dari kepribadian seseorang (Hamid, 2009:3).

Seperti halnya dengan perantau orang Wajo ke Malaysia, mereka meninggalkan kampung halamannya karena *siri'*, yaitu menderita, miskin, sehingga memilih bermigrasi karena ingin hidup lebih baik. Sebagaimana pantun dalam bahasa Bugis berbunyi: *de gaga pasaq ri lipuqmu, balanca ri kampong mu, mulanco mabela ?* (artinya apakah tidak ada pasar di negerimu, tak ada belanja di kampungmu sehingga bermigrasi jauh ?). *Engka pasaq di rili puqku, balanca ri kampongu, innawamu kusappa* (artinya, ada pasar di kampungku, ada belanja di kampungku, namun aku mencari hati nurani).

Berkaitan dengan harga diri karena bermigrasi, ungkapan bahasa Makassar “*appaenteng siri'*” seseorang bekerja keras, berusaha sekuat-kuatnya untuk memperoleh kehidupan yang layak agar tidak terhina oleh kemiskinan. Sikap yang demikian tercermin pada orang yang suka bekerja keras demi kebutuhan hidup. Demikian halnya dengan nelayan pendatang yang ada di Sodohoa, khususnya nelayan pendatang dari Makassar. Dengan prinsip *appaenteng siri'* mereka meninggalkan kampung halamannya dengan bermigrasi ke Kendari. Menurut mereka lebih baik meninggalkan kampung dan keluarga untuk sementara waktu demi memenuhi kebutuhan hidup. Tinggal di kampung tanpa penghasilan akan dihina oleh keluarga dan masyarakat.

Ungkapan dalam bahasa Mandar yang berkaitan dengan etos kerja: *dao pi paule*,

mua andian namujama, issangi siri' diwanuanna tau (artinya janganlah ikut kalo tidak ada kerjamu, hendaklah ada *siri' mu* di negeri orang). Maksud dari ungkapan itu bahwa janganlah ikut kepada orang lain kalau engkau hanya menjadi beban bagi orang yang diikuti karena akan sangat memalukan di negeri orang. Ungkapan tersebut merupakan petunjuk bahwa orang harus bekerja untuk hidup (Lopa, 2009:78). Sebagaimana ungkapan dalam *kalingdaqdaq* mengatakan bahwa tidak akan ada rezeki jika tidak diusahakan, seperti :

Nipameappai dalleq
Nileteangngi pai
Andiang dalleq
Napole mettuala

Terjemahannya:

Rezeki harus dicari
Harus diusahakan
Tidak akan ada rezeki
Yang datang dengan sendirinya

Kalindaqdaq tersebut menunjukkan bahwa sebagaimana seorang manusia yang hidup di dunia ini tidak hanya mengandalkan doa semata, tetapi harus dibarengi dengan usaha agar bisa meraih apa yang dicita-citakan. Rezeki tidak datang dengan sendirinya tetapi perlu dicari dengan bekerja (Abbas, 2000:124).

Etos Kerja dan Nilai Budaya Nelayan

Nilai budaya adalah aspek vokal yang terwujud sebagai konsepsi-konsepsi abstrak yang hidup dalam pikiran sebagian besar suatu masyarakat mengenai apa yang harus dianggap penting dan berharga dalam hidup (Rahmawati, 2008:346). Suatu sistem nilai budaya merupakan wujud dari kebudayaan dan seolah-olah berada di luar dan di atas para individu sebagai anggota suatu masyarakat. Semua sistem nilai budaya berkaitan dengan masalah-masalah dasar dalam hidup manusia. Menurut kerangka Kluckhohn (dalam Koentjaraningrat, 2008:28) semua sistem nilai budaya dalam semua kebudayaan di dunia ini terdapat lima masalah pokok, yakni (1) masalah

mengenai hakikat dari hidup manusia, (2) masalah mengenai hakikat dari karya manusia, (3) masalah mengenai hakikat dari kedudukan manusia dalam ruang waktu, (4) masalah mengenai hakikat dari hubungan manusia dengan alam sekitarnya, dan (5) masalah mengenai hakikat dari hubungan manusia dengan sesamanya. Dari kelima masalah pokok dan orientasi nilai budaya tersebut, masalah yang berkaitan dengan hakikat hubungan manusia dengan karya dari manusia merupakan cerminan dari etos kerja manusia.

Etos kerja dan nilai budaya komunitas nelayan pendatang di Sodohoa dapat digambarkan sebagai berikut:

1. Nilai Kejujuran

Nilai kejujuran tercermin pada hubungan antara “bos” dengan *punggawa*, antara *punggawa* dengan ABK. Sebagai seorang nelayan pendatang yang hanya menetap sementara waktu di Sodohoa, kejujuran merupakan modal utama untuk menjaga agar tetap bisa dipercaya oleh “bos”. Begitupula seorang *punggawa* harus bersifat jujur terhadap anggotanya/ABK, demikian juga sebaliknya. Seperti yang dituturkan oleh salah seorang informan:

“kejujuran merupakan hal yang utama dalam melakukan suatu pekerjaan. Kalau kita jujur hubungan dengan “bos” akan bertahan lama. Kalau saya pinjam uang kepada “bos” untuk dijadikan modal melaut, tidak memerlukan jaminan seperti kalau kita pinjam uang di bank” (wawancara dengan H. Maudu, Februari 2018).

Dari penuturan informan tersebut menunjukkan bahwa kejujuran merupakan modal utama untuk mencapai suatu kerja yang baik. Kejujuran seseorang merupakan unsur yang utama dalam menekuni suatu pekerjaan.

Informan Haruddin salah seorang nelayan yang berposisi sebagai *punggawa* (nakhoda) mengatakan bahwa: dengan kejujuran, hati merasa tenang dan rezeki akan datang terus. Jujur terhadap diri sendiri, terhadap orang lain. Sebagai nelayan yang tidak memiliki modal (uang) untuk melaut, saya harus memiliki sifat

yang jujur agar bisa terus dipercaya sama “bos”. Begitu juga terhadap anak buah (ABK) yang ikut bekerja di kapal, saya harus jujur terutama dalam hasil yang diperoleh ketika melaut (wawancara, Maret 2018).

Dari penuturan tersebut menunjukkan bahwa untuk mendapatkan hasil dari suatu pekerjaan nilai kejujuran harus tetap terpelihara pada diri seseorang. Walaupun seseorang itu rajin dan disiplin dalam melakukan suatu pekerjaan, tetapi tidak memiliki sifat yang jujur tidak akan memperoleh hasil yang memuaskan. Sebagaimana sifat-sifat manusia terungkap dalam bentuk nasihat dalam bahasa Bugis seperti, *lempu* (jujur) mengandung empat unsur, yaitu *lempu ri puangnge* (jujur kepada Allah), jujur terhadap diri sendiri, jujur terhadap sesama manusia. Sedangkan dalam bentuk larangan, yaitu jauhkan diri dari sifat *jekkong* (curang). Sebaliknya seseorang hendaknya berbuat baik “*nakkaresoi lise bolana*”, artinya bekerja untuk isi rumahnya dan sanak keluarganya (PaEni, 2013:101).

2. Nilai Kerja Sama

Relasi antara *punggawa* dan ABK, biasanya pemilihan ABK didasarkan pada jalinan kekerabatan. Relasi ini dapat mempermudah munculnya kerja sama saling menguntungkan dalam mengerjakan sesuatu secara bersama-sama. Sistem kerja sama antara *punggawa* - ABK dan antara sesama ABK dalam suatu organisasi kenelayan atau dalam satu tim *pa'gae*, *pa'bagang* baik di darat, maupun di lautan. Mereka memiliki semangat kerja masing-masing.

Sistem kerja sama di laut harus lebih diutamakan untuk mendapat hasil yang maksimal. Bentuk kerja sama dalam beroperasi di laut, mereka bekerja sesuai dengan tugas yang diberikan kepadanya. Kelompok nelayan *gae* atau *bagang* ada yang bertugas sebagai juru mesin, juru lampu, juru masak, mereka secara serentak mengerjakan tugas secara bersama-sama. Apabila salah seorang ada yang tidak

dapat melaksanakan tugasnya karena kondisinya tidak memungkinkan, maka yang lainnya akan segera mengambil alih pekerjaan itu.

Kerja sama di darat, tercermin ketika tidak melaut mereka secara bersama memperbaiki kapal atau peralatan alat tangkap mereka. Ketika penulis di lokasi penelitian tampak kerja sama sesama nelayan mengecat kapal mereka. Kerja sama antara *punggawa*–ABK saling bergantian merawat kapal mereka dengan mengecat. Dari sistem kerja sama ini timbul rasa solidaritas di antara mereka. Pada masyarakat umum, terutama yang tinggal di perkotaan melakukan pekerjaan mengecat rumah misalnya, akan membutuhkan dana untuk menggaji tukang cat. Komunitas nelayan dengan sukarela saling kerja sama mengerjakan mengecat kapalnya dengan imbalan ketika melaut, ABK diberi kebebasan memancing ikan. Kegiatan memancing ikan dilakukan ketika selesai mengerjakan tugas utama mereka. Hasil pancing tersebut menjadi milik ABK itu sendiri.



Gambar 2. Aktivitas nelayan ketika tidak melaut. Dokumen penulis

Pada situasi tertentu kerja sama juga terjadi antara sesama *punggawa*, seperti ketika salah satu kapal *gae* mengalami musibah di laut. *Punggawa* kapal lainnya secara sukarela memberi bantuan kepada *punggawa* kapal *gae* yang mengalami kecelakaan.

PENUTUP

Keberadaan komunitas nelayan pendatang di Sodohoa sudah ada sejak dahulu. Dengan prinsip *siri' palaoi* (rasa malu menjadikan bermigrasi) mereka memiliki etos kerja yang tinggi untuk mendapatkan hasil. Daya tarik yang menyebabkan mereka bermigrasi ke Kendari, yaitu adanya “bos” sekaligus sebagai penampung yang bisa memberi pinjaman modal uang dan sekaligus memasarkan hasil tangkapnya. Selain itu, di wilayah perairan Kendari terdapat banyak ikan tongkol yang memiliki nilai jual yang tinggi. Selama musim tangkap mereka menetap di Sodohoa. Nelayan yang datang dari Pangkep umumnya mengontrak rumah di sekitar pantai perairan Kendari, sedangkan nelayan dari Ujung Lero bermalam di atas kapal mereka. Nelayan dari Makassar (Galesong) ada yang tinggal di atas perahu juga ada yang mengontrak rumah.

Faktor-faktor yang menyebabkan mereka bermigrasi untuk sementara waktu, yaitu faktor ekonomi dan faktor sosial budaya. Faktor ekonomi merupakan faktor yang utama sehingga mereka bermigrasi. Mereka tidak memiliki keahlian atau keterampilan untuk melakukan suatu pekerjaan lain, hanya bekerja sebagai nelayan yang mereka mampu. Sementara untuk turun melaut memerlukan biaya yang tidak sedikit, di kampung asal terbatas orang yang bisa dijadikan sebagai tempat meminjam modal. Setelah mereka mendengar kabar dari teman sesama nelayan yang cukup berhasil, akhirnya mereka memutuskan untuk bermigrasi mengikuti jejak sesama nelayan. Kendari merupakan tempat yang cocok menurut mereka sebagai tujuan bermigrasi, selain alasan karena lautnya menjanjikan hasil tangkap yang bagus, juga karena di Kendari ada bos yang bisa memberi pinjaman permodalan melaut. Hasil tangkap mereka dapat dengan cepat dipasarkan melalui bos pemilik modal. Sedangkan faktor sosial budaya yang mendorong mereka untuk bermigrasi, sebagai seorang laki-laki naluri

untuk bekerja termotivasi adanya tuntutan kebutuhan hidup yang harus dipenuhi, sehingga timbul perasaan malu bila tidak memiliki pekerjaan di kampung halaman. Bagi nelayan yang sudah berkeluarga bekerja merupakan kewajiban untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya, seperti biaya kebutuhan sehari-hari, biaya pendidikan anak-anaknya, dan kebutuhan lainnya. Sedangkan nelayan yang belum memiliki isteri, bekerja termotivasi selain untuk memenuhi kebutuhan dirinya sendiri, juga untuk membantu meringankan beban dari orang tuanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Ibrahim. 2000. *Pendekatan Budaya Mandar*. Makassar: UD. Hijrah Grafika.
- Dahuri, Rokhmin, Jacup Rais, Sapta Putra Ginting, Sitepu. 2008. *Pengelolaan Sumber Daya Wilayah Pesisir dan Lautan Secara Terpadu*. Jakarta: PT Pradnya Paramita.
- Endraswara, Suwardi. 2012. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Geertz, Clifford. 1992. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Goo, A. Andreas. 2012. *Kamus Antropologi*. Makeewaapa-Papua: Lembaga Studi Meelogi.
- Hamid, Pananrangi dan Kaharuddin. 1995. *Persepsi Tentang Etos Kerja Kaitannya dengan Nilai Budaya Masyarakat Daerah Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Depdikbud.
- Hamid, Abu. 2006. *Etos Kerja dan Partisipasi Masyarakat dalam Pembangunan (Suatu Sorotan dari Segi Nilai Sosial Budaya)*. Dalam Jurnal Walasuji Vol 1 No. 1. Makassar: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Hamid, Abu. 2009. *Siri' dan Etos Kerja*. Dalam *Siri' & Pesse' Harga Diri*

- Manusia Bugis, Makassar, Mandar, Toraja. Makassar: Refleksi.
- Kinseng, Rilus A. 2014. *Konflik Nelayan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Kusnadi. 2003. *Akar Kemiskinan Nelayan*. Yogyakarta: LKiS
- Kusnadi. 2010. *Keberdayaan Nelayan dan Dinamika Ekonomi Pesisir*. Yogyakarta: Arruzz Media.
- Koentjaraningrat, Budhisantoso, Danandjaya, Parsudi Suparlan, E.K.M. Masinambow, Anrini Sofion. 1984. *Kamus Istilah Antropologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Koentjaraningrat. 2008. *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.
- Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Lopa, Baharuddin. 2009. *Siri' dalam Masyarakat Mandar*. Dalam *Siri' & Pesse' Harga Diri Manusia Bugis, Makassar, Mandar, Toraja*. Makassar: Refleksi.
- Malik, M Luthfi. 2013. *Etos Kerja, Pasar, dan Masjid: Transformasi Sosial-Keagamaan dalam Mobilitas Ekonomi Kemasyarakatan*. Jakarta: Penerbit LP3ES.
- Naping, Hamka. 2003. *Teknologi dalam Pemanfaatan Lingkungan Laut dan Kondisi Sosial Budaya Masyarakat Maritim*. Makalah. Disajikan pada Seminar Budaya Maritim, dilaksanakan oleh Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Makassar.
- PaEni, Mukhlis. 2013. *Mengeja Indonesia*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta.
- Prasetia, Ade. 2016. *Ekonomi Maritim Indonesia*. Yogyakarta: Diandra Kreatif.
- Rahmawati. 2008. *Ungkapan Tradisional Muna*. Dalam *Bunga Rampai: Hasil Penelitian Kesastraan di Sulawesi Tenggara*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Salam, Rahayu. 2017. *Parabela dan Etos Kerja Nelayan*. Pustaka Sawerigading.
- Salim. 2016. *Ketahanan Pangan Dari Laut: Sea Power Perspective My Fish My Life*. Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia.

**REFLEKSI KE-INDONESIAAN: KAJIAN SISTEM PEMERINTAHAN
KERAJAAN BALANIPA ABAD XVI-XVII**
(*INDONESIAN REFLECTION: STUDY OF THE GOVERNMENT SYSTEM OF
BALANIPA KINGDOM IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES*)

Abd.Karim

Universitas Indonesia

Email: karimhistory92@gmail.com

ABSTRACT

The kingdom of Balanipa (Mandar) was "democratic" before Indonesia was born. If one reflection of Indonesia is a democratic government system, then the political identity that we rely on as a Democratic State existed before this country was born. That the soul of Indonesianness existed before the presence of Europeans in the Archipelago. In fact, it was been practiced in the Kingdom of Balanipa (Mandar) in the 16th-17th centuries as a local form of government (mara'dia). This system featured a Kingdom constitution serving to limit the King from wielding absolute power. The traditional institution held the power to dismiss the king as a leader, such as the President who can be removed from his position by the country's People's Consultative Assembly (MPR). The leader is chosen by the will of the people. A reflection of the system of government, that the soul of the age which is now a legacy of the nation's past itself is not a western nation's inheritance as a colonial nation. Furthermore, this article will answer the big question, namely, how are democratic practices applied in Mandar? How was democracy interpreted by the elite and the Mandar community? and how was the system of government run in Mandar in the sixteenth and seventeenth centuries? This article employ historical research methods, using local sources (Lontara'), complemented by sources from the colonial era. The practice of democracy, namely the birth of the concept of Mengga Lenggoq Mengga Belawa, is one of the concepts offered by the system of government. The soul of Democracy is embedded in the following concepts: (1) Manu' Tandi Pessisi'i (a chicken whose scales are not seen), meaning that in daily life, regardless of status or position, customary law is still upheld; (2) Beang Tandi Gati (rice that does not need to be measured), meaning a People-based economy, while also attaching importance to the interests of the lower class; (3) Beluwa' Tandi Biti (combed hair that no longer needs to be held in place), meaning continuous unity; and (4) Ara Ratang Tandi Dappai (rope that does not need to be measured), meaning that the law or judicial system does not discriminate.

Keywords: Government, Mara'dia, democracy, Indonesia, Mandar, Balanipa

ABSTRAK

Kerajaan Balanipa (Mandar) telah “berdemokrasi” sebelum Indonesia lahir. Apabila salah satu cerminan Indonesia adalah sistem pemerintahan demokratis, maka identitas politik yang kita sandang sebagai Negara Demokratis telah ada sebelum negara ini lahir. Bahwa jiwa keindonesiaan telah ada sebelum kehadiran Bangsa Eropa di Nusantara. Bahkan telah dipraktikkan di Kerajaan Balanipa (Mandar) pada abad XVI-XVII sebagai sistem pemerintahan lokal (*mara'dia*). Sistem tersebut memiliki perangkat konstitusi kerajaan di mana kedudukan raja tidak mutlak berkuasa. Lembaga *hadat* memiliki kuasa untuk memberhentikan raja sebagai pemimpin, seperti presiden yang bisa diturunkan dari jabatannya oleh Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) negara ini. Pemimpin dipilih atas kehendak rakyat. Sebuah refleksi sistem pemerintahan, bahwa jiwa zaman yang sekarang merupakan warisan dari masa lalu bangsa ini sendiri bukan warisan bangsa barat sebagai bangsa penjajah. Selanjutnya Artikel ini akan menjawab pertanyaan besar yakni, bagaimana praktek-praktek demokrasi diterapkan di Mandar? Bagaimana demokrasi itu diterjemahkan oleh elit dan masyarakat Mandar?, dan bagaimana sistem pemerintahan itu dijalankan di

Mandar pada abad XVI-XVII? artikel ini menggunakan metode penelitian sejarah. Dengan menggunakan sumber lokal (*Lontara*) dan dilengkapi dengan sumber-sumber dari zaman kolonial.

Kata Kunci: pemerintahan, mara'dia, demokrasi, Indonesia, Mandar, Balanipa

PENDAHULUAN

Melihat Indonesia dengan kaca mata “barat” merupakan sebuah kekeliruan. Oleh Harry J. Benda menegaskan itu dalam tulisannya yang berjudul *Democracy in Indonesia*, merupakan Review buku Tulisan Herbert Feith yang berjudul *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Di mana Benda mengangkat sebuah argumen bahwa kesalahan terbesar kami adalah melihat Indonesia denganacamata barat (Benda, 1964: 450). Lebih jauh lagi Benda menyebut bahwa tulisan tersebut “cacat”. Bernada tajam namun Benda berangkat dari argumen, kita tidak boleh menggeneralisir pandangan barat kepada budaya yang lain. Artinya, perspektif yang kita pahami sebelumnya tidak boleh “dipaksakan” dalam membaca kondisi yang berbeda dengan kita (Sutherland, 1995). Benda pun ragu terhadap budaya barat yang beragam untuk membaca budaya lain. Dengan kata lain bahwa apa yang menjadi produk barat tidak serta-merta dapat diadopsi oleh semua bangsa lain, karena bisa saja apa yang dialami oleh sebuah bangsa dalam perjalanan zamannya merupakan sebuah warisan yang tidak dijangkau oleh sudut pandang lain.

Sartono Kartodirdjo juga mengungkap perkembangan historiografi sejarah Indonesia Di mana usaha penulisan sejarah disebarkan dengan berbagai cakrawala salah satunya adalah cakrawala *religio-magis* serta *kosmologi* (Kartodirdjo, 2014: 2). Dalam pandangan ini, penulisan sejarah kritis telah menyediakan alat-alat metodologis yang secara ilmiah akan mengungkapkan fakta-fakta dari sumber-sumber sejarah lanjut Sartono. Artinya untuk menangkap peristiwa masa lalu yang tidak terekam oleh bangsa barat (arsip Bangsa Eropa) dapat kita lakukan dengan

menggunakan sumber-sumber lokal dengan menggunakan alat-alat metodologis yang secara ilmiah akan mengungkap peristiwa tersebut. Dengan kata lain, Sejarah Indonesia tidak lagi dibaca dari sudut pandang Bangsa Barat tetapi dari sudut pandang kita sendiri.

Salah satu cara membaca Sejarah Indonesia yakni melalui mitos, mengingat dalam sumber-sumber lokal banyak berkisah tentang mitos. Roland Barthes dalam tulisannya yang berjudul *Mythologies* mengajukan sebuah gagasan bahwa mitos merupakan sebuah sistem komunikasi, bahwa dia adalah sebuah pesan (Barthes, 1983: 151). Artinya, sebuah mitos dapat menggiring kita kepada sebuah peristiwa di masa lalu di mana peran mitos sebagai tanda dari satu gejala dalam peristiwa tertentu. Salah satu contohnya yakni tentang asal-usul masyarakat Sulawesi secara umum. *Tomanurung* merupakan sebuah konsep yang ditawarkan dalam *Lontara*’ untuk membaca leluhur masyarakat Sulawesi. Terkhusus pada Masyarakat Mandar, dalam *Lontara*’ dijelaskan bahwa leluhur orang Mandar dikenal dengan *tonipanurung di langiq* (manusia yang diturunkan dari langit) dan bermukim di daerah pegunungan dan memperistri *tokombong di Bura* (manusia yang muncul di atas busa air) (Yasil, 1985: 204). Tidak dinafikan bahwa asal usul orang Mandar dikisahkan dengan unsur mitologi namun mitos tersebut bisa saja membawa kita pada sebuah argumen bahwa Orang Mandar adalah masyarakat yang bercorak agraris dan maritim. Diperkuat pula dengan bukti bahwa salah satu leluhur Orang Mandar bernama *Torije’ne* bertemu dengan *Pongkapadang* di pesisir laut karena perahu *Torije’ne* rusak (Leyds, 2006). Sebuah sistem kepercayaan yang

tertuang dalam *Lontara'* sebagai sumber tradisional Masyarakat Mandar.

Membaca Mandar melalui sumber lokalnya menjadi *fair*, bukan berarti sepenuhnya mempercayai mitos yang digambarkan dalam *Lontara'*, namun apa yang kemudian tergambar dalam *Lontara'* merupakan representasi dari gejala masyarakat di Masa lalu. Bahwa orang Mandar merupakan representasi dari masyarakat agraris dan maritim. Pada konteks yang demikian, kita tidak menafikan apa yang kemudian ditulis oleh bangsa Eropa (Belanda) tentang Mandar. karena beberapa sumber-sumber Belanda juga mengacu pada *Lontara'*. Salah satunya adalah *Memorie Van Overgave* yang ditulis W.J. Leyds, tulisan tersebut berbicara Mandar dan menggunakan sudut pandang Mandar dengan mengacu pada *Lontara'*.

Oleh karenanya dalam studi ini, penulis akan banyak menggunakan sumber-sumber *Lontara'* dalam mengidentifikasi nilai-nilai demokrasi masyarakat Mandar yang telah tertanam jauh sebelum negara ini lahir. Bahwa jiwa ke-Indonesiaan yang kita rasakan sekarang merupakan warisan dari leluhur kita bukan warisan dari Bangsa Eropa. Pernyataan Benda dalam *Democracy in Indonesia*, Apa yang terjadi kepada Indonesia? jawabannya adalah karena Belanda. Benda tidak membenarkan bahwa apa yang terjadi di Indonesia adalah semua karena Belanda, namun justru ia ingin mengungkap bahwa apa yang menjadi pemahaman kita terhadap Indonesia sebagai negara jajahan tidak sepenuhnya mewarisi apa yang dibawa oleh Bangsa Barat. Salah satunya adalah jiwa demokrasi.

Meski demokrasi merupakan produk dari barat dan dalam studi ini tetap menggunakan istilah tersebut bukan berarti demokrasi yang saya ungkap dalam masyarakat Mandar adalah warisan dari Barat. Seperti kita ketahui bersama bahwa demokrasi produk barat berasal dari Athena yang membentuk *polis* (negara kota) dan menyebut *polis* mereka sebagai demokrasi (Ball, 2013: 18). Selanjutnya demokrasi terus berkembang dan melahirkan tokoh-

tokoh demokrasi mulai dari generasi klasik Solon (638-558SM), Cleisthenes (C.508 SM) Pericles (490-429 SM) Demosthenes (385-322) sampai ke generasi selanjutnya Plato, Aristotle, John Milton, John Locke dan masih banyak lagi filsuf-filosuf yang mendukung dan mengkritik demokrasi sebagai dasar konstitusional sebuah negara. Tidak dapat dinafikan bahwa perkembangan gagasan demokrasi sangat pesat terutama di Eropa pada abad pertengahan beriringan dengan perkembangan kapitalisme. Selanjutnya perkembangan tersebut merembes ke Timur beriringan dengan ekspansi bangsa barat ke Timur termasuk ke Asia Tenggara. Argumen tersebut tentu saja dengan menggunakan Perspektif bangsa barat bahwa apa yang terjadi di Asia Tenggara bahkan di Indonesia merupakan hasil dari Pengaruh Bangsa Eropa.

Perspektif di atas tentu saja akan bertentang dengan perspektif Indonesia sendiri. Bahwa, dalam penerapan dan asas-asas demokrasi telah ada sebelum bangsa barat menginjakkan kakinya bahkan membentangkan layar pertama mereka menuju Asia Tenggara ataupun Indonesia. Oleh karena itu, studi ini akan menjawab sebuah keresahan penulis bahwa apa yang menjadi masa lalu kita bukanlah produk barat, melainkan sebuah produk yang diproduksi dari masyarakat kita sendiri. Dengan kata lain demokrasi kita adalah hasil pemikiran kita sendiri.

Pada kasus Mandar Darmawan Mas'ud Rahman dengan karya disertasinya yang berjudul *Puang dan Daeng Kajian Sistem Nilai Budaya Orang Balanipa Mandar* (Rahman, 1988) yang diterbitkan menjadi sebuah buku yang berjudul *Puang dan Daeng: Sistem Nilai Budaya Orang Balanipa Mandar* telah mengkaji Sistem Nilai Budaya Orang Mandar terutama pada kajian kepemimpinan (Rahman, 2015). Darmawan memaparkan struktur-struktur dalam pemerintahan Kerajaan Balanipa Mandar dengan menawarkan konsep Puang dan Daeng yang lahir dari nilai Budaya Kerajaan Balanipa Mandar. Selanjutnya

Mattulada dalam tulisannya yang berjudul *Demokrasi dalam Tradisi Masyarakat Indonesia* (Mattulada, 1986). Mengungkap bahwa konsep Demokrasi yang kita anut juga bukan sebuah warisan dari barat. Bahwa asas kerakyatan, musyawarah, mufakat, gotong-royong dsb telah kita terapkan jauh sebelum pengaruh bangsa Eropa (Mattulada, 1986: 14).

Berpedoman pada dua tulisan di atas, studi ini akan mengkaji nilai-nilai Demokrasi dalam masyarakat Mandar melalui sistem pemerintahan Kerajaan Balanipa yang Darmawan Mas'ud dan Mattulada belum kaji secara mendalam. Selanjutnya studi ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan bagaimana praktek-praktek demokrasi diterapkan di Mandar? Bagaimana demokrasi itu di terjemahkan oleh elit dan masyarakat Mandar? dan bagaimana sistem pemerintahan itu dijalankan di Mandar pada abad XVI-XVII?

METODE

Studi ini menggunakan metode penulisan sejarah yang terdiri dari heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi. Pengumpulan sumber (Heuristik) dilakukan oleh penulis di Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI). Penulis menemukan beberapa sumber berupa laporan Belanda terkait dengan Kerajaan Balanipa. Penulis juga menemukan catatan-catatan Belanda di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI). Selain itu, Penulis juga menelusuri sumber-sumber berupa Lontara' di Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan. Sumber tersebut merupakan sumber lokal Mandar yang memberikan kondisi Kerajaan Balanipa pada abad XVI-XVII.

Proses selanjutnya yakni kritik, penulis memberikan kritik terhadap sumber yang telah ditemukan. Proses ini penting untuk menyeleksi dan menarik benang merah dari sumber-sumber yang kontradiktif. Kontradiktifnya sumber tersebut disebabkan oleh sudut pandang yang berbeda saat penulisan sebuah dokumen. Sumber yang ditulis oleh VOC ataupun

Pemerintah Hindia Belanda akan sangat berbeda dengan sumber sejarah yang ditulis oleh masyarakat lokal dalam bentuk tulisan lontara'.

Selanjutnya yakni interpretasi, proses ini sangat penting untuk menarik sebuah fakta yang ditemukan setelah melalui proses kritik. Pada tahap ini penulis menjawab seluruh permasalahan yang telah diajukan terutama menyangkut pemerintahan di Mandar. Membaca proses demokrasi yang telah ada di Mandar adalah tujuan utama dari proses ini. Lebih dalam lagi, penulis mengungkap nilai demokrasi yang telah ada di Mandar pada Abad XVI-XVII. Selanjutnya proses historiografi merupakan proses terakhir, di mana sejarah dituliskan dalam tulisan ilmiah. Sudut pandang Indonesiasentris merupakan tuntutan utama proses ini. tujuannya adalah untuk menghasilkan tulisan sejarah yang memandarkan Sejarah Mandar.

PEMBAHASAN

Orang Mandar

Orang Mandar dikisahkan dalam *Lontara''* berasal dari *Tomanurung*. *Pongkapadang* merupakan keturunan *tomanurung di langi'*. Dikisahkan bahwa *Pongkapadang* yang berasal dari *Ulu Sa'dang* yang merupakan daerah pegunungan dan menetap di aliran Sungai Sa'dang. Ia melakukan perjalanan menyusuri aliran Sungai dan sampai di Bulu Mappa, ia melihat asap yang membumbung tinggi dan menghampiri sumber asap tersebut, ia mengira seseorang berada di tempat itu. setelah sampai pada sumber asap tersebut, ia pun bertemu dengan Torije'ne dan kakaknya yang sedang menempuh perjalanan jauh, namun berlabuh di daerah itu karena perahunya rusak akibat terjangan ombak. Singkat cerita Pongkapadang dan Torije'ne menikah melahirkan 7 anak. Dan keturunan-keturunan Pongkapadang inilah yang menjadi raja-raja di Mandar (Leyds, 1940: 11).

Berdasarkan pemaparan diatas, Pongkapadang sebagai bapak dari keturunan raja-raja di Mandar berasal dari wilayah yang dikenal dengan nama Toraja sekarang, di mana Sungai Sa'dang terletak di daerah Toraja, indikasi bahwa keturunan orang Mandar adalah Orang Toraja itu kuat, namun dalam kisah tersebut, dikatakan *Pongkapadang* hidup di aliran Sungai bukan berarti hidup di Sungai Sa'dang, bisa saja hidup di wilayah lain di mana air dari sungai tersebut mengalir. Argumen bahwa keturunan orang Mandar dari orang Toraja pun bisa diruntuhkan dengan melihat jarak antara Toraja dan Mandar di mana jaraknya yang sangat jauh meski wilayah tersebut terhubung.

Dalam kisah tersebut diceritakan bahwa *Pongkapadang* bertemu dengan *Torije'ne* di suatu tempat di mana perahu *Torije'ne* rusak. Adanya perahu, jelas bermakna bahwa tempat pertemuan itu adalah di daerah pantai, dengan penegasan bahwa perahunya rusak akibat ombak yang besar. Berdasarkan mitos tersebut bahwa orang Mandar ataupun keturunan-keturunan dari raja-raja berasal dari dua tempat yang berbeda yakni *Pongkapadang* dari pegunungan dan *Torije'ne* dari Lautan. Seperti yang telah dikatakan sebelumnya bahwa mitos menggambarkan sebuah peristiwa namun perlu penafsiran dalam, sehingga dapat diterima oleh logika. Kisah yang dipaparkan dapat bermakna bahwa keturunan para raja-raja di Mandar berasal dari "air" dalam artian hidupnya tidak terlepas dari air, entah itu air yang bersumber dari pegunungan (sungai) ataupun dari lautan. Kisah tersebut juga menggambarkan bahwa masyarakat Mandar adalah masyarakat bercorak agraris dan maritim.

Meski interpretasi ini sifatnya masih subyektif, namun sumber-sumber sejarah menunjukkan bahwa Masyarakat Mandar adalah suku bangsa yang besar meski dalam penulisan sejarah di Sulawesi Selatan, Mandar sering kali disebut sebagai bagian dari Bugis ataupun Makassar. Kerajaan Balanipa (Mandar) Menguasai wilayah

yang luas, apabila direfleksikan dengan zaman sekarang, wilayah kerajaan ini meliputi seluruh wilayah Sulawesi Barat bahkan sebagian Sulawesi Tengah. Dengan Persekutuannya yang terkenal dengan nama *Pitu Ba'bana Binangan* (Tujuh Kerajaan Pesisir) dan *Pitu Ulunna Salu* (Tujuh Kerajaan Gunung). Dalam perkembangannya, Di Mandar ada dua periode kepemimpinan yakni kepemimpinan *Tomakaka* dan *Mara'dia*. Setiap periode kepemimpinan, memiliki sistem pemerintahan tersendiri. Untuk mengidentifikasi nilai-nilai demokrasi yang tertanam dalam sistem pemerintahan orang Mandar, maka menjadi penting studi ini melakukan perbandingan antara dua periode kepemimpinan tersebut.

Periode Kepemimpinan *Tomakaka*

Tomakaka terbagi atas dua suku kata *tau* dan *kaka*. *Tau* berarti orang dan *kaka* berarti kakak apabila kedua kata ini digabung maka akan mengandung arti kakak atau orang terdahulu. Dalam konotasi bahasa Mandar apabila kata *kaka* mendapat awalan "ma" menjadi *Makaka* dan akhirnya menjadi *Tomakaka* (orang yang dituakan atau orang yang diangkat menjadi pemimpin). (Syah, 1998: 58). Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa *Tomanurunglah* yang mewariskan keturunan raja-raja di Mandar, termasuk *Tomakaka* juga merupakan keturunan dari *Tomanurung*. Dalam seminar kebudayaan yang dilakukan di Majene tercapai sebuah kesepakatan dan berdasar pada Lontara' Muhamma' bahwa *Tomakaka* pertama yang muncul dalam bertempat tinggal di Ulu' Saddang. *Tomakaka* pertama bernama Pullaomesa. (Anonim, 1984: 109; Syah, 1998: 58-59) Ditegaskan pula dalam Leyds bahwa Pullaomesa adalah *Tomakaka* yang pertama (Leyds, 1940).

Tomakaka Pullaomesa diberi gelar *Tomakaka Ulu Sa'dang* karena memerintah di *Ulu Sa'dang*. Meski data ini bersumber dari Lontara' di mana "aroma" mitos dalam Lontara' sangat kental, namun memberikan data sejarah yang menarik. Dalam historiografi sejarah Mandar, wilayah

pesisir selalu diagung-agungkan dan mengesampingkan wilayah pegunungan, seakan melupakan bahwa kerajaan pertama yang ada di Mandar bermula dari pegunungan bahkan “bapak” dari orang-orang Mandar bersal dari pegunungan. Menyebut itu hanya sebuah mitos atau sesuatu yang tidak masuk akal adalah pandangan yang keliru karena apabila dirunut kejadiannya, Orang Mandar dimulai dari daerah Pegunungan Ulu Sa’dang.

Ulu Sa’dang (kepala Sa’dang), di mana Sa’dang itu sendiri adalah nama dari sungai. *Ulu* yang berarti kepala itu merepresentasikan hulu makan *Ulu Sa’dang* itu bermakna Hulu Sungai Sa’dang. inilah yang ditolak baru-baru ini oleh pemakalah yang tidak perlu disebutkan namanya dalam Konferensi Nasional Sejarah X di Jakarta, mengatakan bahwa itu tidak dapat dipercaya. Meski dengan argumen yang kuat namun Lontara’ sebagai sumber sejarah lokal Sulawesi Barat tidak boleh dikesampingkan. Terlepas dari argumen di atas, perkembangan kepemimpinan *Tomakaka* di Mandar semakin berpengaruh ditandai dengan digunakannya gelar ini di seluruh wilayah Mandar sebagai gelar seorang raja. Cara penyebarannya pun dilakukan dengan cara ekspansi dan politik kawin-mawin

Dalam Lontara’ dikisahkan pernikahan antara anak-anak raja, di mana kisah anak dari Banua (kerajaan) Rantebulawan menikah dengan anak Raja Bone (Syah, 1991: 25-27). Dalam Lontara’ tersebut dikisahkan pula beberapa anak raja yang menikah dengan anak raja dari kerajaan lain. Hal tersebut dapat ditafsirkan sebagai strategi politik. Jelas bahwa menikahkan keturunan antar kerajaan adalah salah satu cara yang digunakan untuk mempererat hubungan darah. Berdasarkan analisis di atas, ada dua sintesa yang dapat ditarik di antaranya adalah sebagai berikut.

Pertama, politik kawin mawin yang dilakukan oleh beberapa banua (kerajaan) mengindikasikan persaingan antara kerajaan di Mandar saat itu sangat keras. Mau tidak mau untuk menjadi yang terkuat dari

beberapa kerajaan lain adalah dengan melakukan kerja sama, semakin banyak “kawan” maka lawan akan semakin takut. Bagaikan semboyan yang kita kenal “bersatu kita teguh bercerai kita runtuh”. Konsep pemersatu ini sebenarnya telah ada sejak dulu, kerajaan-kerajaan di Mandar, bahwa dengan bekerja sama maka kerajaan lain dapat ditaklukkan.

Kedua, adalah politik kawin mawin yang dilakukan oleh Kerajaan Rantebulawan dengan Kerajaan Bone, kisah ini cukup menarik. Dalam kisah tersebut diceritakan bahwa anak dari Kerajaan Rantebulawan (perempuan) mandi di sungai, hanyutlah rambutnya yang panjangnya 7 depa. Sampai ke wilayah Kerajaan Bone, rambut tersebut ditemukan oleh anak Raja Bone. Dan anak raja tersebut berniat untuk mencari pemilik rambut itu dan pada akhirnya menemukan pemilik rambut dan menikahinya. Menikahi I Lando Beluak dengan izin raja tentunya (Syah, 1991: 25-27). Yang menarik adalah pada poin rambut tersebut sampai ke Kerajaan Bone dan dengan mudahnya anak dari Kerajaan Bone menikahi anak Raja Rantebulawang.

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah bagaimana rambut tersebut bisa sampai ke Kerajaan Bone? di mana jarak antara Mandar dan Bone sangat jauh. Dan mengapa dengan mudahnya anak dari Raja Bone dengan mudah menikahi putri raja? nampaknya Kerajaan Bone saat itu merupakan kerajaan besar, ditunjukkan dengan mudahnya pangeran dari Bone menikahi putri raja, tanpa diadakan sebuah pertarungan ataupun pengajuan syarat-syarat tertentu. Kekuasaan Bone boleh jadi satu modal utama yang bisa digunakan oleh Kerajaan Rantebulawan untuk mengamankan dirinya dalam arena persaingan antar kerajaan saat itu. tentu cerita ini tidak masuk akal apabila dihadapkan dengan perspektif kekinian. Pada tahap inilah pembacaan sistem dalam mitos itu diperlukan. Bahwa dalam mitos tersebut menggambarkan kerja sama politik antar dua kerajaan untuk

mempertahankan eksistensinya dalam persaingan antar kerajaan.

Politik kawin mawin yang dikisahkan merupakan representasi dari kondisi daerah pada saat itu, jelas peperangan sering terjadi, perebutan wilayah sering terjadi, dengan strategi kawin mawin kemudian memudahkan dan membuka jalur politik. Namun, satu hal yang cukup menarik adalah kisah tentang keturunan raja-raja yang saling bersaudara dalam artian lahir dengan luluhur yang sama. *Pongkapadang* yang telah disebutkan di atas sebagai leluhur dari raja-raja di Mandar. Namun, seiring berjalannya waktu kerajaan-kerajaan yang dikatakan satu darah ini, saling bermusuhan satu sama lain. Justru ini memberikan informasi bahwa dari masa *Pongkapadang* sampai pada masa peperangan antar kerajaan memiliki jarak waktu yang sangat jauh sehingga tali persaudaraan yang dulu ada menjadi luntur akibat perkembangan zaman. Dan pada akhirnya dibangun kembali dengan politik kawin mawin tersebut.

Tentu, dengan kondisi politik yang digambarkan menunjukkan bahwa perkembangan kerajaan-kerajaan di Mandar secara politik sangat pesat, hingga melahirkan satu kerajaan yang mempunyai pengaruh besar yakni Kerajaan *Passokkorang*. Kerajaan yang berhasil berkuasa dan membawa pengaruh yang cukup besar terutama pada masa pemerintahan Raja Lareang Tepatnya Pada abad XV (Leyds, 1940: 22-23). Namun dalam sumber-sumber sejarah bahkan literatur sejarah Mandar, Kerajaan *Passokkorang* dianggap sebagai kerajaan yang kejam, menindas kerajaan-kerajaan disekitarnya, termasuk kerajaan Napo di mana Kerajaan ini yang menjemput I Manyambungi (todilaling) di Gowa untuk meminta bantuan mengatasi Kerajaan *Passokkorang* yang menindas kerajaan tersebut (Syah, 1991: 35-37).

Kisah dijemputnya I Manyambungi merupakan awal dari terbentuknya kerajaan Balanipa dan dimulainya periode kepemimpinan *Mara'dia* di Mandar. Terlepas dari kisah-kisah tersebut, angka

tahun pada periode kepemimpinan *Tomakaka* memang tidak sejelas dengan periode kepemimpinan *Mara'dia*, sumber-sumber terkait masih belum banyak menjelaskan tentang angka tahun itu. namun, untuk masa keemasan pemerintahan *Tomakaka*, seperti yang telah disebutkan sebelumnya berada pada periode Kerajaan *Passokkorang* Raja Lareang perkiraan abad XV diperoleh dari tahun di mana Balanipa sebagai kerajaan yang meletakkan pemerintahan *Mara'dia* pertama ada pada awal abad XVI. Dengan tolak ukur kelahiran anak I Manyambungi yang diperkirakan lahir pada tahun ± 1550 (Leyds, 1940: 26).

Periode kepemimpinan ini menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan dari perjalanan sejarah pemerintahan di Mandar. Karena Periode ini merupakan awal kelahiran demokrasi di Mandar. Presistensi yang terjadi ketika Kerajaan *Passokkorang* berkuasa di Mandar memicu segala aktivitas politik yang terjadi pada periode tersebut. Masyarakat yang pada mulanya sangat tunduk kepada *Tomakaka* dengan corak pemerintahan Totalitariannya akhirnya melakukan perlawanan. Kehadiran I Manyambungi sebagai seorang tokoh merepresentasikan perlawanan tersebut. Dan setelah I Manyambungi berhasil menaklukkan Kerajaan *Passokkorang* dan meredam dominasi Kerajaan Tersebut, Kerajaan Balanipa pun lahir dengan gagasan konsep kepemimpinan *Mara'dia*.

Periode Kepemimpinan *Mara'dia*

Benih demokrasi pun tumbuh, apabila demokrasi itu sebuah pohon, maka pemerintahan *mara'dia* adalah akarnya. I Manyambungi sebagai *Mara'dia* Pertama di Mandar sekaligus sebagai Raja Pertama Kerajaan Balanipa. Gelar *mara'dia* juga lahir ketika kerajaan ini terbentuk. Kerajaan yang dalam perkembangannya menjadi kerajaan terbesar yang pernah ada di Mandar. Periode kepemimpinan *Mara'dia* berawal ketika I Manyambungi dijemput di Kerajaan Gowa oleh Orang-orang Napo yang merasa tertindas oleh Kerajaan

Passokkorang (Syah, 1991: 10 dan 37). Kisah yang dituangkan dalam *Lontara*'' ini menunjukkan bahwa masa kekuasaan Passokkorang mencapai puncaknya namun tercapainya puncak dari kekuasaan ini berdampak pada kesemena-menaan terhadap kerajaan lain. Selanjutnya I Manyambungi sebagai agensi yang mengubah struktur dalam hal ini Pemerintahan, di mana sistem pemerintahan *tomakaka* menjadi struktur yang berhasil diubah.

Power yang dimiliki oleh agen di atas cukup kuat karena mampu mengganti struktur yang ada, bukan hanya mengubah dan mengganti sistem itu namun membangun sebuah kerajaan yang pengaruhnya sangat besar bagi tatanan kehidupan politik di Mandar. Hadirnya I Manyambungi pada akhirnya mengalahkan Kerajaan Passokkorang dengan menggunakan sebuah tombak yang bernama *I Naga*, membawa gong kebesaran Kerajaan Gowa dan sebuah bedil (Syah, 1991: 10). Menarik, yang kemudian menjadi perhatian besar adalah Kerajaan Gowa yang sering disebut-sebut dalam *Lontara*'' Mandar bahkan sangat diagung-agungkan, dan apabila dilihat dari kisahnya, Gowa mempunyai peran yang sangat penting dalam perkembangan politik pemerintahan di Mandar saat itu. jelas, I Manyambungi menjadi agen dan mempunyai power yang kuat tak lepas dari pengaruh Kerajaan Gowa. Ini bermakna bahwa Kerajaan Gowa memiliki kuasa dalam meligitimasi Mandar. Terlihat dari hanya satu orang yang dibimbing oleh Kerajaan Gowa dalam hal ini I Manyambungi. Hanya satu orang yang mewakili Kerajaan Gowa, meski I Manyambungi sendiri berdarah Orang Mandar. Ia bisa mengalahkan dominasi Passokkorang bahkan membentuk hegemoni baru dalam tatanan masyarakat Mandar saat itu. Kisah itu juga menunjukkan bahwa Pertalian antara Kerajaan Gowa dan Mandar memang tidak pernah putus dalam *Lontara*'' terutama dengan Kerajaan Balanipa.

Terlepas dari hubungan Balanipa dan Gowa, lahirnya Kerajaan Balanipa merupakan awal dari lahirnya sistem pemerintahan *Mara'dia*. Raja-raja di Mandar tidak lagi bergelar *Tomakaka* namun berganti menjadi *Mara'dia*. Di mana *Mara'dia* pertama adalah I Manyambungi. Ia Tidak hanya berperan sebagai agensi dalam kisah ini namun juga sebagai "hero". Sidney Hook dengan konsep heronya, yakni sebagai orang yang lahir di tengah-tengah kekacauan dan menyelesaikan masalah yang terjadi (Hook, 1969: 12).

Berdasarkan kisah sebelumnya bahwa I Manyambungi hadir di tengah kekacauan yang terjadi di Mandar. Menjadi Hero bagi orang-orang Napo dan menjadi agensi dalam perubahan struktur pemerintahan Tomakaka di Mandar bahkan membentuk kerajaan baru dengan sistem yang baru pula. Dengan kerajaan baru dan sistem yang baru ini menjadikan Kerajaan Balanipa sebagai Kerajaan terbesar di Mandar saat itu.

Membaca Nilai-Nilai Demokrasi di Mandar

Terbentuknya Kerajaan Balanipa memberikan dampak yang sangat signifikan di wilayah Mandar. salah satu langkah pembaharuan yang dilakukan oleh I Manyambungi Sebagai Raja Pertama membentuk Sistem pemerintahan. Sebagai seorang raja ia membentuk *banua kaeang*. terdiri dari dua kata yakni *banua* berarti rumah dan *kaeang* berarti besar jadi apabila kedua kata ini berada dalam satu frase maka akan memiliki arti rumah besar. Rumah besar yang dimaksudkan disini bukanlah rumah secara harfiah namun merupakan suatu wilayah di mana wilayah ini merupakan wilayah Kerajaan Balanipa yang memiliki pengaruh dan legitimasi kuat. Wilayah-wilayah yang dimaksud yakni, *banua kaeang* Napo, *banua kaeang* Samasundu, *banua kaeang* Mosso dan *banua kaeang* Todang-todang. Keempat *Banua* tersebut dikenal dengan istilah sebagai *Appe' Banua Kaiyyang* (empat wilayah besar) (Mandra, 1991: 108).

Ke-Empat *Banua* inilah yang kemudian menjadi penentu dari segala kebijakan yang dikeluarkan oleh Kerajaan Balanipa (Raja Balanipa) salah satunya adalah pengangkatan seorang raja (*Mara'dia*). *Appe' Banua Kaiyyang* jugalah yang melantik semua perangkat pemerintahan mulai dari *Mara'dia Matoa* (perdana menteri), *Mara'dia Malolo* (panglima perang), dua orang *Pa'bicara* (penasehat) dan 8 *Pappuangan*. Adapun dua orang *pa'bicara* dan 8 *papuangan* dikenal sebagai "*Ada Sappulo Sokko*" (Anonim, 1984: 191). Apabila ditinjau secara struktural, sistem pemerintahan di atas merupakan sebuah sistem pemerintahan yang merepresentasikan sebuah Negara. *Banua* sebagai Lembaga tertinggi kerajaan dikenal juga dengan sebutan Lembaga *Hadat*. Apabila di refleksikan dengan sistem pemerintahan Republik Indonesia maka posisi *Hadat* sebagai Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR).

Sebagaimana tugas dari MPR sebagai lembaga negara mempunyai tugas untuk melantik bahkan menurunkan seorang pemimpin. *Hadat* sebagai lembaga kerajaan juga memiliki wewenang yang sama dengan MPR bahkan segala kebijakan yang berhubungan dengan kerajaan, harus melalui persetujuan dari lembaga ini. Begitu pula ketika seorang raja ingin diangkat dan diturunkan dari jabatannya. Seorang *mara'dia* sebagai seorang raja harus memiliki kecakapan sebagai seorang pemimpin dengan kata lain bahwa seorang raja yang diangkat harus memenuhi syarat-syarat tertentu diantaranya yakni:

1. Seorang pemimpin harus memiliki keberanian, ketegasan dan kebijaksanaan.
2. Memiliki/ ilmu keahlian untuk memimpin dan memiliki ilmu agama islam yang cukup (tamat) mengaji.
3. Memiliki tanda jasa yang terbukti dalam hidupnya (bukti kebaikan dan usaha yang bermanfaat untuk masyarakat yang terfakta lewat pengalaman dalam hidupnya.

4. Terbaik diantara sekian diantara sekian orang pilihan yang di calonkan (yang paling baik).
5. Idealisme rakyat (amanah penderitaan rakyat) yang sepanjang saat tidak kunjung bisa terobati harus jadi konsepsi utama untuk membanahinya.
6. Memperjuangkan kepentingan rakyat kecil dan demi memperjuangkan kepentingan rakyat kecil, segala daya upaya hendaknya secara maksimal dikerahkan, meski jiwa akan jadi taruhannya (Mandra, 2008: 13-14).

Syarat-syarat di atas harus dimiliki oleh seorang calon *Mara'dia* dan di antara beberapa syarat yang disebutkan di atas, secara keseluruhan menyangkut budi pekerti luhur, tidak ada yang menyinggung masalah fisik, pangkat dan kedudukan semua orang berhak untuk menjadi *Mara'dia* setelah dipilih oleh lembaga *hadat* sebelumnya. Jadi siapa pun yang memenuhi syarat tersebut dan terpilih oleh dewan *hadat*, maka dia berhak untuk menjadi *Mara'dia* (raja) di Kerajaan Balanipa. Selanjutnya melalui proses pemilihan oleh dewan-dewan yang mewakili rakyat. pada tahap ini, pemilihan raja tidak dipilih langsung oleh rakyat seperti konsep demokrasi yang bersama kita pahami namun dalam syarat-syarat di atas, menunjukkan bahwa seorang raja haruslah tetap melindungi kesejahteraan rakyatnya dan siapa saja boleh mencalonkan/menjadi raja apabila memenuhi syarat-syarat tersebut.

Dalam *Lontara'* dikenal dengan *O Diadaq O Dibiasa* (sesuai ketentuan adat dan kebiasaan). Pedoman tersebut tertuang dalam pesan I Manyambungi yang berbunyi:

Madondong duang bongi anna mateaq, da mupajari mara'dia, mau anaku mua' tania, tonamaq asayangngi Litaq muaq masuangi pulu-pulunna, matoqdori kedona, apaq yamo tuqu ditingo, namarrupuq-ruppuq banua.

Artinya: besok lusa bila saya meninggal, jangan engkau mengangkat seorang raja kendatipun anakku atau cucuku, kalau

bukan orang yang akan menyayangi negeri kalau tutur katanya tidak senonoh, kalau tingkah lakunya kaku dan kasar sebab orang seperti itulah yang akan menghancurkan negeri (Yasil, 2012: 25-26)

Pesan ini kemudian menguatkan bahwa seorang pemimpin di Kerajaan Balanipa bisa siapa saja yang memenuhi kriteria yang telah dijabarkan sebelumnya. Artinya setiap warga masyarakat berhak untuk menjadi seorang pemimpin. Jiwa demokrasi juga nampak dalam sistem pemerintahan Kerajaan Balanipa dengan melihat kondisi Kerajaan. Kondisi tersebut sebagai berikut:

1. Hasil laut tidak ada lagi atau jarang
2. Hasil pangan tidak ada lagi atau jarang
3. Tidak ada lagi orang yang berani berbicara tentang kebenaran, karena dilarang bicara oleh penguasa walaupun berbicara tentang kebenaran
4. Buah-buahan tidak jadi atau jarang ditemukan.
5. Gunung-gunung tandus dan tidak membuahkan hasil
6. Terjadi kemarau panjang
7. Rakyat terancam kelaparan (Mandra, 1990: 116; Yasil, 2012: 17-18).

Poin ke tiga merupakan jiwa demokrasi berupa penekanan terhadap posisi seorang pemimpin dan bagaimana pemerintahan itu dijalankan dengan kata lain bahwa seorang penguasa tidak lagi memiliki kuasa untuk bersikap otoriter terhadap rakyatnya. Apabila seorang raja memberikan batasan kepada rakyatnya untuk menyuarakan kebenaran maka raja tersebut patut untuk diturunkan dari jabatannya. Secara keseluruhan, gambaran kondisi kerajaan di atas merepresentasikan kondisi rakyat yang tidak sejahtera dan pemerintahan yang bersifat otoriter. Seperti yang di ungkap oleh Aristoteles bahwa setiap warga negara harus mempunyai kesamaan (Diane, 2005: 13).

Sebuah kisah dalam *Lontar Patodioloang* seorang *mara'dia* yakni Daeng Riosok ingin memperistri permaisuri Raja Kerajaan Pamboang. Ia memaksa

dengan menyerang kerajaan tersebut namun pasukan yang ikut serta dengan Daeng Rioso hanya pengawal Pribadinya, orang Balanipa tidak ikut serta (Syah, 1992: 11). Sikap tegas dari rakyat Balanipa tidak ingin mendukung Raja yang ingin merebut istri seseorang. Di mana tindakan tersebut merupakan tindakan yang tidak terpuji. Rakyat tidak mendapat tekanan dari *mara'dia* bahkan ia hanya berangkat bersama pengawal pribadinya. Dan pada akhirnya *mara'dia* Daeng Rioso diturunkan dari jabatannya oleh *Hadat* Balanipa atas persetujuan rakyat Kerajaan Balanipa karena telah melakukan tindakan yang tidak terpuji (Syah, 1992: 10-13).

Selain syarat-syarat untuk mengangkat ataupun menurunkan jabatan seorang raja, jiwa Demokrasi yang terpenting dalam sistem pemerintahan Kerajaan Balanipa yakni adanya Lembaga *Hadat*. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa *App'e' Banua Kaiyyang* merupakan representasi Lembaga *Hadat* yang mempunyai legitimasi tertentu namun Perlu diketahui bahwa *Banua* yang dimaksud disini adalah wilayah yang dulunya merupakan wilayah yang memakai sistem pemerintahan *Tomakaka*. Pembentukan lembaga baru yang dilakukan oleh Tomepayung (Raja Ke-2 Kerajaan Balanipa), agaknya merupakan usaha untuk menghilangkan "aroma" *Tomakaka* di Mandar ataupun merupakan usaha untuk merangkul keempat wilayah ini menjadi dalam satu kesatuan politik dalam wadah Kerajaan Balanipa. Dengan kata lain memberikan jabatan sebagai badan lembaga yang berhak mengangkat *Mara'dia* (raja) *Tomakaka* tidak serta merta hilang setelah munculnya *Mara'dia*, namun direproduksi menjadi bentuk yang baru tanpa melepaskan statusnya sebagai bangsawan.

Tidak hanya sampai disitu, Tomepayung menjadi pelopor dari terbentuknya persekutuan antar kerajaan-kerajaan besar di Mandar, *Pitu Ba'bana Binanga*. Persekutuan ini sangat berdampak pada kerjasama antar anggotanya yakni Balanipa, Sendana, Banggae, Pamboang,

Mamuju, Tappalang dan Binuang. Pada masa ini, gelar Mara'dia tidak hanya menjadi sebuah gelar yang disematkan pada Kerajaan Balanipa namun seluruh kerajaan-kerajaan termasuk 7 kerajaan besar ini wajib menggunakan gelar ini, menggantikan gelar sebelumnya yakni Tomakaka. Nampak bahwa dominasi kuasa dari Kerajaan Balanipa pada masa ini sangat kuat, Semua kerajaan harus tunduk pada pemerintahan Balanipa. terlebih lagi dalam konfederasi tersebut yang menjadi “bapak” (pemimpin) adalah Balanipa.

Balanipa sebagai pemimpin (wakil) dari seluruh kerajaan-kerajaan di Mandar tidak hanya dibuktikan dengan sumber-sumber berupa *Lontara*” namun sumber-Sumber Belanda kolek Arsip Nasional senada dengan hal tersebut. Nampak pada salah satu dokumen penandatanganan kontrak antara Balanipa (wakil Mandar) dengan pihak Belanda pada tanggal 30 Mei 1850 (Arsip Nasional, 1850). Berdasarkan pembacaan arsip yang dilakukan, perjanjian ini adalah kontrak pertama yang dilakukan oleh Kerajaan Balanipa sebagai wakil Mandar dengan pihak pemerintah kolonial Belanda. Beberapa isi dari perjanjian tersebut menyatakan bahwa kerajaan Balanipa adalah bagian dari Pemerintah Kolonial Hindia Belanda. Kalimat ini bisa saja mengindikasikan bahwa Belanda telah menguasai Mandar, karena Balanipa telah merupakan bagian dari pemerintah kolonial Belanda.

Namun berdasarkan sumber-sumber Pemerintah Kolonial Belanda memang sering kali menggunakan kalimat ini dalam kontrak-kontraknya tetapi tidak bermakna bahwa Belanda telah merebut kekuasaan pada daerah itu. Pada tahun tersebut memang Belanda sudah mulai memperluas wilayah perdagangannya sehingga yang dipermasalahkan dalam kontrak ini adalah seringkali kapal dagang Belanda dibajak oleh perompak disekitar wilayah Kerajaan Balanipa (Mandar) oleh karena itu Balanipa sebagai wakil Mandar diberikan hadiah sebagai imbalan atas pengamanan kapal-

kapal dagang Belanda (Arsip Nasional, 1850).

Terlepas dari kedatangan pemerintah Kolonial Belanda di Mandar, secara struktural dalam hal ini pemerintahan Belanda tidak membawa dampak yang signifikan kecuali pada abad XIX setelah penandatanganan kontrak antara Kerajaan Balanipa dan Pemerintah Kolonial Belanda. Meskipun seiring berjalannya waktu, sistem pemerintahan Kerajaan Balanipa (Mandar) diganti oleh sistem pemerintahan Kolonial. Dengan kata lain bahwa pemerintah Koloniallah yang “meredupkan” jiwa demokrasi yang ada di Mandar.

Jiwa Demokrasi yang dimaksud dalam sistem pemerintahan Kerajaan Balanipa yakni musyawarah untuk mencapai mufakat. Bahwa poin ini menjadi sangat penting dalam berdemokrasi. Seperti yang kita ketahui bersama bahwa Asas terpenting dari Demokrasi adalah kebebasan berpendapat. Seperti yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa seorang pemimpin tidak mempunyai legitimasi untuk memberikan larangan kepada rakyat yang ingin berkata kebenaran. Selain itu, dalam pengambilan keputusan di Kerajaan Balanipa, selalu menggunakan musyawarah sebagai cara untuk mengambil keputusan terutama keputusan yang menyangkut kepentingan Federasi Kerajaan Mandar yang terkenal dengan nama *Pitu Ba'wana Binanga*.

Pitu Ba'wana Binanga: Simbol Demokrasi Mandar

Apabila Edward Poelinggomang menyebut periode Kemandaran sebagai periode bangkitnya mandar dengan terbentuknya Kerajaan Balanipa, maka pada periode terbentuknya Konfederasi *Pitu Ba'wana Binanga* disebut sebagai Periode *Amara'diang* (Darmawan Mas'ud). Konfederasi Tujuh Kerajaan Pesisir (*pitu ba'wana binanga*) merupakan nama federasi ini. Dibentuk oleh Tomepayung (raja ke-2 Kerajaan Balanipa). Konfederasi ini dibentuk setelah serangan yang dilakukan oleh Tomepayung atas Kerajaan Passokkorang, dikisahkan dalam *Lontara*'

bahwa orang-orang berkumpul di Tammajarra, maka Raja Balanipa mengirim utusannya menuju Sendana, Banggae dan Pamboang. Berkatalah Raja Sendana: duluanlah kembali hai utusan. Akan saya ajak karib kerabatku yakni Raja Mamuju dan Raja Tappalang begitupun dengan Raja Pamboang yang kemudian diajak oleh Raja Sendana, Mamuju dan Tappalang (Yasil, 1985:209). Dan pada akhirnya berkumpullah enam kerajaan yang merupakan cikal bakal dari persekutuan Kerajaan-Kerajaan Pesisir.

Enam Kerajaan ini kemudian melakukan musyawarah untuk membentuk sebuah persekutuan dan berjanji akan saling melindungi serta bekerja sama satu sama lain di berbagai bidang demi kepentingan bersama (muktamar tammejarra I). dengan prakarsa Kerajaan Balanipa sebagai kerajaan yang pada periode itu memiliki pengaruh yang sangat besar dari segala aspek. Dari sudut pandang hubungan diplomatik lima kerajaan yang diajak untuk membentuk konfederasi mau tidak mau setuju dengan inisiatif Kerajaan Balanipa. Terlebih lagi pada periode pemerintahan Tomepayung, Kerajaan Balanipa memiliki sistem pemerintahan yang sangat baik terbukti pada tahun 1580-1610 laju perkembangan di Mandar sangat pesat, meliputi segala aspek (leyds, 1940: 26, lotara' pattodioloang, 1991: 41; Naskah Mandar : 109 dan Naskah Awal Sejarah Mandar, 2010 :58).

Pada periode Tomepayung, dibentuk pula angkatan militer yang disebut sebagai "*Appe' Jannangan*" yang terdiri dari ; 1). Andongguru *pakkawusu*, 2). Andongguru *Passinapa*, 3). Andongguru *Pa'burasang* dan 4). Andongguru *Jowa' Matoa*. Dan dari ke-empat angkatan perang ini dibawah langsung oleh seorang *Mara'dia* yang bergelar *Mara'dia Malolo* (panglima perang. Dalam Bidang ekonomi dan pembangunan kerajaan juga dibentuk sebuah badan yang bertugas untuk mengontrol jalannya roda perekonomian dan pembangunan. Masing-masing dari kedua badan ini diketuai oleh *Sawwanara* bertugas untuk mengawasi perahu yang

keluar masuk dan memungut bea keluar masuk terhadap perahu dan barang dagangan dan *Sakka Manarang* yang bertugas untuk melaksanakan pembangunan fisik (Anonim, 1984: 90). Struktur ini secara umum dipakai oleh Kerajaan Balanipa namun untuk masalah gelar raja-raja yang termasuk dalam konfederasi memakai gelar *mara'dia*. Gelar *Tomakaka* tidak dipakai lagi.

Ketentuan pemakaian gelar ini menunjukkan legitimasi dari Kerajaan Balanipa karena yang pertama kali menggunakan gelar ini adalah Raja Balanipa. Dan apabila dilihat dari struktur konfederasi ini, Kerajaan Balanipa menjadi Ketua dari Konfederasi. Kerajaan Balanipa sebagai Bapak, Kerajaan Sendana sebagai Ibu dan Kerajaan Banggae, Pamboang, Tappalang, Mamuju sebagai anak (Yasil, 1985: 211). Jumlah Kerajaan yang pertama kali ikut dalam perundingan pembentukan konfederasi hanya ada enam namun berikutnya Kerajaan Binuang dimasukkan sebagai anggota ke ketujuh. Pada kasus Kerajaan Binuang, Kerajaan ini merupakan Kerajaan Hadiah dari Kerajaan Gowa. Di mana sebelumnya Binuang merupakan Kerajaan Taklukkan Kerajaan Passokorang dan Kerajaan Batulappa' yang dijual ke Kerajaan Gowa (Syah, 1992: 13-17).

Dengan kata lain, Kerajaan Binuang ikut serta dalam Konfederasi setelah diadakannya Muktamar Tammejarra II (Yasil, 2012: 67). Dengan masuknya Binuang sebagai anggota ke-7 maka Mandar sebagai satu kesatuan administratif telah terbentuk. Menjadi sebuah kekuatan politik yang cukup disegani pada periode ini. Sebuah bentuk negara pada masa klasik. Megaskan bahwa pencapaian lokalitas pada masa klasik merupakan hasil pemikiran masyarakat kita sendiri bukan produk Bangsa Barat. Leonard Andaya juga mempertegas dalam tulisannya yang menyatakan bahwa kekuatan dan kesatuan masyarakat membentuk unit-unit politik dasar di daerah ini (Andaya, 2004: 14). Andaya mengakui bahwa *Pitu Ba'bana*

Binanga adalah sekutu terkuat Kerajaan Gowa.

Kebesaran Konfederasi ini tidak diragukan lagi keberadaannya, bentuk negara yang ditawarkan pada periode klasik ini menggambarkan sebuah tawaran negara federalis. Bahwa perpecahan yang terjadi sebelumnya dapat disatukan melalui konfederasi lantas kenapa negara ini masih berbentuk republik Di mana pemerintahannya terpusat? Dengan pembangunannya yang tidak merata. Menjadi kasus tersendiri dari polemik bentuk negara. Namun Agaknya gagasan bentuk federalis/konfederasi menjadi tawaran yang cukup menarik apabila kita melihat kondisi geografis maupun kultural negara ini. Meski wujud dari negara federalis sebahagian telah terwujud dalam otonomi daerah.

Terlepas dari gagasan tersebut, konfederasi *Pitu Ba'bana Binanga* menjadi *turning point* Mandar sebagai kekuatan besar yang berbentuk Negara Demokrasi. Lahirnya Periode *Amara'diang*, dan digunakannya gelar *mara'dia* sebagai sebuah identitas seorang raja merupakan pencapaian Tomepayung dalam membentuk masyarakat yang berdemokrasi. Ia berhasil membangun sebuah gagasan musyawarah mufakat dalam setiap permasalahan yang terjadi di Mandar. gagasannya ini tertuang dalam nilai-nilai budaya Mandar yang tercatat dalam *Lontara''* yakni (1) *manu' Tandi pessisi'i* (ayam yang tidak dilihat warnanya) bermakna dalam kehidupan sehari-hari tidak pandang bulu baik status maupun jabatannya, hukum adat tetap dijunjung tinggi. (2) *Beang Tandi Gati* (Beras yang tidak perlu ditakar) bermakna ekonomi berbasis Kerakyatan, tetap mementingkan kepentingan rakyat kecil. (3) *Suwa Tandi Biti* (rambut bersisir tanpa perlu di patut-patut lagi) bermakna Persatuan yang berkesinambungan (4) *Ara-ratang Tandi Dappai* (tali yang tak perlu di ukur) bermakna bahwa hukum/keadilan tidak ada ukuran membeda-bedakan. Konsep inilah yang kemudian dikenal dengan *Mengga Lenggoq Mengga Belawa* (Yasil, 1985: 208).

Konsep tersebut lahir ketika Tomepayung mengadakan perjanjian dengan *Palilik* (negara vasal) bahwa *palilik* tidak dituntut untuk memperoleh kebesaran bahkan tidak akan dikecilkan (ditelantarkan) oleh Balanipa dengan menjunjung tinggi konsep *mengga Lenggoq Mengga Belawa*. Dan sebagai gantinya Balanipa juga memperoleh perlakuan yang baik ketika orang-orang Balanipa berada di wilayah vasal tersebut (Syah, 1992: 58; Yasil, 1985: 109; Mandra, 2015: 32). Lahirnya konsep ini agaknya menginspirasi pemikiran politik Tomepayung selanjutnya. Dengan kata lain Konsep ini menjadi dasar dari periode Pemerintahan Tomepayung dalam menjalankan pemerintahannya.

Terbukti setiap Tomepayung menyelesaikan masalah di Kerajaan Balanipa bahkan dalam Konfederasi ia selalu menggunakan musyawarah mufakat. Salah satunya ketika Tomepayung mengadakan perundingan untuk menyelesaikan masalah antara Puang di Alu dan Puang di Pussuq (Mandra, 1991: 97). Terlebih lagi ketika Konfederasi *Pitu Ba'bana Binanga* dibentuk, semua lahir dari hasil musyawarah. Ditambah dengan cara Kerajaan Memperlakukan Negara Vasalnya yang tentu saja jiwa Demokrasi tertanam dalam konsep *Mengga Lenggoq Mengga Belawa*.

Konsep *Mengga Lenggoq Mengga Belawa* yang kemudian diterjemahkan oleh masyarakat Mandar terutama pemimpin-pemimpin Mandar selanjutnya. Maka dengan konsep inilah pemerintahan di Mandar dijalankan oleh Kerajaan Balanipa maupun kerajaan yang termasuk dalam Konfederasi *Pitu Ba'bana Binanga*. Kerajaan yang berasaskan pada pencapaian kesejahteraan dan keadilan kepada setiap warga kerajaan, Tidak memandang bulu dalam perlakuan hukum dan yang terpenting adalah selalu mengedepankan musyawarah dalam mencapai mufakat. Konsep inilah yang dipegang teguh oleh Kerajaan Balanipa bahkan seluruh Kerajaan yang menjadi Anggota Persekutuan *Pitu Ba'bana Binanga*. Entah terjadi perubahan

setelah Belanda melakukan ekspansi ke Mandar dalam rangka menaklukkan Sulawesi secara keseluruhan setelah Kerajaan Gowa jatuh ke tangan Belanda. Kajian tersebut menjadi studi tersendiri kedepannya.

PENUTUP

Perubahan sistem kepemimpinan di Mandar yakni dari *Tomakaka* menjadi *Mara'dia* berpengaruh pada sistem pemerintahan yang pada akhirnya membentuk sistem pemerintahan baru. Dengan kata lain perubahan kepemimpinan mengubah sistem yang ada. Tokoh perubahan tersebut yakni I Manyambungi. Ia merupakan keturunan Orang Mandar yang belajar ke Kerajaan Gowa pada rentan periode tersebut. Tokoh inilah yang Mengalahkan Kerajaan Passokkorang dan Mengganti sistem kepemimpinan *Tomakaka* menjadi *Mara'dia* sekaligus mengganti sistem pemerintahannya. Di mana sebelumnya posisi raja adalah mutlak (otoriter) dan saat diubah, posisi raja tidak lagi mutlak (demokratis). Jabatan seorang raja bisa diduduki oleh siapa saja tanpa pandang bulu selama ia memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan. Bahkan seorang raja bisa diturunkan apabila ia sudah tidak memenuhi kriteria sebagai seorang pemimpin yang baik.

Pada perkembangan selanjutnya, Raja Ke-2 Tomepayung Menjabat. Sebagai *Mara'dia* ke-2 setelah ayahnya, Tomepayung Membawa dampak yang sangat signifikan terhadap Kerajaan Balanipa Bahkan Mandar pada periode Abad XVI. Apabila I Manyambungi merubah sistem kepemimpinan dan sistem pemerintahan, maka Tomepayung menyempurnakan perubahan tersebut. Dengan membentuk lembaga-lembaga dalam struktur pemerintahan. Diantara lembaga-lembaga tersebut adalah *Appe' Banua Kaiyyang* jugalah yang melantik semua perangkat pemerintahan mulai dari *Mara'dia Matoa* (perdana menteri), *Mara'dia Malolo* (panglima perang), dua orang *Pa'bicara* (penasehat) dan 8 *Pappuangan*. Adapun dua orang *pa'bicara* dan 8 *papuangan*

dikenal sebagai "*Ada Sappulo Sokko*". Selain itu, beberapa lembaga tersebut memiliki divisi-divisi tersendiri. Sebuah gambaran sistem pemerintahan yang sudah sangat restruktur pada abad XVI.

Sebuah Bentuk Negara merupakan gagasan dari sistem ini. Konfederasi Tujuh Kerajaan di Mandar (*Pitu Ba'bana Biananga*) merupakan satu pencapaian terbesar yang dilakukan oleh Tomepayung karena konfederasi inilah yang menjadi simbol lahirnya sebuah Kerajaan-kerajaan besar dan berpengaruh di Sulawesi pada periode Abad VII. Sebuah simbol yang melambangkan persatuan dan kesatuan Di mana musyawarah dan penyetaraan dijunjung tinggi diantara tujuh kerajaan ini. Tidak ada pembeda dalam menjalankan pemerintahan. Apabila seseorang bersalah maka ia akan dihukum sesuai dengan aturan. Kebenaran sangat dijunjung tinggi.

Mengga Lenggoq Mengga Belawa merupakan salah satu konsep yang ditawarkan oleh sistem ini. Bahwa jiwa Demokrasi tertanam dalam konsep tersebut. (1) *manu' Tandi pessisi'i* (ayam yang tidak dilihat sisiknya) bermakna dalam kehidupan sehari-hari tidak pandang bulu baik status maupun jabatannya, hukum adat tetap dijunjung tinggi. (2) *Beang Tandi Gati* (Beras yang tidak perlu ditakar) bermakna ekonomi berbasis Kerakyatan, tetap mementingkan kepentingan rakyat kecil. (3) *Suwa Tandi Biti* (rambut bersisir tanpa perlu di patut-patut lagi) bermakna Persatuan yang berkesinambungan (4) *Ara-ratang Tandi Dappai* (tali yang tak perlu di ukur) bermakna bahwa hukum/keadilan tidak ada ukuran membeda-bedakan.

Aplikasi konsep tersebut dijalankan oleh masyarakat Mandar dengan menjunjung tinggi kebenaran, setiap orang bisa mengajukan sebuah kebenaran. Raja tidak mempunyai legitimasi dan bersikap represif terhadap rakyat. suara dan kondisi rakyat adalah penentu dari langgengnya kekuasaan sang raja. apabila rakyat mengalami sengketa maka yang dilakukan adalah dengan bermusyawarah untuk mencapai mufakat.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip dan Lontara'

- Anonim, Laoran Hasil Seminar Kebudayaan Mandar I Tanggal 31 Juli S/D 2 Agustus 1984 di Majene.
- Arsip Nasional, bb.28 1756. Acte Van Renovatie den Vorstan Van Mandhar, *Contract mit Mandhar Balanipa* 30 Mei 1850.
- C Noote Boom. 1994/1995. *Laporan Penelitian dan Nilai Tradisional Sulawesi Selatan Kerajaan Balanipa - Mandar*. Ujung Pandang : Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Balai Kajian Sejarah Dan Nilai Tradisional Ujung Pandang.
- Hanoch, Luhukay dkk. 2006. *Memori Asisten Residen W.J.Leyds Selama Bertugas di Mandar*. Yayasan Kaitupa.
- Mandra. A.M. 2015. *Transliterasi dan Terjemahan Lontara Balanipa Mandar*. Makassar: Kretakupa.
- Mandra, A. & dkk, 1991. *Lontar Mandar*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Muthalib Abdul dkk. 1988. *Transelisasi dan Terjemahan O Diadaq O Dibiasa (Naskah Lontarak Mandar)*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan Sulawesi Selatan 1988.
- Syah, Tanawali Aziz. 1992. *Lontarak 1 Pattodioloang di Mandar*. Ujung Pandang: Taruna Remaja.
- Syah, Tanawali Aziz. 1992. *Lontarak 2 Pattodioloang di Mandar*. Ujung Pandang: Taruna Remaja.
- Yasil, Suardi dkk. 2012. *Naskah Awal Sejarah Polewali Mandar*. Polewali Mandar: Dinas Perhubungan, Komunikasi dan Informatika Kabupaten Polewali Mandar.
- Yasil, S. et al., 1985. *Inventarisasi, Transkripsi, Penerjemahan dan*

Penulisan Latar Belakang Isi Naskah Kuno/Lontara Mandar Daerah Sulawesi Selatan. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Buku-buku

- Abidin Andi Zainal. 1999. *Sejarah Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang : Hasanuddin University Press.
- Abbas Ibarahim. 1999. *Pendekatan Budaya Mandar*. Makassar: UD Hijrah Grafika.
- Ahmad dkk. 2007. *Sejarah Mandar dan Sejarah Perjuangan Bangsa Di Kab.Majene*. Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Majene Binmudorabud Seksi Kebudayaan.
- Andaya, L. Y., 2004. *Warisan Arung Palakka: Sejarah Sulawesi Selatan Abad 17*. Makassar: INNINAWA.
- Asdy Ahmad dkk. 2003. *Mandar Dalam Kenangan tentang Latar Belakang Keberadaan Arajang Balanipa*. Yayasan Mahaputra Mandar.
- Asdy Ahmad dan Anwar Sewang. 2010. *Etika Dalam Kehidupan Orang Mandar*. Yayasan Mahaputra Mandar.
- Ball, T., Dagger, R. & O'neil, D., 2013. *Political Ideologies and Democratic Ideal*. New York: Pearson.
- Barthes Roland, *Mythologies*, 1983. New York : Hill and Wang, diterjemahkan oleh Nurhadi. A. Sihabul Millah. *Mitologi*. 2015. Bantul: Kreasi Wacana
- Diane Revitch, A. T., 2005. *Demokrasi Klasik dan Modern*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Giddens Athony. *The Constitution of Society: Outline of The Theory of Strukturation*. 1984. USA: University of California Press. Diterjemahkan oleh Maufur dan Darmayanto. 2010. *Teori Struktural: Dasar-Dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Hook Sidney. *The Hero in History*, 1969. Boston: Beacon Pers.
- Idham dkk. 2010. *Sejarah Perjuangan Pembentukan Provinsi Sulawesi Barat*. Dinas Pendidikan Nasional Provinsi Sulawesi Barat.
- Kartodirdjo, S., 2014. *Pemikiran Dan Perkembangan Historiografi Indonesia*. Yogyakarta: Ombak.
- Madjid, M. Saleh dan Abd. Rahman Hamid. 2007. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Makassar: Jurusan Pendidikan Sejarah Fakultas Ekonomi Dan Ilmu Sosial Universitas Negeri Makassar.
- Mandra A M. 1990. *Mandar dan Bone dalam Lontar Mandar*.
- Mandra A M. 2002. *Sejarah Perjuangan Kemerdekaan Bangsa di Mandar*. Majene: Pemerintah Daerah Kab.Majene.
- Mappangara Suardi. 2004. *Ensiklopedia Sejarah Sulawesi Selatan Sampai Tahun 1905*. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Sulawesi Selatan.
- Mattulada, 1986. *Demokrasi dalam Tradisi Masyarakat Indonesia*. Dalam: *Demokrasi dan Proses Politik*. Jakarta: LP3ES, pp. 3-15.
- Mattulada. 1998. *Sejarah, Masyarakat dan Kebudayaan Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang : Universitas Hasanuddin Press.
- Munoz Paul Michel. *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia*. Yogyakarta : Mitra Abadi.
- Palenggomang Edwar L. 2012. *Sejarah dan Budaya Sulawesi Barat*. Makassar: De La Macca.
- Sahuding. 2004. *Pitu Ulunna Salu dalam Imperium Sejarah*. Makassar: Selatan Jaya.
- Sinrang Syaiful. 1994. *Mengenal Mandar Sekilas Lintas "Perjuangan Rakyat Mandar Melawan Belanda (1667-1949)*. Ujung Pandang : Yayasan Kebudayaan Mandar Rewata Rio.
- Sinrang Syaiful. 1994. *Mengenal Mandar Sekilas Lintas*. Group "Tipalayo" Polemaju Mandar.
- Priyadi Sugeng. 2015. *Historiografi Indonesia*. Yogyakarta: Ombak.
- Syah, Tanawali Aziz. 1980/1981. *I Calo Ammana I Wewang Topole di Balitung Pahlawan Daerah Mandar Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Pemda T.K. I. Prop. Sulsel.
- Syah, Tanawali Aziz. 1997. *Sejarah Mandar Polmas-Majene-Mamuju jilid I, yayasan"Al-Azis"*. Ujung Pandang : yayasan "Al-Azis" Ujung Pandang.
- Syah, Tanawali Aziz. 1998. *Sejarah Mandar Polmas-Majene-Mamuju jilid II, yayasan"Al-Azis"*. Ujung Pandang : yayasan "Al-Azis" Ujung Pandang.
- Syah, Tanawali Aziz. 1998. *Sejarah Mandar Polmas-Majene-Mamuju jilid III, yayasan"Al-Azis"*. Ujung Pandang: yayasan "Al-Azis" Ujung Pandang.

Jurnal

- Benda, H. J., 1964. *Democracy in Indonesia*. *The Journal of Asian Studies*, pp. 449-456.
- Feith, H., 1965. *History, Theory, and Indonesian Politics: A Reply to Harry J. Benda*. *The Journal of Asian Studies*, pp. 305-312.

**PEMANFAATAN SUMBER DAYA HAYATI PERAIRAN: PROSPEKTIF
BUDI DAYA RUMPUT LAUT DI WILAYAH PESISIR KABUPATEN
BANTAENG (STUDI KASUS DESA BONTO JAI, KECAMATAN BISSAPU)**

*THE UTILIZATION OF AQUATIC BIOLOGICAL RESOURCES: PROSPECTIVE OF
SEAWEED DEVELOPMENT IN THE COASTAL AREA OF BANTAENG REGENCY
(CASE STUDY IN THE TOWNSHIP OF BONTO JAI, BISSAPU DISTRICT)*

Nur Alam Saleh

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

Jalan Sultan Alauddin Km. 7 Makassar

Email: salehnuralam@gmail.com

ABSTRACT

This research examines social structural change, both in the forms of production, technology, and organization, along with the accompanying impact on the socio-economic lives of the population. The development of the seaweed industry has also affected an aspect of the socio-cultural and economic lives of the community. The research took place in the regency of Bantaeng, in the township of Bonto Jai in the Bissapu district. The research method employed is field research, including observation, documentation, and interviews, along with the data analysis technique of data reduction, presentation, and conclusion. In its development, seaweed farmers have come to dominate the scene of community activity on the beaches of the Bantaeng regency in general, and especially in the Bonto Jai township. The development of the seaweed industry carries the potential to improve the economic standing of farmers in the Bonto Jai township. The seaweed industry is more profitable than the previous profession of these workers, namely as fishermen. One very interesting element in the development of the seaweed industry is the inclusion of women in the labor force.

Key words: *Fishermen, Seaweed, social, Resource development.*

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji tentang perubahan struktur sosial baik itu bentuk-bentuk produksi, *teknologi* dan kelembagaan serta dampak terhadap kehidupan sosial ekonomi masyarakat. Budi daya rumput laut juga telah mengubah salah satu aspek sosial-budaya dan ekonomi masyarakat. Penelitian ini dilakukan di Bantaeng, tepatnya di Desa Bonto Jai Kecamatan Bissappu. Teknik pengumpulan data diperoleh dengan penelitian lapangan yang mencakup observasi, dokumentasi, dan wawancara. Adapun teknik analisis data yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Dalam perkembangannya pembudi daya rumput laut telah menjadi primadona bagi aktivitas masyarakat pesisir pantai Kabupaten Bantaeng pada umumnya dan Desa Bonto Jai pada khususnya. Budi daya rumput laut mempunyai peluang untuk meningkatkan pendapatan petani di Desa Bonto Jai. Budi daya rumput laut lebih menguntungkan dibanding dengan pendapatan profesi sebelumnya yakni sebagai nelayan. Satu hal yang sangat menarik dari kegiatan budi daya rumput laut ini, dengan keterlibatan kaum wanita yang turut mengambil bagian sebagai tenaga kerja.

Kata Kunci: *Nelayan, Rumput laut, sosial, Pembudidayaan.*

PENDAHULUAN

Provinsi Sulawesi Selatan memiliki perairan laut dengan panjang pantai sekitar 2.500 km dengan potensi sumber daya perikanan tangkap yang besar dengan

potensi berbagai jenis ikan yang mempunyai nilai ekonomis yang tinggi. Potensi perikanan Sulawesi Selatan untuk daerah penangkapan 12 mil dari pantai sebesar 620.480 ton/tahun dan 80.072 ton/tahun untuk zona ekonomi eksklusif

(ZEE), daerah penangkapan 12-200 mil dari pantai. Potensi perikanan laut ini baru dimanfaatkan sekitar 56% yaitu 14.468 ton setiap tahunnya (Dinas Kelautan dan Perikanan Provinsi Sulawesi Selatan, 2007). Potensi alam ini diharapkan dapat mendukung kegiatan perekonomian untuk peningkatan kesejahteraan masyarakat. Pemanfaatan sumber daya pesisir dan laut secara tepat diyakini dapat menyelamatkan masyarakat Sulawesi Selatan dari berbagai dampak krisis ekonomi. Sayangnya, pada beberapa daerah, ada indikasi terjadi pemanfaatan sumber daya yang melebihi daya dukung lingkungan.

Demikian pula halnya dengan Kabupaten Bantaeng merupakan salah satu daerah tingkat II yang berada di jazirah pantai selatan Pulau Sulawesi dengan luas wilayahnya mencapai 395,83 km² dan memiliki pantai sepanjang 27,5 kilometer, yang terbentang dari timur sampai ke barat. Di sepanjang pantai itulah terdapat potensi kelautan dan perikanan laut yang cukup besar, di antaranya pengembangan rumput laut. Secara keseluruhan luas areal budidaya rumput laut mencapai 875 hektar, yang tersebar dari pantai hingga kearah laut Flores. Kabupaten Bantaeng merupakan salah satu kabupaten yang memiliki potensi dalam menghasilkan bahan baku rumput laut untuk industri. Berdasarkan data statistik Dinas Perikanan dan Kelautan Kabupaten Bantaeng tahun 2011 tercatat jumlah Rumah Tangga Pertanian (RTP) pembudidaya rumput laut sebesar 3.197 orang, yang memanfaatkan areal laut $\pm$ 2.888,8 ha, atau sekitar 50,7% dari total luas daerah yang bisa ditanami rumput laut ($\pm$ 5.375 ha). Karena itu, Kabupaten Bantaeng ditetapkan sebagai Sentra Pengolahan Rumput Laut melalui surat keputusan Direktur Jenderal Pengolahan dan Pemasaran Hasil Perikanan Nomor: KEP.08/DJP2HP/2009, dimana Kabupaten Bantaeng menjadi lokasi pengembangan Sentra Pengolahan Hasil Perikanan rumput laut sehingga Kabupaten Bantaeng menjadi salah satu dari 15 sentra pengembangan industri perikanan di Indonesia

(Fachry, 2009).

Secara ekonomis usaha pertanian rumput laut, pada awalnya dianggap sangat menguntungkan bagi masyarakat pesisir. Untuk memperoleh panen hanya dibutuhkan waktu sekitar 40 sampai 45 hari ditambah lima hari pengeringan. Dalam sebuah artikel yang dimuat pada (www.rumputlaut.org) dikatakan bahwa, harga yang bagus disertai masa pembudidayaan yang pendek membuat sebagian masyarakat pesisir di Sulawesi Selatan juga tidak lagi bergairah menangkap ikan, sebab potensi ikan di laut semakin terbatas, sedangkan perahu penangkapan bertambah banyak dan menggunakan alat tangkap yang canggih. Akibatnya, volume ikan yang ditangkap terus berkurang. Hal itu otomatis berdampak terhadap jumlah pendapatan setiap nelayan sehingga budidaya rumput laut dianggap sebagai pilihan yang baik bagi masa depannya.

Hasil penelusuran awal menggambarkan bahwa Melepaskan diri dari keterbelakangan masyarakat nelayan, menyebabkan sebagian besar nelayan di Kabupaten Bantaeng beralih dari nelayan ke sektor pertanian rumput laut. Daya tarik terhadap sektor pertanian rumput laut memiliki kekuatan seiring meningkatnya permintaan internasional atas komoditas rumput laut. Masyarakat pesisir Kabupaten Bantaeng yang selama ini menekuni aktivitas nelayan tangkap merespon dengan mengubah aktivitas mereka, begitupula berbagai kelompok masyarakat menjadi terdorong untuk ikut serta mengambil peran baik sebagai penyedia bibit, penyedia modal, berbagai prasarana dan sarana permodalan yang mendukung peningkatan produksi pertanian rumput laut.

Fenomena yang terjadi pada aktivitas pertanian rumput laut tersebut tidak jauh berbeda yang dihadapi ketika mereka menjadi nelayan tangkap dengan karakteristik sangat bergantung pada alam, harga dan pasar. Faktor-faktor struktural yang dihadapi kelompok nelayan sebagaimana dikatakan sebelumnya

diasumsikan terproduksi kembali pada petani rumput laut. Akan terjadi sebagaimana apa yang disebut Nugroho dan Dahuri (2004:251) yaitu pola hubungan yang asimetris dan sangat mudah berubah menjadi alat dominasi dan eksploitasi.

Pengembangan sektor pertanian rumput laut yang menimbulkan fenomena perubahan pekerjaan sebagian besar masyarakat nelayan belum banyak dilakukan pengkajian tentang sejauhmana terjadi perubahan struktur sosial dan berdampak terhadap kehidupan sosial ekonomi masyarakat. Dengan demikian menarik dikaji lebih jauh tentang bentuk-bentuk produksi, teknologi dan kelembagaan tersebut, serta kemungkinan terjadinya reproduksi stratifikasi dalam masyarakat petani rumput laut atau umumnya pada masyarakat pesisir Kabupaten Bantaeng khususnya di Desa Bonto Jai.

Berdasarkan uraian tersebut di atas, maka dianggap penting untuk melakukan penelitian dengan judul "Pemanfaatan Sumber daya Hayati Perairan di Wilayah Pesisir Kabupaten Bantaeng (Studi Kasus Desa Bonto Jai Kecamatan Bissapu). Berdasarkan latar belakang tersebut, masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut; Bagaimana komunitas nelayan pesisir dalam memanfaatkan sumber daya hayati perairan laut di Kabupaten Bantaeng, dan Bagaimana prospektif kehidupan sosial ekonomi nelayan dengan budi daya rumput laut di Kabupaten Bantaeng. Dengan tujuan penelitian ini untuk mengetahui pengelolaan sumber daya hayati perairan oleh komunitas nelayan laut di Kabupaten Bantaeng dan untuk menjelaskan prospektif kehidupan sosial-ekonomi masyarakat nelayan setelah membudidayakan rumput laut di Kabupaten Bantaeng.

METODE

Jenis penelitian yang digunakan adalah studi kasus (*case study*) yaitu suatu penelitian yang lebih terarah dan terfokus pada sifat tertentu yang tidak berlaku umum

sehingga mendapatkan gambaran yang luas dan lengkap dari objek yang diteliti (Daniel, 2002: 103). Sifat khas studi kasus adalah suatu pendekatan yang bertujuan untuk mempertahankan keutuhan (*wholeness*) dari objek. Tujuannya adalah untuk memperkembangkan pengetahuan yang mendalam mengenai objek yang bersangkutan (Vredendregt, 1983:38).

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Bantaeng tepatnya di Desa Bonto Jai, Kecamatan Bissapu. Lokasi ini dipilih secara sengaja dengan pertimbangan bahwa Kabupaten Bantaeng merupakan salah satu dari empat kabupaten yang menjadi daerah sasaran Program Revitalisasi Perikanan di Propinsi Sulawesi Selatan.

Metode pengumpulan data merupakan langkah penting dalam melakukan penelitian karena data yang terkumpul akan dijadikan bahan analisis dalam penelitian. Metode yang digunakan dalam penelitian kualitatif ini adalah dengan teknik triangulasi (Moleong, 2004: 135), yaitu:

1. Wawancara

Wawancara adalah suatu proses tanya jawab lisan, dimana dua orang atau lebih saling berhadapan secara fisik, yang satu dapat melihat muka lain dan mendengar dengan telinga sendiri dari suaranya (Sukandarrumidi, 2006: 89). Wawancara dapat dilakukan oleh peneliti untuk mengetahui keadaan seseorang, wawancara sendiri dapat dilakukan secara individu atau kelompok guna mendapatkan informasi yang tepat dan otentik. Pada penelitian ini wawancara dilakukan pada beberapa nelayan rumput laut yang sebelumnya hanya nelayan tangkap dan beberapa perempuan yang bekerja dalam proses kerja rumput laut.

2. Observasi

Observasi atau pengamatan merupakan suatu cara mengumpulkan data dengan jalan mengadakan pengamatan terhadap kegiatan yang sedang berlangsung. Kegiatan tersebut bisa berkenaan dengan cara guru mengajar, siswa belajar, kepala

sekolah sedang memberikan pengarahan (Nana S, 2009: 220). Jadi, observasi merupakan penelitian yang dilakukan secara sistematis dan sengaja dilakukan dengan menggunakan indra penglihatan untuk melihat kejadian yang berlangsung serta langsung menganalisis kejadian tersebut langsung pada waktu kejadian itu berlangsung di Desa Bonto Jai Kecamatan Bissappu, Bantaeng.

3. Dokumentasi

Dokumentasi adalah setiap bahan tertulis ataupun film, sedangkan *record* adalah setiap pernyataan tertulis yang disusun oleh seseorang atau lembaga untuk keperluan pengujian suatu peristiwa atau menyajikan akunting (Moleong, 2011: 216). Teknik dokumentasi adalah teknik pengumpulan data dengan menghimpun dan menganalisis dokumen-dokumen, baik tertulis, gambar, maupun elektronik.

Peran peneliti dalam melakukan observasi bersifat sebagai “orang dalam” (*an insider's perspective*), di mana peneliti melakukan observasi dan berinteraksi secara cukup dekat dengan para anggota kelompok untuk menciptakan identitas baru sebagai “orang dalam” (*insider's identity*), tanpa perlu berpartisipasi dalam aktivitas utama kelompok karena sudah menjadi anggota penuh kelompok masyarakatnya sendiri. Dalam hal peneliti bisa mengambil sikap, baik terbuka maupun tertutup (Adler dan Adler, 2009:526-527).

Berdasarkan tujuan penelitian yang dikemukakan sebelumnya, teknik utama yang digunakan dalam pengumpulan informasi di lapangan ialah wawancara mendalam (*indepth interview*) atau wawancara tak terstruktur (*unstructured interview*). Dengan wawancara tak terstruktur maka peneliti dapat memahami kompleksitas perilaku anggota masyarakat tanpa adanya kageori *a priori* yang dapat membatasi kekayaan data yang dapat kita peroleh (Fontana dan Frey, 2009:508), dengan kata lain dapat menyoroti kejadian-kejadian dalam kehidupan seorang responden (dalam hal ini rumah tangga

petani rumput laut) atau dalam suatu kelompok (dalam hal ini kelompok petani rumput laut, pemerintah, dan lembaga swadaya masyarakat), yang mungkin sangat berarti untuk memahami dinamika sosial dari kelompoknya, demikian pula faktor-faktor penyebab integrasi (Vredenburg, 1983:42).

Metode analisis utama yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis data kualitatif yang analitiknya melalui penafsiran dan pemahaman. Pengertian kualitatif di sini bermakna bahwa data yang disajikan berwujud kata-kata ke dalam bentuk teks yang diperluas bukan angka-angka (Miles dan Huberman, 1992).

PEMBAHASAN

Lokasi dan Keadaan Geografis

Kabupaten Bantaeng terdiri dari daratan seluas 395,83 Km² dan lautan seluas 144 Km², terbagi menjadi 8 wilayah kecamatan, 67 kelurahan dan desa. Tiga kecamatan di antaranya terletak di wilayah pesisir pantai, yakni Kecamatan Bissappu, Kecamatan Bantaeng, dan Kecamatan Pakjukukang dengan panjang garis pantai kurang lebih 21,5 Km. Dalam penelitian ini, wilayah yang menjadi kajian adalah wilayah pesisir di Kecamatan Bissappu tepatnya di Desa Bonto Jai.

Desa Bonto Jai yang berlokasi di daerah tepi pantai, secara geografis jarak dari ibukota Pemerintahan Kecamatan Bissappu sekitar 3 km dan jarak dari ibukota kabupaten kurang lebih 8 Km. Jika menggunakan kendaraan bermotor, jarak tempuh ke kota kecamatan sekitar 10 menit, dan sekitar 20 menit menuju ibu kota kabupaten. Luas wilayah Desa Bonto Jai kurang lebih 363 Ha² dengan batas wilayah sebagai berikut; sebelah baratnya berbatasan dengan Kabupaten Jeneponto dan Kelurahan Bonto Langkasa, pada sebelah selatannya berbatasan dengan Laut Flores, sebelah utaranya berbatasan dengan Kelurahan Bonto Manai dan Kelurahan Bonto Lebang, dan sebelah timurnya

berbatasan dengan Laut Flores.

Pusat pemerintahan Desa Bonto Jai terletak di Kampung Ti'no Toa dan secara administratif Desa Bonto Jai terbagi atas 4 kampung dan 2 dusun, yakni Dusun Ti'no Toa terdiri atas Kampung Tino Toa dan Pa'ranga terdiri atas 4 RW dengan masing-masing RW membawahi 2 RT. Dusun Mattoanging terdiri atas Kampung Bungung Doring dan Mattoanging terdiri atas 3 RW dengan masing-masing RW membawahi 2 RT.

Prasarana penghubung dan sarana transportasi yang tersedia cukup memadai untuk mencapai Desa Bonto Jai. Jalan yang menghubungkan antar desa/kelurahan ini dengan ibukota kecamatan, ibukota kabupaten dan ibukota provinsi telah beraspal sampai ke desa ini. Demikian pula dengan sarana transportasi yang menjangkau dan menghubungkan dengan desa tersebut, secara keseluruhan relatif cukup tersedia.

Data curah hujan yang akurat, penting dan sangat dibutuhkan oleh nelayan rumput laut untuk menentukan jadwal tanam. Curah hujan terkait erat dengan salinitas perairan, khususnya di perairan Bantaeng yang menjadi muara banyak sungai. Curah hujan yang tinggi akan menyebabkan salinitas perairan turun ke level yang tidak sesuai untuk pertumbuhan rumput laut.

Apabila nelayan menanam pada bulan yang curah hujannya relatif tinggi, maka produksinya akan cenderung lebih rendah dibandingkan ketika menanam pada bulan yang curah hujannya lebih rendah. Selain itu, musim hujan menyebabkan peningkatan dinamika laut yang ditunjukkan oleh arus kuat dan gelombang tinggi yang dapat menghambat pertumbuhan rumput laut. Nelayan rumput laut akan menyesuaikan jadwal tanam dengan kondisi alam sehingga tidak akan mengalami kegagalan dalam kegiatan budidaya rumput laut.

Berdasarkan catatan kependudukan Kecamatan Bissapu dalam Angka 2013, berjumlah sekitar 31.242 Jiwa yang terdiri dari laki-laki 15.214 jiwa dan perempuan 16.028 Jiwa. Sedangkan jumlah penduduk

yang berdiam di Desa Bonto Jai berdasarkan Dokumen RPJMDes Desa Bonto Jai Tahun 2012 – 2016 terdapat sekitar 1.605 jiwa terdiri atas laki-laki 799 jiwa dan perempuan 806 jiwa dan 439 kepala keluarga (KK).

Kondisi Sosial Budaya

Pendidikan di lokasi penelitian mempunyai tingkat keragaman yang mana mulai dari buta akasara sampai dengan perguruan tinggi. Di Desa Bonto Jai sampai dengan Tahun 2012 masih terdapat yang buta huruf atau tidak pernah mengenyam bangku sekolah/tidak sekolah yakni sekitar 14,40 % dan yang berpendidikan perguruan tinggi sekitar 6,56 persen. Sedang tingkat pendidikan Sekolah Dasar (SD)/Sederajat masih mendominasi di Desa Bonto Jai yakni terdapat sekitar 47,07 persen. Penduduk Desa Bonto Jai mempunyai jenis mata pencaharian yang cukup bervariasi, seperti sebagai nelayan, petani, pedagang, dan ada juga yang berprofesi sebagai pegawai negeri sipil maupun anggota TNI dan Kepolisian.

Berdasarkan data yang ada bahwa di Desa Bonto Jai sebagian besar bermata pencaharian sebagai petani rumput laut dan nelayan, yakni sekitar 154 orang. Selebihnya yang berprofesi sebagai petani baik sebagai petani sawah, petani kebun maupun petani penggarap terdapat 66 orang, wiraswasta 43 orang, pegawai negeri dan anggota TNI/Kepolisian sebanyak 26 orang. Sedang yang bergelut di bidang perdagangan 11 orang, pertukangan dan jasa masing-masing terdapat 4 orang dan buruh sebanyak 15 orang.

Sejarah Budidaya Rumput Laut di Desa Bonto Jai

Secara umum sumber mata pencaharian masyarakat selain bertani adalah nelayan, mereka menggantungkan hidup dari hasil tangkapan ikan. Aktivitas budidaya rumput laut di Kabupaten Bantaeng dan khususnya di Desa Bonto Jai berkembang seiring dengan semakin menurunnya hasil tangkapan dan semakin

mahalnya harga bahan bakar minyak (BBM) yang digunakan untuk mencari hasil laut.

Desa yang pertama kali membudidayakan rumput laut adalah Desa Bonto Jai, Kecamatan Bissapu yang kemudian diikuti oleh desa-desa lainnya ini dijelaskan oleh salah satu tokoh masyarakat yang ada di Desa Bonto Jai ini. Hal ihwal asal mula budidaya rumput laut di Kabupaten Bantaeng tepat di Desa Bonto Jai, yakni dari seorang yang bernama Amir A Mappawali salah seorang staf pegawai Bappeda, yang memberikan penyuluhan dan informasi sekaligus melakukan uji coba budi daya. Selain itu beralihnya masyarakat nelayan ke petani rumput laut adalah dengan cara memperoleh informasi dari sesama pembudidaya rumput laut itu sendiri, di samping ada juga yang mendapatkan informasi melalui penyuluh dinas perikanan dan kelautan Kabupaten Bantaeng. Pada awalnya, bibit rumput laut diambil dari daerah Nazarah Kabupaten Jeneponto, namun selanjutnya dilakukan pembibitan di desa Bonto Jai atau di desa-desa tetangga sekitarnya.

Kehadiran rumput laut di Kabupaten Bantaeng disambut baik oleh masyarakat setempat dengan mengikuti penyuluhan dan informasi mengenai budidaya rumput laut. Hal inilah yang memberikan banyak perubahan dalam banyak hal terhadap masyarakat terutama yang ada di Desa Bonto Jai. Karena dalam membudidayakan rumput laut tidak terlalu membutuhkan waktu yang lama seperti baik ketika bertani ladang atau sawah maupun sebagai nelayan tangkap karena dalam jangka waktu tanam rumput laut sampai panennya tidak terlalu lama, hanya membutuhkan waktu sekitar 40 sampai dengan 45 hari sudah dapat dipanen dan dikeringkan selama 5 hari kemudian dijual.

Demikian pula dengan sistem pemasarannya juga tidak terlalu merepotkan karena pedagang sendiri yang mendatangi petani untuk membeli hasil panen para petani rumput laut dengan harga yang bersaing. Ketika budi daya rumput laut

semakin baik dan berkembang di Bonto Jai maka banyak masyarakat pesisir pantai mulai tertarik untuk membudidayakan rumput laut dengan mengambil bibit di daerah sekitarnya. Salah satu faktor yang mendorong komunitas nelayan di Desa Bonto Jai beralih menjadi petani pembudi daya rumput laut sampai saat ini adalah; (1) harga hasil panen rumput laut relatif baik; (2) rumput laut mudah dibudidayakan; (3) rumput laut mudah dijual dan komoditi ekspor; (3) waktu tanam yang hanya 35-45 hari; (4) lahan yang akan dipakai tersedia; (5) memiliki daya jual yang tinggi; dan (6) jiwa tidak terlalu terancam dan bisa menghabiskan banyak waktu dengan keluarga.

Disamping itu, tidak terlalu terikat lagi dengan bentuk-bentuk ritual yang harus dilakukan seperti ketika masih sebagai nelayan dimana ketika hendak mencari ikan di laut atau hendak berlayar. Karena semuanya sudah logis dengan melihat kondisi alam. Bagaimana perkiraan cuaca serta bibit yang digunakan, Ujar Malik salah seorang pembudi daya.

Aktivitas Budi Daya Rumput Laut Nelayan Pesisir

Produktivitas seseorang dapat dilihat dari beberapa faktor, di antaranya adalah umur, tingkat pendidikan, tanggungan keluarga, dan pengalaman. Umur sangat mempengaruhi kemampuan fisik seseorang, kesehatan mental, dan spiritual dalam melakukan aktivitas. Bagi seorang nelayan yang masih dapat digolongkan usia produktif, yaitu antara usia 15 sampai dengan 64 tahun. Pada umur-umur seperti ini, selain kemampuan produktivitasnya masih tinggi, juga lebih mudah untuk menerima inovasi baru. Sebaliknya, bagi nelayan yang telah berusia 65 tahun ke atas merupakan usia tidak produktif lagi, kemampuan kerjanya sudah semakin menurun.

Adapun tingkat usia nelayan alam usaha pembudidayaan rumput laut di Desa Bonto Jai mempunyai komposisi yang bervariasi merentang dari usia 20 sampai

dengan 59 tahun. Demikian pula dengan tingkat pendidikan petani rumput laut, dimana keberadaan pendidikan adalah salah satu faktor yang berpengaruh pada faktor kemampuan sikap dan perilaku nelayan/petani dalam memahami program, tingkat penyerapan teknologi dan dan hal-hal yang sifatnya baru, sangat mempengaruhi oleh tingkat pendidikan. Pendidikan juga merupakan salah satu sarana yang tepat bagi masyarakat untuk mendapatkan bekal berupa ilmu pengetahuan dan keterampilan yang dibutuhkan dalam dunia kerja. Dengan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi (keterampilan) maka masyarakat akan mampu mengaktualisasikan seluruh daya budi yang terdapat dalam dirinya agar lebih produktif. Sehingga setiap anggota masyarakat akan ikut ambil bagian dalam upaya meningkatkan taraf kehidupannya, baik secara individual maupun kelompok masyarakatnya secara umum.

Berdasarkan tanggungan anggota keluarga, keberadaan anggota keluarga merupakan semua orang-orang yang terdapat dalam sebuah rumah tangga yang terdiri atas suami, isteri, dan anak-anaknya, serta ditambah lagi kerabat atau keluarga dekat lainnya yang tinggal di dalam satu rumah dan menjadi tanggungan kepala rumah tangga. Jumlah anggota keluarga sangat berpengaruh terhadap aktivitas sosial dan ekonomis sebuah keluarga. Karena semakin besar jumlah tanggungan, berarti semakin besar pula pengeluaran.

Pengalaman pembudi daya dalam mengelola usaha rumput laut merupakan salah satu faktor yang dapat menentukan keberhasilan mereka dalam mengelola usahanya. Hal ini terkait dengan banyaknya pengalaman yang dialami pembudi daya, sehingga ia dapat melakukan upaya-upaya atau menerapkan cara/metode budi daya yang lebih baik untuk mendapatkan hasil yang lebih menguntungkan.

Pengelolaan Wilayah Budi Daya Rumput Laut Desa Bonto Jai

Keberhasilan budi daya rumput laut dengan pemilihan lokasi yang tepat merupakan salah satu faktor penentu. (Mubarak, 1991). Pemilihan lokasi budi daya rumput laut merupakan salah satu hal yang perlu diperhatikan. Pemilihan lokasi pesisir pantai yang tidak tercemar sampah industri, limbah rumah tangga dan lainnya yang dapat meningkatkan kekeruhan air karena kondisi tersebut dikhawatirkan dapat menurunkan kualitas air laut, yang pada akhirnya akan menurunkan daya dukung lingkungan terhadap perkembangan rumput laut yang dikembangkan.

Wilayah perairan pesisir Desa Bonto Jai, berdasarkan hasil pengamatan secara umum dapat dikatakan cukup memenuhi syarat untuk pertumbuhan rumput laut, meskipun berhadapan langsung dengan Laut Flores, sehingga pada bulan Desember sampai dengan Februari ombak cukup besar. Hal tersebut terbukti semakin berkembangnya usaha budi daya rumput laut di desa tersebut.

Selain itu kondisi pesisir pantai yang ada di Desa Bonto Jai masih bersih dan jauh dari pencemaran sehingga mendukung untuk berkembangnya pembudidayaan rumput laut. Selain itu, lokasi harus terhindar dari angin kencang dan gelombang besar, karena dapat merusak rumput laut yang dibudidayakan. Mengingat makanan rumput laut berasal dari aliran air yang melewatinya, gerakan air yang cukup harus diperhatikan karena selain dapat membawa nutrisi juga dapat mencuci kotoran yang menempel, membantu pengudaraan, dan mencegah fluktuasi suhu air yang besar.

Suhu yang baik sekitar 20-28°C, besarnya kecepatan arus antara 20-40 cm/detik dan kecerahan perairan lebih dari 1 meter di atas permukaan air. Persyaratan tersebut sangat penting diperhatikan, agar rumput laut masih mendapat penetrasi sinar matahari yang sangat berguna untuk sumber energi dalam proses fotosintesis.

Faktor lain yang harus dipertimbangkan dalam memilih lokasi adalah sebaiknya tidak terlalu jauh dari tempat tinggal, supaya mudah melakukan pengawasan. Lokasi juga harus ada sarana jalan untuk pengangkutan bahan, sarana budi daya bibit, tempat penjemuran, dan mudah dalam pemasaran hasil.

Sistem Pengetahuan dan Metode Budi Daya Rumput Laut

Dalam teknik budi daya rumput laut ada dua hal yang perlu diperhatikan oleh pembudi daya, yaitu pemilihan bibit dan metode budi daya. Ada lima metode budi daya rumput laut yang dikenal, yaitu metode lepas dasar, metode rakit apung, metode *long line*, metode jalur dan metode keranjang (kantong) (Direktorat Produksi Dirjen Perikanan Budidaya, 2006). Menurut Mubarak (1991), Aslan (1998), dan Zatnika (2009), secara garis besarnya terdapat beberapa metode budi daya rumput laut, yaitu metode dasar, metode rakit apung, dan metode *long line*.

Tingkat penguasaan nelayan rumput laut terhadap teknologi kegiatan budi daya rumput laut yang terbilang cukup lumayan. Pembudi daya atau petani rumput laut di Desa Bonto Jai maupun di Kabupaten Bantaeng menggunakan metode *long line* karena dianggap cocok dengan kondisi biofisik perairan serta biaya konstruksinya lebih murah bila dibandingkan dengan metode lainnya. Metode *long line* ini menggunakan tali panjang yang dibentangkan pada kedua ujungnya yang diberi jangkar dan pelampung besar. Setiap 25 meter diberi pelampung utama berupa drum plastik. Metode ini sangat baik dipakai disemua jenis substrat perairan dan hasil produksinya pun tinggi. Kekurangannya adalah rumput laut harus sering di cek kebersihannya dari kotoran-kotoran yang menempel.

Demikian pula tanpa mengurangi peran pemerintah dalam membantu nelayan rumput laut untuk mengelola kegiatan budi daya rumput lautnya, nelayan lebih banyak belajar secara otodidak dan belajar

dengan sesama nelayan rumput laut. Mereka bisa melakukan hal-hal yang benar untuk menyelamatkan kegiatan budi daya mereka. Misalnya pada saat musim hujan mereka akan menenggelamkan bentangan rumput laut mereka dengan cara mengisi air pada botol-botol pelampungnya. Namun, untuk masalah yang lebih rumit dan pengetahuan masih baru mereka memerlukan penyuluh budi daya rumput laut untuk membantu mereka akan tetapi sampai saat ini pemerintah belum menyediakan tenaga kerja penyuluh yang khusus untuk budi daya rumput laut, seperti halnya dengan penyuluh di bidang pertanian.

Seperti halnya dalam penggunaan botol plastik sebagai pembantu dalam menggantung tali, di samping botol plastik bekas juga dapat dijadikan penanda untuk wilayah atau areal budi daya rumput laut. Penggunaan botol plastik membantu dalam mengurangi sampah plastik karena dimanfaatkan para petani rumput laut digunakan sebagai *tomba*, yang terpenting adalah botol plastik bekas tersebut tidak bocor.

Sistem Produksi Rumput Laut di Desa Bonto Jai

Kegiatan produksi dalam budi daya rumput laut meliputi menyiapkan areal budi daya dan modal, penyediaan bibit, membuat bentangan mengikat bibit dan pelampung pada bentangan, pemasangan bibit, perawatan, panen, penjemuran, sortir dan pemasaran.

Informasi tentang cara budi daya rumput laut merupakan salah satu aspek yang sangat penting dalam menghasilkan produksi rumput laut yang berkualitas. Sebagaimana diketahui bahwa lemahnya jaringan komunikasi pembudi daya dengan sumber informasi formal seperti dari penyuluh atau Dinas Kementerian Kelautan dan Perikanan (DKP) setempat disebabkan oleh terbatasnya jumlah penyuluh lapangan.

Berdasarkan informasi DKP Kabupaten Bantaeng diketahui untuk satu kecamatan dengan jumlah desa sekitar 5 sampai 12 desa, hanya ada satu orang

penyuluh. Oleh sebab itu, berdasarkan hasil penelitian diketahui bahwa umumnya pembudi daya mendapatkan informasi cara membudidayakan rumput laut dari sesama pembudi daya. Sebagian besar petani pembudi daya mengetahui cara-cara budi daya rumput laut dari petambak lainnya dan yang lainnya mendapatkan informasi dari kelompok dan penyuluh dinas kelautan dan perikanan. Hal ini menunjukkan rendahnya intensitas kunjungan penyuluh untuk memberikan pengetahuan kepada pembudi daya terkait pengelolaan usaha rumput laut.

Selain pemilihan lokasi yang tepat untuk pembudidayaan rumput laut maka keberadaan kualitas bibit juga sangat menentukan kualitas rumput laut. Bibit dapat diukur dari beberapa indikator yaitu memiliki kandungan karaginan yang cukup dan kebersihan hasil rumput laut. Menurut Ditjen Budidaya Tahun 2005, Kualitas bibit yang baik apabila bentuk *thallus* besar, memiliki kandungan karaginan diatas 70% dan kotoran maksimal 5 %.

Awal mula keberadaan pembudidayaan rumput laut di Desa Bonto Jai dengan cara masing-masing nelayan mengkapling lahan dan sebagiannya lagi terpaksa harus membeli lahan yang terlebih dahulu telah dikapling nelayan sebelumnya. Sementara, untuk modal penanaman dan pembuatan peralatan usaha dan pembibitan budi daya rumput laut masing-masing dari pembudi daya sendiri.

Jenis bibit yang dikembangkan di Desa Bonto Jai adalah *Eucauma cottonii*. Pada umumnya pembudi daya rumput laut di Desa Bonto Jai memproduksi sendiri bibit rumput lautnya yang akan ditanam, kecuali pada saat awal kegiatan rumput laut. Pada awal kegiatan budi daya rumput laut diperoleh dan didatangkan dari beberapa daerah yang menjadi setral produksi rumput laut di Sulawesi Selatan dan biasanya bibit yang digunakan berumur kurang lebih 30 hari. Demikian halnya pada proses membuat bentangan biasa dilakukan sepenuhnya oleh tenaga kerja perempuan dan anak-anak. Hal ini menggambarkan bahwa pada proses pembuatan bentangan

keterlibatan perempuan sangatlah berperan besar.

Dalam proses mengikat pelampung pada bentangan yang merupakan salah satu proses produksi di Desa Bonto Jai terlihat bahwa semua anggota keluarga ikut terlibat dalam proses ini yang biasanya dikerjakan secara berkelompok dibawah rumah panggung pemilik lahan atau di tempat-tempat lainnya.

Adanya responden perempuan yang terlibat dalam proses mengikat pelampung karena didasarkan pada keahlian mereka dalam mengikat pelampung pada tali bentangan. Dalam hal mengikat bibit keterlibatan perempuan justru sangat dominan. Peran perempuan dalam hal ini sangat sentral. Hampir pada umumnya tenaga kerja yang terlibat dalam mempersiapkan bibit rumput laut dan mengikat bibit rumput laut pada tali bentangan yang dihargai sebesar Rp1.500,- (seribu lima ratus rupiah).-perbentangan dilakukan sepenuhnya oleh tenaga kerja perempuan dan anak anak. Bahkan ada persepsi yang mengatakan bahwa perempuan lebih teliti, rapih, dan lebih cepat dibandingkan dengan laki laki yang ceroboh dalam hal bekerja.

Jumlah bentangan adalah banyaknya jumlah bibit yang diikat pada tali bentangan yang dikerjakan perempuan pembudi daya rumput laut. Dimana jumlah bentangan sangat ditentukan oleh kemampuan para perempuan pembudi daya, baik itu dari segi finansial, waktu, maupun dari kemampuan fisik untuk mencapai jumlah bentangan yang diikat. Semakin banyak jumlah bentangan yang diikat, semakin besar tenaga kerja dan tenaga yang digunakan.

Umumnya pembudi daya yang terdapat di Desa Bonto Jai memiliki bentangan antara 200 sampai dengan 300 bentangan bahkan bias lebih. Hal tersebut selain dipengaruhi oleh luas lahan yang dimilikinya juga ada kaitannya dengan kegiatan pascapanen.

Berdasarkan keterangan diatas, dapat ditarik kesimpulan bahwa proses kegiatan mengikat bibit pada tali bentangan di Desa

Bonto Jai didominasi kaum perempuan dan anak-anak. Hal ini dapat disimpulkan bahwa kaum perempuan lebih berperan pada proses mengikat bibit dan biasa dikerjakan secara berkelompok di bawah rumah panggung atau pekarangan rumah yang disediakan oleh pemilik lahan (pembudi daya). kegiatan ini biasanya dilakukan oleh kaum perempuan bersama anak-anaknya dalam suasana penuh kekerabatan.

Meskipun kaum perempuan telah mengambil kedudukan dan peranan yang cukup strategis dalam kelangsungan aktivitas budi daya rumput laut di Desa Bonto Jai, hal yang harus mendapatkan perhatian bahwa kapasitas dari pengetahuan mereka untuk mengikat bibit tidak sepenuhnya dapat menunjang akan kualitas hasil budi daya produksi rumput laut. Kondisi ini disebabkan oleh karena pengetahuan mengikat bibit hanya diperoleh dari pengetahuan lokal berdasarkan pengalaman yang dilakukan selama ini. Berikut penuturan seorang informan sebagai berikut;

“...Kita disini Cuma mengikat bibit saja, tidak tahu melihat bibit yang layak....hanya berdasarkan pengalaman saja, dan melihat dari warnanya, apabila terdapat warna yang sudah kuning kita tidak ikat.....”

Fakta ini tentunya akan mempengaruhi proses budi daya rumput laut dari segi pertumbuhan maupun kualitas produksi. Menurut Anggadireja (2006) baik kuantitas maupun kualitas hasil produksi rumput laut sangat ditentukan dari aktivitas pra produksi khususnya pada pengikatan dan pemilihan bibit yang diikatkan pada tali bentangan dan durasi waktu yang diperhitungkan ketika harus membentangkan di area budi daya.

Metode budi daya rumput laut yang telah umum dikenal di Desa Bonto Jai adalah menggunakan dengan metode *long line* (tali panjang), digunakan tali panjang (dapat mencapai 50-100 M). Dimana pada kedua ujungnya dikaitkan dengan pelampung besar dan jangkar. Pada jarak

25m ditempatkan pelampung besar dan pada jarak 5 meter 5 meter ditetapkan pelampung botol aqua atau sejenisnya untuk mempermudah pergerakan tanaman setiap saat. Metode ini termasuk yang paling banyak digunakan karena biaya murah dan dapat diatur luasan area budi dayanya.

Budi daya rumput laut dapat dikatakan sebagai usaha budi daya yang sebagian besar pemeliharannya diserahkan oleh alam. Oleh karena itu, kerusakan atau kegagalan yang terjadi pada budi daya rumput laut sebagian besar disebabkan oleh kekuatan alam yang tidak terduga. Untuk menjamin kebersihan budi daya harus dilakukan perawatan selama masa pertumbuhannya. Apabila ada kerusakan patok, ris, dan tali ris utama harus segera diperbaiki dan perawatan dilakukan baik pada ombak besar maupun pada aliran laut tenang. Kotoran atau sampah yang melekat pada tanaman harus segera dibersihkan.

Menurut Subhan dalam usaha budi daya rumput laut ini, yang harus diperhatikan pembudi daya adalah hama dan penyakit. Berdasarkan hasil informasi bahwa penyakit yang sering muncul adalah ice-ice sehingga menyebabkan tanaman tampak memutih. Hal tersebut disebabkan terjadinya perubahan lingkungan yang ekstrim dimana arus, suhu, dan kecerahan sehingga memudahkan bakteri hidup.

Organisme pengganggu lainnya yang harus diantisipasi pembudi daya tanaman rumput laut, adalah seperti bulu babi, ikan-ikan herbivor, binatang laut, dan penyu hijau. Salah satu cara untuk mengatasinya dengan pemagaran di sekeliling tanaman dengan jaring (Aslan, 1998)

Lama masa pemeliharaan pada umumnya sudah diketahui pembudi daya. Hal ini disebabkan pengalaman sebelumnya saat petambak panen lebih awal atau kurang dari 40 hari hasilnya kurang baik dan dikhawatirkan tidak akan dibeli dengan harga yang berlaku secara umum. Pengetahuan petambak tentang masa panen juga telah disosialisasikan ke petambak melalui petugas penyuluh. Bahkan saat ini

petambak akan mendapatkan bantuan apabila diketahui telah menerapkan pola pemeliharaan diatas 40 hari dan maksimal 45 hari.

Adapun cara panen dan pascapanen hasil budi daya rumput laut yang seharusnya dilakukan pada penjemuran rumput laut, yaitu 1) proses perontokan rumput laut dapat dilakukan dengan memotong setiap tali pengikat rumput laut, 2) penjemuran rumput laut dilakukan sekaligus dengan tali tanpa dirontokkan. Setelah hari kedua rumput laut tersebut dapat dirontokkan dengan jala memotong tempat mengikat rumput laut tersebut, 3) penjemuran harus dilakukan di atas wadah penjemuran agar terhindar dari kotoran, 4) penjemuran sebaiknya dilakukan selama 3-4 hari pada cuaca cerah, dan 5) hindari rumput laut yang dijemur dari air hujan dengan cara menyiapkan plastik atau terpal dibawah rumput laut yang dijemur.

Kegiatan pascapanen adalah cara pemanenan dan cara pengeringan produksi. Cara pengeringan yang baik apabila dilakukan sampai lima hari pada kondisi suhu normal serta dilakukan di tempat atau wadah pengeringan. Pengeringan di *para-para* dan digantung lebih baik daripada dijemur di terpal atau di pinggir jalan. Karena kotoran lebih mudah bercampur dengan rumput laut yang dijemur. Persentase pembudi daya yang mengetahui cara pengeringan yang baik (lama pengeringan dan wadah pengeringan).

Berdasarkan hasil pengamatan dan wawancara di lapangan ternyata masih ada pembudi daya yang kurang mengetahui cara pengeringan yang baik. Kurangnya pengetahuan ini karena pembudi daya menilai bahwa bila dijemur di terpal akan lebih mudah untuk dipindah-pindahkan sesuai kebutuhan, sedangkan para-para membutuhkan tempat yang permanen.

Lama pengeringan juga menjadi dilema bagi pembudi daya karena berdasarkan pengalaman, harga jual tidak berpengaruh pada lama pengeringan. Pedagang pengumpul pada umumnya membeli rumput laut tanpa menetapkan

standar kadar air yang dianjurkan. Sebagaimana diungkapkan pembudidaya sebagai berikut “*manna kualloi sanggenna tallungallo niballi tonji, situruji ballinna punna niallo patangallo iyareka limangallo. Jari apa matu-matunna sallo-sallo dialloi*” Artinya;“ saya keringkan cukup tiga hari saja sudah bisa dibeli juga dan harganya juga sama saja kalau dijemur sampai empat atau lima hari. Jadi untuk apa berlama-lama dikeringka...”

Penjelasan pembudi daya ini merupakan penggambaran bahwa penerapan sistem agribisnis pascapanen tidak dipahami oleh pembudidaya dan juga pedagang pengumpul, yang secara tidak langsung mempengaruhi kualitas bahan baku rumput laut yang dibawa ke industri pengolahan rumput laut. Sebagaimana dikatakan bahwa rumput laut umur 45 hari adalah rumput laut kualitas terbaik karena telah mencapai kadar maksimum berupa kadar karaginan yang dibutuhkan industri pengolahan rumput laut. Kotoran pada rumput laut ini sangat terkait dengan wadah yang digunakan.

Berdasarkan hasil analisis diketahui bahwa masih ada pembudi daya yang mengeringkan di lantai, aspal atau terpal disekitar pinggir pantai atau di badan jalanan. Persentase pembudi daya yang menggunakan wadah penjemuran terpal atau dijemur dengan menggunakan alas tikar seadanya. Hal ini dapat mempengaruhi kualitas rumput laut kering, khususnya dalam hal banyaknya kotoran yang melekat pada rumput laut setelah kering.

Akhir dari suatu kegiatan produksi adalah pasar. Untuk produksi rumput laut pemasaran bukanlah masalah, karena produk rumput laut merupakan bahan baku utama dari industri pengolahan untuk pembuatan obat-obatan, kosmetik, dan berbagai jenis makanan dan minuman. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa permintaan akan rumput laut masih oleh industri olahan belum mampu dipenuhi sehingga diperkirakan 70% bahan baku rumput laut masih diimpor. Karena itu pembudi daya tidak mengalami kesulitan

untuk menjual produknya. Permasalahan hanya pada kualitas rumput laut yang dihasilkan.

Ukuran keberhasilan usaha rumput laut adalah pasar, secara umum dikatakan bahwa permintaan hasil rumput laut selalu tersedia sepanjang tahun. Hasil yang diproduksi pembudi daya umumnya dibeli oleh pedagang pengumpul desa. Sebagian besar pembudi daya menjual hasilnya ke pedagang pengumpul desa atau memang telah ada pedagang pengumpul langsung ke pembudi daya. Ada beberapa alasan yang dikemukakan antara lain; (a) sudah merupakan pembeli tetap; (b) Pembudi daya tidak memiliki jaringan dengan perusahaan industri rumput laut (kolektor); (c) lebih mudah dan lebih cepat proses penjualannya; dan (d) harga sesuai dengan kualitas rumput laut yang dihasilkan.

Harga jual rumput laut mengalami fluktuasi sepanjang musim. Berfluktuasinya harga disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain (a).harga rumput laut tergantung pada nilai dolar, (b) permintaan pasar dunia yang ada kaitannya dengan jumlah suplai secara keseluruhan. Bila suplai berlebihan harga akan jatuh, (c) kondisi cuaca kurang baik sekitar bulan Oktober sampai bulan fFbruari, produksi rumput laut kurang baik, namun permintaan rumput laut tetap meningkat, yang berakibat pada harga jual lebih baik.

Pembudi daya mendapatkan harga yang sesuai dengan harga yang berlaku secara umum. Dimana pada saat penelitian berkisar antara Rp7.500 sampai Rp9.800/kg kering pada bulan Mei sampai September harga bisa mencapai Rp11.000/kg kering. Adapun pembudi daya yang menjual harga produksi lebih rendah karena produksinya kurang baik kualitasnya. Harga yang dibeli adalah Rp4.000 sampai 5000/kg kering. Produk yang dijual dalam kondisi basah bernilai antara Rp2000 sampai Rp2.300. Biasanya yang basah dijual untuk bibit. Penerapan sistem agribisnis pada budi daya rumput laut belum sepenuhnya dilakukan pembudi daya. Utamanya dalam hal penggunaan bibit unggul dan cara

pengeringan. Ada dua sistem yang belum berjalan, yaitu subsistem input (bibit) dan subsistem pascapanen (cara pengeringan) dimana masih sebagian besar pembudi daya yang belum menerapkan cara budi daya yang dianjurkan.

Prospektif Budi Daya Rumput Laut dalam Meningkatkan Kesejahteraan Petani/Nelayan Desa Bonto Jai

Peningkatan kesejahteraan pada masyarakat Desa Bonto Jai tampak jelas semenjak masyarakat beralih mata pencaharian pokok dari nelayan penangkap ikan menjadi petani rumput laut. Hal ini tampak dari keadaan perumahan dan aset - aset berharga yang mereka miliki terlihat dengan kasat mata. Banyak di antara petani rumput laut ketika panen bisa menghasilkan minimal satu jutaan rupiah persatu kali panen. Bagi yang punya modal besar bisa menghasilkan sampai puluhan juta rupiah tergantung dari harga rumput laut perkilogramnya. Hasil panen ini mereka bisa menyekolahkan anaknya ke jenjang yang lebih tinggi, membeli kendaraan bermotor, memperbaiki rumah bahkan bisa membeli rumah baru.

Berdasarkan hasil penelitian Yusuf, Dkk (T.Th) mengemukakan keuntungan kegiatan budi daya rumput laut merupakan atribut yang paling sensitif dari dimensi ekonomi, dimana hasil perhitungan diperoleh pendapatan rata-rata responden dalam sekali produksi adalah Rp8.903.792,00. Hal tersebut menggambarkan bahwa rata-rata petani pembudi daya rumput laut telah memiliki pendapatan yang sudah di atas ketentuan UMR (Upah Minimum Regional) sebesar Rp2.250.000,00. sampai Rp2.435.000,00. Kegiatan budi daya rumput laut di Kabupaten Bantaeng pada umumnya telah menjadi mata pencaharian utama ribuan Rumah Tangga Pertanian (RTP), termasuk di Desa Bonto Jai pada khususnya sehingga mampu menyerap banyak tenaga kerja. Kegiatan budi daya juga sangat baik ditinjau dari aspek sosial karena mampu mengurangi pengangguran, meningkatkan

kesejahteraan masyarakat pesisir khususnya nelayan rumput laut dan berkontribusi terhadap PAD walaupun masih kecil nilai nominalnya. Hal yang tatkala pentingnya, kegiatan budi daya rumput laut mampu diandalkan dalam upaya konservasi sumber daya laut tersebut.

Sebagai mata pencaharian utama, tingkat ketergantungan masyarakat wilayah pesisir khususnya nelayan rumput laut terhadap kegiatan budi daya rumput laut cukup tinggi. Hal ini disebabkan relatif masih kurangnya pekerjaan alternatif di wilayah pesisir. Selain itu, saat ini kegiatan budi daya rumput laut merupakan mata pencaharian yang paling menguntungkan dan menjadi harapan untuk peningkatan pendapatan dan kesejahteraan masyarakat pesisir khususnya nelayan rumput laut di masa depan.

Budi daya rumput laut juga telah mengubah salah satu aspek sosial-budaya dan ekonomi masyarakat. Masyarakat yang selama ini terpinggirkan dari kegiatan penangkapan ikan yang menjadi mata pencaharian utama, seperti perempuan, anak-anak, dan orang tua. Kini bisa terlibat dan mendapatkan manfaat langsung dalam kegiatan budi daya rumput laut. Mereka mengerjakan pengikatan bibit rumput laut pada bentangan yang akan ditanam. Meskipun upah memang terbilang masih relatif masih kecil namun bagi mereka yang selama ini tidak berpendapatan, sudah sangat berarti untuk membantu pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari. Selain itu, mereka juga memungut sisa panen yang banyak tercecer pada saat pemindahan rumput laut dari perahu ke tempat penjemuran, kemudian dijual ke pedagang pengumpul. Waktu mereka terisi dengan sesuatu yang produktif. Selama mereka mau bekerja tidak ada lagi waktu yang terbuang percuma yang sebelumnya hanya diisi dengan duduk-duduk saja tanpa penghasilan.

PENUTUP

Kesimpulan

Kegiatan budi daya rumput laut di Kabupaten Bantaeng tepatnya di Desa Bonto Jai telah digeluti sejak lama dan sampai sekarang ini masih diminati. Dalam perkembangannya, pembudi daya rumput laut telah menjadi primadona bagi aktivitas masyarakat pesisir pantai Kabupaten Bantaeng pada umumnya dan Desa Bonto Jai pada khususnya.

Fenomena ini tertampilkan melalui banyaknya nelayan tangkap yang beralih menjadi petani rumput laut bahkan telah menjadikannya sebagai pekerjaan utama. Sementara pekerjaan nelayan maupun sebagai petani, hanya merupakan pekerjaan sampingan saja. Hal tersebut sangat memungkinkan karena usaha budi daya rumput laut tidak terlalu membutuhkan keterampilan khusus dan mudah dilakukan. Risiko lebih rendah dan dapat diprediksi hasilnya dibandingkan sebagai nelayan. Usaha budi daya rumput laut dapat dilakukan sepanjang tahun, artinya kehidupan rumah tangga pembudi daya lebih terjamin dibanding sebagai nelayan, dan ada waktu luang bagi pembudi daya setelah masa tanam sehingga dapat mencari pekerjaan sambilan seperti mencari ikan untuk konsumsi keluarga.

Dalam usaha budi daya rumput laut ada beberapa hal yang fokus perhatian, di antaranya kesesuaian lahan, pembibitan, sistem teknologi, dan produksi yang meliputi permodalan, pengikatan bibit, pemeliharaan, penjemuran, dan pemasaran. Satu hal yang sangat menarik dari kegiatan budi daya rumput laut ini, dengan keterlibatan kaum wanita yang turut mengambil bagian sebagai tenaga kerja dalam pengikatan bibit (*annyikko bibi*) sebelum ditanam atau dibenamkan ke permukaan laut.

Budi daya rumput laut mempunyai peluang untuk meningkatkan pendapatan petani di Desa Bonto Jai. Budi daya rumput laut lebih menguntungkan dibanding dengan pendapatan profesi sebelumnya

yakni sebagai nelayan. Petani rumput laut mendapatkan peningkatan pendapatan sekitar dua hingga delapan kali lipat dari pekerjaan sebelumnya.

Saran

Seiring dengan banyaknya masyarakat Bonto Jai yang beralih profesi dari nelayan ke petani penggarap menjadi pembudi daya rumput laut, yang dikhawatirkan tidak lagi memperhitungkan azas kesesuaian lahan dan daya dukung lingkungan sehingga apabila hal tersebut berlanjut dapat mengakibatkan terjadinya degradasi lingkungan dan dapat menurunkan produktivitas ataupun kualitas rumput laut yang dihasilkan. Karena itu perlu disusun kriteria persyaratan lokasi budi daya rumput laut pada kawasan perairan terbuka.

Perlu adanya peraturan daerah yang mengatur zonasi, tata letak unit budi daya dan harga dasar rumput laut, serta pihak pemerintah untuk mengadakan bibit bermutu dalam jumlah yang cukup untuk meningkatkan produktivitas rumput laut di Desa Bonto Jai.

DAFTAR PUSTAKA

- Anggadirejen, T.J., A. Zatnika, H. Purwoto, S. Istini. 2006. *Rumput Laut*. Penebar Swadaya. Jakarta.
- Aslan, LM. 1998. *Budidaya Rumput Laut*. Penerbit Kanisius. Yogyakarta.
- Dahuri 2004, R., J. Rais, S.P. Ginting dan M.J. Sitepu, 2001, *Pengelolaan Sumber daya Wilayah Pesisir dan Lautan Secara Terpadu*. Jakarta. PT. Pradnya Paramita.
- Daniel, Moehar Ir. 2002. *Pengantar Ekonomi Pertanian*. Bumi Aksara. Jakarta.
- Fachry, Mardiana, E, 2009. *Analisis Profil Keluarga Pembudidaya Rumput laut Ditinjau Dari Aspek Peran Gender di Kabupaten Jeneponto*. Proceeding. Konas Ambon.
- Moleong, Lexy J. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Mubarak H. Soegiarto A, Sulisty, Atmadja WS. 1990. *Petunjuk Teknis Budidaya Rumput Laut*. Jakarta; Pusat Penelitian dan Pengembangan Pertanian. Puslitbangkan. IDRC-INFIS.
- Nana Syaodih Sukmadinata (2009). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Remaja Rosdakarya
- Vredendregt, J. 1983. *Metode Dan Teknik Penelitian Masyarakat*. Cetakan V. Jakarta: Gramedia.
- Zatnika. A dan Angkasa, WI. 1994. *Teknologi Budidaya Rumput laut*. Makalah pada Seminar Pekan Akuakultur V. Tim Rumput Laut BPP Teknologi Jakarta. Jakarta.
- Yusuf, NR, Dkk. T.Th. *Keberlanjutan Budidaya Rumput Laut Di Kecamatan Binamu, Kabupaten Jeneponto*.

**NASKAH LA GALIGO:
IDENTITAS BUDAYA SULAWESI SELATAN DI MUSEUM
LA GALIGO**

**LA GALIGO MANUSCRIPT:
THE CULTURAL IDENTITY OF SOUTH SULAWESI IN THE LA GALIGO
MUSEUM**

Andini Perdana

Balai Pelestarian Cagar Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Ujung Pandang No. 1 Kompleks Benteng Rotterdam Makassar, 90111
Telepon: (0411) 3621701 – 3631117, Faksimili : (0411) 3621702
Pos-el : andini.perdana85@gmail.com

ABSTRACT

The bestowal of the name La Galigo upon the Provincial State Museum of South Sulawesi is based on the La Galigo manuscript, which is famous in the Bugis, Makassar, Toraja, Selayar, and Massenrempulu regions. For them, La Galigo is their unifier. As part of its collection, the La Galigo Museum features a La Galigo manuscript, which is registered as a UNESCO Memory of the World. The manuscript is currently on display in the permanent exhibition room of the La Galigo museum; however, the representation of the cultural identity of South Sulawesi has been not reflected in the exhibit. This has encouraged the author to identify the significance of the La Galigo manuscript, analyze the concept of the current exhibits of the La Galigo Museum, and recommend the addition of the La Galigo storyline to the museum. The research employed a case study method, with a museology approach, especially examining new museums, cultural identity, and exhibits. The conclusion in this research was the lack of information in the La Galigo exhibition due to the lack of research of the significance of the La Galigo for various ethnic groups, the unity between them, the collective memory of the society, and the relevance of the La Galigo story to the present. The development of the La Galigo storyline, which not only describes the La Galigo manuscript itself, but links it to other collections and represents the cultural identity of South Sulawesi, is needed.

Keywords : *La Galigo, museum, the cultural identity*

ABSTRAK

Pemberian nama *La Galigo* pada Museum Negeri Provinsi Sulawesi Selatan didasari atas makna *La Galigo* yang dikenal di daerah Bugis, Makassar, Toraja, Selayar dan Massenrempulu. *La Galigo* merupakan pemersatu bagi mereka. Museum *La Galigo* memiliki koleksi naskah *La Galigo* yang teregistrasi dalam *Memory of the World* UNESCO. Naskah tersebut *terdisplay* di ruang pameran tetap, namun representasi identitas budaya Sulawesi Selatan belum tercermin dalam ekshibisi tersebut. Belum direpresentasikan itulah yang mendorong penulis untuk mengidentifikasi nilai penting makna *La Galigo*, menganalisis konsep ekshibisi Museum *La Galigo* saat ini, dan merekomendasikan *storyline* ekshibisi museum. Metode yang digunakan adalah studi kasus dengan pendekatan *museology*, khususnya teori *new museum*, identitas budaya, dan ekshibisi. Dalam penelitian ini, disimpulkan bahwa minimnya informasi dalam ekshibisi naskah *La Galigo* dikarenakan kurangnya penggalian nilai penting *La Galigo* bagi berbagai suku bangsa, pemersatu di antara mereka, memori kolektif masyarakat, dan relevansi cerita itu dengan saat ini. Perbaikan *storyline* cerita *La Galigo* yang bukan hanya mendeskripsikan naskah *La Galigo* itu sendiri, melainkan mengaitkannya dengan koleksi lain dan merepresentasikan identitas budaya Sulawesi Selatan diperlukan.

Kata kunci : *La Galigo, museum, identitas budaya*

PENDAHULUAN

La Galigo merupakan tradisi lisan masyarakat Sulawesi Selatan yang diturunkan dari generasi ke generasi sebelum dikenalnya aksara. Cerita *La Galigo* kemudian dituliskan oleh suku Bugis (Ideanto, 2005: 93) dengan maksud untuk mengabadikan cerita tersebut dari kepunahan. Cerita tersebut disalin dengan menggunakan aksara Bugis kuno (*huruf lontarak*) yang ditulis di atas daun lontar (Ideanto, 2005: 93). Meskipun *La Galigo* dituliskan, namun fungsinya tetap untuk diekspresikan secara lisan sampai saat ini, sehingga dikenal oleh berbagai suku bangsa di Sulawesi Selatan (Rahman, 2003: xxi-i).

La Galigo merupakan rujukan bagi suku Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja di Sulawesi Selatan untuk merasakan kesatuan diantara mereka (Mattulada, 2003: 447). Cerita *La Galigo* yang tersebar di Sulawesi Selatan didominasi oleh tokoh bernama Sawerigading, manusia keturunan Dewa sekaligus ayah dari I *La Galigo*. *Sawerigading* dianggap sebagai peletak dasar munculnya kerajaan di Sulawesi Selatan sehingga selain dilisankan, ia juga dikaitkan dengan simbol-simbol mitologis setiap kerajaan (Enre, 1983: 12). Oleh karenanya *Sawerigading* dianggap sebagai tokoh pemersatu di Sulawesi Selatan (Sakka, 2008: 29).

Pada tahun 2011, dua naskah *La Galigo* terdaftar dalam *Memory of the World (MoW) register* yang dinominasikan oleh Indonesia (diwakilkan oleh Mukhlis PaEni) dan Belanda (diwakilkan oleh Rogert Tol). *Memory of the world* merupakan program dari United Nations Educational Scientific and Cultural Organizations (UNESCO) sejak tahun 1992. Program ini bertujuan untuk melestarikan dan mengkomunikasikan warisan dokumenter di berbagai belahan dunia. Kedua naskah tersebut adalah sbb :

1. Naskah *La Galigo* di Museum *La Galigo* di Makassar, Indonesia, dengan judul “*Sawerigading dan La Galigo ke Senrijawa*”, terdiri dari 217 halaman, tidak berangka tahun tetapi

diperkirakan ditulis pada awal abad 19. Naskah terinventarisasi dengan nomor 2610/07.114, kondisi naskah relatif bagus namun sangat memerlukan perawatan.

2. Naskah *La Galigo* di Perpustakaan Universitas Leiden di Leiden, Belanda, dengan judul “*La Galigo*”, terdiri dari 12 episode, 2851 halaman yang menjadikannya sebagai naskah *La Galigo* terpanjang. Naskah terinventarisasi dengan nomor NBG-Boeg 188, ditulis pada pertengahan abad ke-19 dan disalin oleh Colliq Pujie, Ratu Pancana (sebuah kerajaan Bugis di Sulawesi Selatan).

Kedua naskah *La Galigo* tersebut telah dipublikasikan dalam Bahasa Indonesia dan Bugis pada tahun 1995 dan 2000.

La Galigo disusun dengan puisi indah yang mengandung narasi petualangan, pertempuran, dan cerita imajinatif dalam idiom bahasa Bugis. Meskipun di Sulawesi Selatan terdapat manuskrip *La Galigo* yang menjadi koleksi pribadi, namun pemiliknya kurang memahami arti penting naskah tersebut dan beranggapan naskah tersebut sakral dan magis. Menurut mereka di dalam naskah tersebut bersemayam para roh tokoh suci yang terdapat dalam cerita *La Galigo*, baik buruknya kehidupan manusia tergantung bagaimana sang pemilik memperlakukan-nya (Rahman, 1998: 397-8). Sudah saatnya mereka mengetahui tentang arti penting makna *La Galigo* dan upaya perawatannya.

Selain itu, pengetahuan masyarakat Sulawesi Selatan terhadap *La Galigo* semakin berkurang. Agar diingat sebagai identitas budaya masyarakat Bugis khususnya dan Sulawesi Selatan umumnya, *La Galigo* bahkan dijadikan sebagai nama jalan, universitas, dan museum. Museum Negeri Provinsi Sulawesi Selatan, *La Galigo* didirikan pada tanggal 1 Mei 1970 oleh pemerintah (Depdikbud, 1986: 26-7). Museum ini menyimpan salah satu naskah *La Galigo*.

La Galigo merupakan identitas bersama dan intangible *heritage* yang dapat

digolongkan sebagai tradisi lisan atau cerita rakyat yang menjadi memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan. Peran Museum *La Galigo* (MLG) sebagai museum Provinsi Sulawesi Selatan untuk menyajikan memori kolektif dan identitas masyarakat Sulawesi Selatan.

MLG telah memiliki koleksi yang merefleksikan identitas dan memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan. ICOM *code ethics for museum* juga menyatakan bahwa koleksi museum harus merefleksikan warisan budaya dan alam komunitas yang dilayaninya. Koleksi tersebut dapat memperkuat identitas nasional, regional, lokal, etnik, religi, politik (ICOM, 2006: 9), dan memiliki nilai bagi memori kolektif masyarakat Travail, 1984 :3, dalam Hauenschild, 1988: 8). Koleksi tersebut adalah naskah *La Galigo* dan berbagai jenis koleksi yang berhubungan dengan cerita *La Galigo* seperti berbagai koleksi perahu dan miniatur, berbagai miniatur rumah adat, berbagai teknologi mata pencaharian, berbagai naskah lontarak, dan berbagai benda kerajaan. Koleksi-koleksi tersebut merupakan *living heritage* yang menjadi memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan sampai saat ini.

Akan tetapi, ekshibisi koleksi *La Galigo* belum dinarasikan dan belum disesuaikan dengan *living heritage* dan kondisi masyarakat masa kini. Bahkan beberapa koleksi tersebut belum memiliki informasi, sehingga jelas bahwa masalah MLG dalam menyajikan informasi *La Galigo* terletak pada proses komunikasi melalui ekshibisi di ruang pameran tetapnya. Eileen Hooper-Greenhill menyatakan bahwa selain ekshibisi, komunikasi di museum juga dapat dilakukan melalui edukasi yaitu dengan menyelenggarakan program publik yang berhubungan dengan ekshibisi. Komunikasi sendiri merupakan salahsatu fungsi museum, selain preservasi dan penelitian (Van Mensch, 2003, dalam Magetsari, 2008: 13).

Mengetahui arti penting *La Galigo* sebagai identitas budaya masyarakat

Sulawesi Selatan dan belum maksimalnya cara penyampaian informasi melalui ekshibisi di MLG seperti yang dijelaskan di atas, maka tulisan ini difokuskan tentang beberapa makna *La Galigo* yang dapat dikomunikasikan oleh MLG melalui pameran tetapnya. Tulisan ini tidak membahas tentang bagaimana cara mengkomunikasikan makna tersebut, karena memerlukan kajian tersendiri.

METODE

Komunikasi di MLG berkisar tentang informasi apa yang ingin disampaikan dan bagaimana cara menyampaikannya. Informasi yang ingin disampaikan adalah identitas budaya Sulawesi Selatan sedangkan cara menyampaikannya dengan menyelenggarakan ekshibisi di museum. Akan tetapi, terdapat perbedaan antara kondisi ekshibisi di MLG saat ini dengan teori museum, baik *new museum*, identitas, maupun ekshibisi.

Penelitian ini menggunakan metode studi kasus, dengan pendekatan bersifat filosofis dalam *museology*. Sebuah pendekatan yang menyatakan bahwa museum harus lebih berperan dalam masyarakat. Penerapan pendekatan ini berpengaruh pada ekshibisi di museum, karena ekshibisi merupakan proses komunikasi untuk menyampaikan makna pesan dari museum kepada pengunjungnya (Magetsari, 2009: 2-5).

Pendekatan filosofis ini ditekankan pada proses komunikasi, yaitu makna apa yang akan disampaikan. Pendekatan pada tulisan ini akan memakai konsep *new museum*, identitas, dan memori kolektif untuk mendeskripsikan data penelitian. Tahapan penelitian terdiri dari empat tahap, yaitu penentuan permasalahan penelitian, pengumpulan data, analisis data, dan pemberian kesimpulan.

PEMBAHASAN

Konsep Identitas di Museum

Secara etimologis, kata identitas berasal dari kata *identity* yang berarti ciri-

ciri, tanda-tanda, atau jati diri yang melekat pada seseorang atau sesuatu yang membedakannya dengan yang lain (Liliweri, 2002: 69). Definisi lain dinyatakan oleh Gary Edson, bahwa identitas adalah pembeda karakter setiap individu dengan individu lainnya. Identitas bersifat psikologis yang terdiri dari persepsi, definisi, dan proyeksi diri dalam hubungannya dengan yang lain. Sementara dalam konteks keberadaan, identitas memunculkan keberagaman budaya atau pluralitas (Edson, 2005: 124-5). Senada dengan definisi tersebut Corsane menyatakan bahwa representasi identitas masyarakat di museum selalu berkaitan dengan gambaran *self and other*. Keduanya signifikan untuk mengkonstruksi individu, komunitas, nasional, dan internasional (Corsane, 2005: 9). Salah satu bentuk identitas adalah identitas budaya (Liliweri, 2007: 95).

Identitas budaya bukanlah sesuatu yang statis, sehingga diproduksi dan direproduksi dalam tingkah laku keseharian; melalui edukasi; media; museum dan sektor budaya; seni; serta sejarah dan literatur (Weedon, 2004: 155). Bahkan bagi negara berkembang, identitas budaya adalah sesuatu yang dibutuhkan (setelah pemenuhan makanan dan tempat tinggal) dan museum memiliki tanggung jawab untuk melayani komunitas dengan identitas budayanya (Roman, 1992: 31).

Pada umumnya tradisi dipelajari dalam keluarga, media, dan sekolah. Sementara museum membantu untuk menciptakan dan menunjang narasi tentang siapa diri mereka dan dari mana mereka berasal. Hal ini dikarenakan tradisi dan sejarah tidak hanya dapat dipelajari melalui buku sejarah, tetapi juga melalui museum (Weedon, 2004: 25). Pada penelitian ini, identitas adalah perbedaan dan persamaan, sehingga jika perbedaan muncul akan terjadi multikultur pada identitas tersebut yang menuntut adanya persamaan atau benang merah. Identitas merupakan sesuatu yang dapat berubah tergantung dilihat dari sudut pandangnya.

Ekshibisi identitas di museum adalah sebuah konsep yang kompleks karena identitas dapat dilihat dari perspektif psikologi, budaya, dan politik yang signifikan untuk individu, budaya, etnik, dan negara. Secara psikologis, identitas meliputi pemahaman pribadi, penghargaan, dan pemberdayaan bagi individu; secara budaya, identitas memberikan perbedaan dan terkadang tendensi terhadap perasaan superioritas pada etnik tertentu; secara politik, identitas dapat menciptakan rasa patriotisme dan kebanggaan nasional (Edson, 2005: 126).

Salah satu cara untuk memberikan pemahaman kepada pengunjung akan identitasnya adalah melalui memori kolektif. Penyajian identitas melalui memori kolektif tersebut selalu menimbulkan pertanyaan mengenai identitas siapakah yang akan didengarkan, bagaimana menyajikan identitas yang beragam (Corsane, 2005: 9), identitas siapakah yang akan disajikan, dilestarikan, dan diinformasikan oleh museum (Edson, 2005: 124).

Pertanyaan tersebut dijawab dengan pemilihan identitas budaya Sulawesi Selatan yang menjadi memori kolektif dan wujud budaya masyarakat Sulawesi Selatan. Salah satu identitas budaya tersebut adalah *La Galigo* yang masih terdapat dalam keseharian masyarakat Sulawesi Selatan. *La Galigo* merupakan tradisi lisan (*intangible*) yang didukung oleh kebudayaan materi (*tangible*) hampir di seluruh wilayah Sulawesi Selatan.

Ekshibisi Museum *La Galigo*

Pada awalnya MLG bernama *Celebes Museum* yang didirikan pada tahun 1938 oleh pemerintah *Nederlands Indie* (Hindia Belanda) di Kota Makassar sebagai ibukota *Gouvernement Celebes Onderhoorighden* (Pemerintahan Sulawesi dan daerah taklukannya). Pada masa pendudukan Jepang kegiatan *Celebes Museum* terhenti. Setelah pengakuan kedaulatan, kalangan budayawan merintis kembali pendirian sebuah museum dan terealisasi pada tahun

1966 meskipun belum resmi. Museum ini baru pada tahap persiapan dan pengumpulan koleksi dari budayawan. Pada tanggal 1 Mei 1970 museum ini dinyatakan berdiri secara resmi dengan Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Sulawesi Selatan No.182/V/1970 dengan nama MLG.

Pemberian nama *La Galigo* pada museum ini didasari pada suatu pemikiran dan pertimbangan atas makna yang terkandung di dalamnya. Cerita yang terkandung dalam *La Galigo* dikenal di daerah Bugis, Makassar, Toraja, Selayar, Massenrempulu, Sulawesi Tenggara, dan Sulawesi Tengah. *La Galigo* juga dianggap sebagai warisan dan kebanggaan masyarakat Sulawesi Selatan, sehingga dijadikan sebagai nama sebuah museum. I *La Galigo* sendiri merupakan: nama seorang putera dari pernikahan *Sawerigading Opunna Ware* dengan puteri *We Cudai Daeng ri Somp*a. Setelah dewasa, *La Galigo* dinobatkan menjadi Raja di Kerajaan Luwu pada abad ke-14. *La Galigo* juga sama sebuah karya sastra klasik dalam bentuk naskah tertulis Bahasa Bugis, yang dikenal dengan nama Naskah I *La Galigo*. Fungsi naskah *La Galigo* dalam masyarakat Sulawesi Selatan adalah:

1. Penawar keresahan menghadapi ancaman penyakit, bencana alam, dan kematian serta sebagai pelindung terhadap ancaman kebahagiaan hidup.
2. Pendorong terciptanya integritas sosial dan pranata sosial budaya.
3. Penggugah emosi dan imajinasi serta pembina kompetensi dan apresiasi sastra di kalangan masyarakat.

Pada tanggal 28 Mei 1979, museum ini resmi menjadi MLG Provinsi Sulawesi Selatan yang merupakan Unit Pelaksana Teknis di bidang Permuseuman (Depdikbud, 1986: 26-9). Berdasarkan Surat Keputusan Gubernur Sulawesi Selatan Nomor 166 tanggal 28 Juni 2001, MLG berubah nama menjadi Unit Pelaksana Teknis Dinas (UPTD) MLG Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Sulawesi Selatan. MLG ini terletak di

Kompleks Benteng Rotterdam, jl Ujung Pandang no. 1, Makassar, Sulawesi Selatan. Benteng Rotterdam merupakan salah satu benteng pertahanan Kerajaan Gowa-Tallo yang pada masa pemerintahan Belanda dijadikan sebagai tempat tinggal dan pusat administrasi. Dalam benteng ini terdapat 15 gedung berarsitektur kolonial.

MLG menyelenggarakan tiga jenis eskhibisi, yaitu pameran tetap, temporer, dan keliling. Ruang pameran tetap terdapat di gedung nomor 2 (sebelah utara) dan gedung no.10 (terletak di sebelah selatan) di dalam Kompleks Benteng Rotterdam.

***La Galigo* sebagai Identitas Budaya Sulawesi Selatan**

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa identitas merupakan sesuatu yang cair dan berubah merespon kondisi sosial saat ini. Sejalan dengan itu, memori kolektif juga bersifat dinamis yang tergantung pada kondisi sosial. Memori kolektif tidak hanya terbatas pada masa lalu yang dibagi bersama, melainkan representasi dari masa lalu yang diwujudkan dalam berbagai praktek budaya, khususnya *commemorative* simbol.

Oleh karena itu, pemilihan identitas budaya Sulawesi Selatan juga haruslah merupakan memori kolektif yang berupa sistem budaya yang terlihat dari perilaku (sistem sosial) dan hasil kebudayaan fisik manusia (*commemorative symbol*). Identitas budaya yang dipilih pada penelitian ini adalah *La Galigo* tersebut diturunkan melalui perilaku dan hasil budayanya terlihat pada kehidupan sehari-hari.

La Galigo dipilih sebagai identitas budaya Sulawesi Selatan karena *La Galigo* merupakan rujukan bagi suku Bugis, Makassar, Mandar, dan Toraja di Sulawesi Selatan untuk merasakan kesatuan diantara mereka (Mattulada, 2003: 447). *La Galigo* sebagai perekat suku bangsa di Sulawesi Selatan dikarenakan lima alasan.

1. I *La Galigo* adalah anak seorang manusia keturunan Dewa bernama *Sawerigading*. Dalam berbagai cerita *La Galigo*, *Sawerigading* menjadi tokoh

utama dan menjadi perekat atau penghubung suku bangsa di Sulawesi Selatan (Sakka, 2008: 29). Cerita tentang *Sawerigading* tidak hanya dikenal di suku Bugis, melainkan di semua suku di Sulawesi Selatan (Depdikbud, 1986: 25).

2. Di beberapa di daerah di Sulawesi Selatan, *Sawerigading* memiliki simbol mitologis berupa kebudayaan materi yang bersifat sakral. Dalam tradisi lisan *La Galigo*, terdapat tokoh *Sawerigading* yang dianggap sebagai pelaut ulung, yang pelayarannya sampai ke negeri Cina. Dalam pengembaraannya tersebut, ia digambarkan singgah di suatu tempat yang memunculkan cerita-cerita yang berkaitan dengannya. Kehadirannya tersebut selalu dikaitkan dengan asal usul raja setempat dan berdirinya daerah tersebut, bahkan di daerah tersebut selalu terdapat benda-benda yang berhubungan dengan *Sawerigading*. Contohnya di dekat Malili, terdapat Gunung Belah (*bulupulo*) yang terbelah akibat tertimpa pohon *Welenreng* yang ditebang oleh *Sawerigading* untuk dijadikan perahu; di Cerekang
3. Salah satu alasan *La Galigo* merupakan *Memory of the World* karena naskahnya diperkirakan dua kali lebih panjang dibandingkan naskah mahabarata dan Ramayana. Naskahnya tersebar di beberapa negara, yaitu Indonesia (Jakarta dan makassar), Belanda (Leiden), United Kingdom (London dan Manchester), Jerman (Berlin), dan Amerika Serikat (Washington DC) baik sebagai koleksi pribadi maupun publik. Selain itu, *La Galigo* beberapa kali dipentaskan.
4. *La Galigo* berisi tentang peraturan normatif yang berisi tentang etik, tingkah laku (PaEni dan Tol, 2010: 6), dan tata cara kehidupan sehari-hari (peristiwa kelahiran, perkawinan, kematian, dll). Penyebaran legenda *La Galigo* atau *Sawerigading* terjadi melalui tradisi lisan. Tradisi lisan tersebut kemudian direkam dalam

naskah *La Galigo* yang dipandang sebagai rekaman nilai-nilai luhur dan pedoman ideal dalam masyarakat. Bagi masyarakat Sulawesi Selatan yang tidak memiliki alat perekam tulisan, maka cerita rakyat *Sawerigading* tetap berada dalam kenyataan tradisi lisan yang dipelihara dari generasi ke generasi (Mattulada, 2003: 437-438). Implikasi terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam *La Galigo* terlihat pada perilaku masyarakat Sulawesi Selatan.

5. Naskah *La Galigo* dianggap sebagai sesuatu yang disakralkan dan dipercayai dapat menyembuhkan penyakit, membuat kebahagiaan dalam hidup, dan mencegah bencana alam (Depdikbud, 1986: 26). Hal ini terlihat pada naskah-naskah tempat menuliskan *La Galigo* dianggap sebagai benda yang mempunyai kekuatan magis. Di dalamnya dianggap bersemayam para roh tokoh suci yang terdapat dalam cerita *La Galigo*, baik buruknya kehidupan manusia adalah tergantung bagaimana manusia memperlakukannya (Rahman, 1998: 397-8).

Penjelasan *La Galigo* sebagai memori tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial dikarenakan tiga hal. Pertama; memori kolektif ada dikarenakan hubungan yang dibagi bersama dengan yang lainnya, seperti bahasa, simbol, peristiwa, serta konteks budaya dan konteks sosial. Kedua, memori kolektif karena diturunkan dari generasi ke generasi, sehingga memori harus diartikulasikan. Ketiga; memori kolektif tidak terbentuk dalam kondisi sosial yang statis.

Analisis Konsep Ekshibisi Museum *La Galigo*

Analisis dilakukan terhadap konsep ekshibisi terkait *La Galigo* sebagai identitas budaya Sulawesi Selatan di ruang pameran tetap MLG. Beberapa permasalahan ekshibisi yang ditemukan adalah sebagai berikut :

1. Subjek MLG adalah koleksi museum yang disajikan baik di ruang pameran

tetap maupun di ruang pameran temporer. Koleksi merupakan bagian terpenting di museum ini, seperti yang terlihat pada misi, tujuan, kebijakan, dan program di museum. Sementara itu, pengunjung atau masyarakat belum mendapatkan prioritas. Koleksi tersebut terdapat di ruang pamer sebanyak 60 persen dan di ruang atau tempat penyimpanan sebanyak 40 persen. Prioritas terhadap koleksi juga tercermin melalui pendekatan ekshibisinya;

2. Pendekatan ekshibisi MLG adalah kronologi, taksonomik, dan tematik. Konsep ekshibisi kronologi diaplikasikan dengan menyajikan koleksi berdasarkan kerangka waktu yang dimulai dari masa Prasejarah, Hindu Budha, Islam, dan setelah kemerdekaan. Konsep ekshibisi taksonomi diaplikasikan dengan menyajikan koleksi berdasarkan sepuluh jenis koleksi, yaitu koleksi numismatik di ruang numismatik, koleksi historika di ruang sejarah, Kerajaan Sulawesi Selatan dan pahlawan. Konsep ekshibisi tematik diaplikasikan di ruang sejarah kebudayaan dan lintas peradaban, budaya pedalaman perkampungan, budaya pedalaman agraris, dan budaya pesisir. Ketiga pendekatan ini dapat dilihat pada gedung nomor 2 dan gedung nomor 10.

Gedung nomor 2 terdiri dari dua lantai dan sebelas ruang. Pada saat memasuki gedung ini, pengunjung dapat melihat 2 (dua) naskah *La Galigo*, dengan informasi yang minim. Ruang pertama merupakan ruang sejarah kebudayaan dan lintas peradaban yang disajikan dengan koleksi maket Benteng Rotterdam, benda-benda/bahan bangunan benteng, peta lokasi benteng Kerajaan Gowa, dan foto-foto gedung Benteng Rotterdam. Ruang kedua dan ketiga adalah ruang prasejarah, mulai dari masa paleolitik sampai neolitik yang disajikan dengan diorama kehidupan masa prasejarah sampai masa tradisi pemujaan terhadap nenek moyang yang dilengkapi

dengan koleksi alat batu (*maros point*, kapak penetak, dll), fosil (kerang, kayu, vertebrata), perhiasan (kalung dan gelang manik), kapak upacara dari perunggu, bekal kubur masa megalitik, miniatur rumah adat Mamasa, dan miniatur erong. Ruang keempat adalah gudang. Ruang kelima masih merupakan ruang arkeologi, disajikan kebudayaan materi dari masa Hindu dan Budha (klasik), seperti replika arca Budha Sempaga, arca garuda, dewa Wisnu, miniatur Candi Prambanan, miniatur Candi Borobudur, bentuk-bentuk nisan, dan mata uang. Ruang keenam merupakan ruang etnografi. Ruang ketujuh merupakan ruang Kerajaan Sulawesi Selatan dan pahlawan disajikan koleksi peninggalan kerajaan Palili (kerajaan-kerajaan kecil di Sulawesi Selatan, seperti Kerajaan Sawitto, Kerajaan Mandar, Kerajaan Tana Toraja), perabot kerajaan, dan foto-foto pahlawan nasional dari Sulawesi Selatan. Ruang kedelapan merupakan ruang kerajaan Luwu disajikan benda-benda yang melambangkan kebesaran kerajaan Luwu termasuk naskah *La Galigo*. Ruang kesembilan merupakan ruang kerajaan Bone disajikan benda-benda yang melambangkan kebesaran kerajaan Bone. Ruang kesepuluh merupakan ruang Kerajaan Gowa, disajikan benda-benda yang melambangkan kebesaran kerajaan Gowa. Ruang kesebelas merupakan ruang keramik asing, disajikan dengan koleksi keramik asing dari Cina, Jepang, Vietnam, Eropa, dan Thailand, serta peta lokasi penemuan keramik asing di Sulawesi Selatan.

Gedung nomor 10 terdiri dari dua lantai dan tujuh ruang. Ruang pertama merupakan ruang pengenalan dan lobby museum. Ruang kedua merupakan ruang sejarah kebudayaan dan lintas peradaban yang memamerkan tentang kebudayaan manusia. Ruang ketiga yaitu budaya pedalaman perkampungan yang memamerkan tentang penempatan besi dan

tenun tradisional yang disajikan koleksi tenun tradisional dari Sulawesi Selatan, sarung sutra, alat pembuatan benang, tombak. Ruang keempat yaitu ruang budaya pedalaman agraris yang memamerkan tentang peralatan pertanian, teknologi tradisional pembuatan minyak kelapa, gula merah, sagu, gerabah, tombak, dan emas. Ruang kelima adalah ruang budaya pesisir yang memamerkan alat-alat penangkap ikan di Sulawesi Selatan, dan berbagai jenis perahu.

Ekshibisi di ruang pamer gedung nomor 2 belum menunjukkan kronologi. Hal ini terlihat dari alur cerita kronologisnya, yaitu koleksi masa prasejarah dan masa klasik, yang dilanjutkan dengan koleksi mata uang, koleksi keramik asing, koleksi ruang kerajaan dan pahlawan Sulawesi Selatan. Sementara itu, ekshibisi di ruang pamer gedung 10 menunjukkan bahwa pemaknaan tentang teknologi tradisional belum dikaitkan dengan relevansi dengan teknologi saat ini. Padahal beberapa teknologi tradisional seperti pembuatan minyak kelapa, sagu dan tenun; teknologi penangkapan ikan; teknologi pembuatan logam masih dikerjakan oleh masyarakat Sulawesi Selatan saat ini.

3. Informasi (narasi) ekshibisi yang dijelaskan pada poin 2 di atas belum dikaitkan dengan masa kini;
4. Baik di ruang pamer gedung 2 maupun gedung 10, beberapa koleksi tidak berasal dari kebudayaan Sulawesi Selatan. Contohnya display koleksi arca Garuda, arca dewa Wisnu dan beberapa arca perwujudan lainnya; miniatur Candi Prambanan dan Candi Borobudur; serta mata uang Ma dan uang Gobog dari Jawa Timur, serta uang koin dan kertas dari Eropa. Berbeda dengan tinggalan masa Hindu-Budha di Pulau Jawa, tinggalan Hindu-Budha di Sulawesi Selatan sangatlah minim ditemukan. Peninggalan berupa arca yang ditemukan adalah arca perunggu Budha (arca sempaga) di dekat muara Sungai Karama

yang replikanya juga dipamerkan di museum ini, sehingga untuk mengisi kekosongan tinggalan masa klasik, MLG menyajikan arca dan miniatur candi yang berasal dari luar Sulawesi Selatan. Koleksi dari luar Sulawesi Selatan dapat dijadikan sebagai pembanding, namun tidak dijadikan sebagai materi inti ekshibisi;

5. Belum dikomunikasikannya cerita *La Galigo*. Padahal hampir keseluruhan koleksi dari berbagai kerajaan dan kehidupan masyarakat terkait dengan cerita *La Galigo*. Bahkan naskah *La Galigo* tidak dijadikan sebagai koleksi *masterpiece*. MLG memiliki enam koleksi *masterpiece*, yaitu *salokoa*, *phallus*, *lontara meong palo'E*, *songko pamiring ulaweng*, dan perahu phinisi. Naskah *La Galigo* saat ini dapat dilihat pada lobby gedung 2, yang belum ternarasikan dengan baik;
6. Informasi dan koleksi yang disajikan dalam ekshibisi yang lebih cenderung pada suku bangsa atau kerajaan tertentu. Sementara suku bangsa dan kerajaan kecil belum atau hanya sedikit direpresentasikan. Contohnya di ruang Kerajaan Sulawesi Selatan, ekshibisinya difokuskan pada kerajaan besar, yaitu Kerajaan Luwu, Sawitto, Gowa, dan Bone sedangkan kerajaan kecil belum banyak direpresentasikan. Contoh lainnya adalah ekshibisi di ruang tradisi perkawinan yang difokuskan pada pakaian adat dan proses peralatan upacara perkawinan Suku Bugis. Padahal terdapat suku lain di Sulawesi Selatan, yaitu suku Bentong, Duri, Luwu, Makassar, Mandar, Selayar, Toala, Toraja, dan Towala (M. Junus Melalatoa, 1995), hanya sedikit atau tidak sama sekali direpresentasikan. Ekshibisi ini nampaknya belum banyak perubahan dari ekshibisi sebelumnya yang dinyatakan oleh Paul Michael Taylor ketika mengunjungi MLG pada tahun 1987, yaitu:

La Galigo provincial museum
emphasizes South Sulawesi's

maritime culture drawing on museum buildings architecture and history as a coastal fort. This also has the effect of emphasizing the predominant local ethnic group, the traditionally maritime Bugis. In fact, despite large-scale foreign tourism to the Toraja areas of the province, the Toraja are virtually unrepresented at *La Galigo* museums (Taylor, 1994: 80).

Taylor menyatakan bahwa MLG pada tahun 1994, menceritakan tentang kebudayaan maritim Bugis, sementara suku Toraja belum direpresentasikan.

Adapun rekomendasi pemecahan masalah bagi MLG sesuai dengan konsep *new museum* dalam museologi.

1. Subjek pada konsep *new museum* bukan koleksi yang ditempatkan di museum melainkan *complex reality* dari masyarakat. *Complex reality* dalam masyarakat Sulawesi Selatan adalah nilai-nilai budaya masa lalu yang masih digunakan sampai saat ini. Nilai-nilai tersebut merupakan cerita *La Galigo* sebagai identitas budaya dan memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan. Nilai yang terkandung dalam koleksi semestinya lebih ditonjolkan melalui ekshibisi museum.
2. Pendekatan ekshibisi di MLG belum menggunakan sepenuhnya pendekatan taksonomik, tematik, dan kronologis. Jika MLG memutuskan untuk menggunakan pendekatan tematik atau kronologis dalam satu ruang, maka pendekatan tersebut harus digunakan sepenuhnya. Sebagai contoh di ruang budaya pesisir, ruangan ini disajikan secara tematik, namun belum mempresentasikan *storyline*, teks, grafik, dan label koleksi serta objek pendukung secara tematik, melainkan disajikan taksonomik. Selain itu, terdapat permasalahan pada pendekatan kronologinya yang tidak menunjukkan urutan waktu. Meskipun *new museum* lebih menekankan pendekatannya pada pendekatan tematik, namun pendekatan kronologi

masih dapat digunakan. Pendekatan kronologi ini disajikan dengan tema dan subtema, sehingga informasi lebih banyak diberikan dibandingkan objek tanpa konteks. Pendekatan ekshibisi MLG dapat menggunakan pendekatan kronologi yang disampaikan secara tematik, misalnya museum menceritakan tentang tradisi lisan kedatangan *Tomanurung* atau Sawerigading yang menjadi tokoh utama dalam cerita *La Galigo*. Kronologi waktu dalam cerita *La Galigo* dapat dibagi menjadi beberapa tema, yaitu tema kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan sebelum kedatangan *Tomanurung*, kedatangan *Tomanurung*, munculnya kerajaan-kerajaan, dan kehidupan masyarakat saat ini.

3. Relevansi pemaknaan koleksi museum untuk masa kini. Salah satu aspek yang ditekankan dalam *new museum* adalah relevansi museum dengan masyarakat, agar pengunjung (masyarakat) mengetahui posisinya sekarang dalam kehidupan yang sedang mereka jalani. MLG dapat membuat ekshibisi yang pemaknaannya memiliki relevansi dengan masa kini karena beberapa koleksi yang dimilikinya telah merefleksikan kehidupan masyarakat Sulawesi Selatan saat ini, seperti koleksi alat-alat pembuat tenun, sagu, logam, dll.
4. Penempatan koleksi museum yang bukan merupakan hasil kebudayaan Sulawesi Selatan sebaiknya dipertimbangkan untuk disajikan. *New museum* bersifat *territory*, sehingga koleksi harus memperlihatkan kebudayaan lokal, dalam hal ini Sulawesi Selatan. Koleksi yang disajikan bukan hanya benda yang dipergunakan pada masa lalu melainkan benda yang dipergunakan oleh masyarakat masa kini. Benda tersebut haruslah dapat memunculkan kembali memori kolektif. Benda tanpa memori kolektif tidak akan bernilai di

mata masyarakat yang menggunakannya. Dengan kata lain, sumber primer tentang informasi koleksi yang disajikan berdasarkan pendapat masyarakat Sulawesi Selatan, bukan berdasarkan pendapat para ahli ataupun museum khususnya dari bidang koleksi. Koleksi yang bukan merupakan benda hasil kebudayaan Sulawesi Selatan dapat ditempatkan di ruang wawasan nusantara.

5. Museum dapat mengaitkan cerita *La Galigo* pada koleksi lainnya untuk memunculkan memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan. Ekshibisi *La Galigo* juga dapat difokuskan pada tradisi lisan karena tradisi tersebut merupakan identitas budaya Sulawesi Selatan, sedangkan *La Galigo* sebagai tradisi tulis merupakan hasil budaya suku Bugis.
6. Museum dapat menyajikan semua informasi tentang masyarakat sebuah daerah tanpa memandang apakah komunitas yang direpresentasikan tersebut termasuk komunitas mayoritas dan minoritas. Oleh karenanya, MLG harus mengkomunikasikan semua suku yang ada di Sulawesi Selatan.

Storyline *La Galigo* Sebagai Identitas Budaya Sulawesi Selatan

Penyajian *La Galigo* sebagai identitas budaya Sulawesi Selatan didahului dengan pengumpulan informasi. Informasi ini akan dijadikan sebagai storyline dalam ekshibisi *La Galigo*. Adapun *storyline* tersebut terkait dengan cerita *La Galigo*, *La Galigo* dalam keseharian masyarakat Sulawesi Selatan, dan nilai-nilai budaya pada *La Galigo*.

Cerita *La Galigo*

Meskipun *La Galigo* dituliskan namun fungsinya tetap untuk dilisankan, sehingga dapat dikatakan bahwa penyebaran *La Galigo* diturunkan melalui tradisi lisan dan tradisi tulis. Kedua tradisi ini ditemukan pada masyarakat Sulawesi Selatan dan menjadi baku karena ketertulisannya.

Sementara tradisi lisan *La Galigo* menyebar hampir di berbagai etnik yang ada di Sulawesi, Sumatera, Kalimantan, dan Semenanjung Melayu (Rahman, 2003: xxi-i). *La Galigo* merupakan cerita mitologis yang didalamnya mengandung berbagai nilai-nilai sosial terdiri dari berbagai rangkaian cerita diberbagai daerah (Mattulada, 1985: 65, dalam Fauziah, 2001: 1).

Menurut Mukhlis PaEni dan Roger Tol dalam *La Galigo MoW register*, *La Galigo* berisi tentang aturan normatif, etik, dan berbagai jenis upacara (PaEni dan Tol, 2010: 6). Fauziah kemudian merinci isi *La Galigo*. Pertama; pola-pola tingkah laku yang baik dan buruk serta petunjuk tentang yang boleh dilakukan dan tidak boleh dilakukan. Kedua; berbagai tata cara kehidupan sehari-hari seperti upacara yang berkaitan dengan daur hidup. Ketiga; petualangan, percintaan, dan peperangan. Keempat cikal bakal manusia Sulawesi Selatan yang disegani dan dimuliakan (Fauziah, 2001: 8).

***La Galigo* dalam Keseharian Masyarakat Sulawesi Selatan Masa Lalu**

La Galigo berperan dalam keseharian masyarakat Sulawesi Selatan yang terlihat pada hubungan antara *La Galigo* dengan manusia, kepercayaan, dan lingkungannya. Cerita *La Galigo* terlihat pada munculnya cerita kedatangan *Tomanurung*, sistem kepercayaan, pelapisan sosial, cerita rakyat, arsitektur rumah, simbol-simbol mitologis Sawerigading, pelayaran dan perantauan, serta kehidupan *Bissu*.

1. Kedatangan *Tomanurung*

Dalam cerita *La Galigo* dijelaskan tentang asal usul kerajaan-kerajaan di Sulawesi Selatan yang dimulai dengan kedatangan *Tomanurung*. *Tomanurung* merupakan manusia keturunan Dewa yang dianggap sebagai pendiri berbagai kerajaan di Sulawesi Selatan (Johan Nyompa, dkk, 1979, dalam Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1982: 5).

Kedatangan *Tomanurung* melalui tiga fase, pada fase ketiga merupakan awal munculnya kerajaan-kerajaan di Sulawesi Selatan. Cerita *Tomanurung* terdapat dalam riwayat-riwayat masyarakat Sulawesi Selatan.

2. Sistem Kepercayaan

Sistem kepercayaan seperti yang digambarkan dalam cerita *La Galigo* sebagai tradisi lisan dan didukung oleh tradisi tulis masih digunakan pada beberapa kelompok masyarakat. Kepercayaan tersebut mengarah kepada Dewa Tunggal, yang bernama *Patoto'E* (Dia yang menentukan nasib), *TopalonroE* (Dia yang menciptakan), *Dewata SeuaE* (Dewa yang tunggal), *Tu-riE A'ra'na* (kehendak yang tertinggi), dan *Puang Matua* (Tuhan yang tertinggi) (Mattulada, 1974: 35).

3. Pelapisan Sosial

Pelapisan sosial di Sulawesi Selatan muncul sejak kedatangan *Tomanurung*. Setiap suku bangsa di Sulawesi Selatan memiliki pelapisan sosialnya masing-masing, misalnya pada Suku Makassar, dibagi menjadi empat. Pertama; *ana' karaeng ri gowa* (anak raja-raja gowa) dibagi menjadi *ana' ti'no* (anak bangsawan penuh), *ana' sipuwe* (anak separuh bangsawan), *ana' cera'* (anak bangsawan berdarah campuran), dan *ana' karaeng sala* (anak bangsawan keliru). Kedua; *ana' karaeng maraengannaya* (bangsawan atau anak raja-raja yang termasuk dalam golongan asal *Tomanurung*). Ketiga; *to maradeka* (orang merdeka) terdiri dari *tu-baji'* (orang merdeka) dan *tu-samara* (orang kebanyakan). Keempat; *ata* (sahaya) terdiri dari *ata sossorang* (sahaya warisan) dan *ata nibuwang* (sahaya baru). Hubungan antar golongan tersebut berdasarkan anggapan bahwa golongan satu adalah lebih tinggi dari golongan yang lain, karena golongan satu berasal dari langit dan golongan yang satu berasal dari dunia bawah. Sementara

golongan saya atau *ata*, adalah golongan yang berasal dari menjual diri, kalah perang, tawanan perang, serta berbuat salah pada aturan adat. *Ata* bukan suatu lapisan yang fundamental karena muncul akibat peperangan, perampasan dan peradilan. *Ata* dipandang sebagai salahsatu aspek untuk mencegah masyarakat Sulawesi Selatan menerima atau menyerah kepada nasib karena ini akan menimbulkan *siri'* (Mattulada, 2007: 20).

Pada dasarnya setiap pelapisan sosial di Sulawesi Selatan memiliki kesamaan meskipun saat ini terjadi perubahan. Persamaan pelapisan sosial kelima suku tersebut, yaitu: 1) Lapisan Raja dan kerabatnya: Orang Bugis menyebutnya *Anakarung*, Orang Makassar menyebutnya *Ana' Karaeng*, Orang Mandar menyebutnya *Daeng*, Orang Toraja menyebutnya *Tana Bulaan*, dan Orang Bajo menyebutnya *Lolo same*; 2) Lapisan rakyat biasa atau orang kebanyakan: Orang Bugis menyebutnya *Maradeka*, Orang Makassar menyebutnya *To Maradeka*, Orang Mandar menyebutnya *Tau Maradeka*, Orang Toraja menyebutnya *Tana Karurung*, dan Orang Bajo menyebutnya *Gallareng*; dan 3) Lapisan sahaya: Orang Bugis dan Makassar menyebutnya *Ata*, Orang Mandar menyebutnya *Batuwa*, Orang Toraja menyebutnya *Tana Kua-Kua*, dan Orang Bajo menyebutnya *Ate*. Kesamaan tersebut disebabkan adanya pandangan makrokosmos, bahwa dunia terbagi menjadi tiga yaitu dunia langit (*botting langiq*), dunia tengah (bumi), dan dunia bawah (*peretiwi*). Pandangan ini juga terdapat pada pelapisan sosial yang terbagi menjadi tiga (Rahman, 1998: 379-380). Pelapisan sosial tersebut pun mengalami perubahan.

4. Cerita Rakyat

La Galigo merupakan tradisi lisan masyarakat Sulawesi Selatan sehingga penyebarannya berpindah dari satu

tempat ke tempat lain dan beradaptasi dengan kebudayaan setempat, sehingga muncul berbagai versi (Rahman, 1998: 395). Berbagai versi cerita tersebut masih menunjukkan beberapa kesamaan cerita. Beberapa cerita tersebut adalah sbb:

1) Cerita *Sawerigading* sebagai tokoh utama

Cerita *Sawerigading* sebagai tokoh utama terdapat diberbagai cerita kerajaan di Sulawesi selatan. Beberapa cerita tersebut memiliki persamaan dan perbedaan.

2) *Possi tana* atau *pocci tana* atau *possi butta*

Pada umumnya setiap daerah di Sulawesi Selatan memiliki cerita tentang *possi tana* atau pusat bumi yang menurut tradisi lisan adalah tempat turunnya *Tomanurung* di bumi.

3) Dewi *Padi* (*Sangiang Serri*)

Cerita *Sangiang* atau *Sangeng Serri* atau Dewi *Padi* yang dipercaya sebagai gadis muda dan cantik, yang memiliki berbagai versi.

4) *Pemmali* atau *kasipalli*

Kasipalli yaitu larangan atau pantangan untuk berbuat atau melakukan sesuatu yang bersifat sakral (keramat) dan berfungsi melindungi.

5. Arsitektur Rumah

Pandangan kosmologi dalam naskah *La Galigo* menyatakan bahwa alam raya (makrokosmos) terdiri atas tiga bagian (lapisan), yaitu benua atas, benua tengah, dan benua bawah. Pusat ketiga benua tersebut adalah benua atas, tempat bersemayamnya *Dewa PatotoE*. Salah satu cerminan dari pandangan makrokosmos tersebut adalah bentuk rumah panggung (rumah di atas tiang) yang terdiri atas tiga tingkat, yaitu tingkat atas, tengah, dan bawah (Hamid, 2008: 59) dengan fungsinya masing-masing.

6. Simbol Mitologis

Sawerigading sebagai tokoh dalam *La Galigo* dikaitkan dengan berbagai simbol-simbol mitologis pada beberapa tempat di Sulawesi Selatan. Beberapa simbol tersebut ditemukan di dekat Malili, terdapat Gunung Belah (bulupulo) yang terbelah akibat tertimpa pohon *Welenreng*, ditebang oleh *Sawerigading* untuk dijadikan perahu; di Cerekang terdapat batu cadas yang banyak diambil untuk dijadikan sebagai batu asah karena dianggap telah tertimpa kulit bekas pohon *Welenreng Sawerigading*; di gunung Kandora Tana Toraja terdapat batu yang dianggap sebagai penjelmaan *We Pindakati*, isteri *Sawerigading*; di Enrekang terdapat gunung batu yang terlihat seperti anjungan perahu, dianggap sebagai perahu *Sawerigading* yang karam kemudian membatu; di Selayar terdapat gong besar (nekara) dianggap sebagai gong *Sawerigading* yang dibunyikan setiap memasuki pelabuhan; di Bontotekne terdapat kepingan perahu, dianggap berasal dari perahu *Sawerigading*; di utara Majene terdapat batu berbentuk kaki kiri manusia, dianggap sebagai kaki *Sawerigading*; di Parigi terdapat sebuah tempat yang tidak ditumbuhi tanaman apapun kecuali sebuah pohon beringin dianggap sebagai tempat *Sawerigading* mengadakan sabung ayam (Enre, 1983: 12-3, Sakka, 2008: 33-4); di Banawa Sulawesi Tengah, terdapat perahu yang membatu, gunung yang menyerupai layar, sumur air tawar di dasar laut yang dianggap sebagai peninggalan *Sawerigading*; dan di Sulawesi Tenggara kehadiran *Sawerigading* dikaitkan dengan keturunan raja-raja Tolaki, Buton, dan Muna (Rahman, 1998: 395-6).

7. Pelayaran dan Perantauan

Cerita tentang orang Sulawesi Selatan yang terkenal sebagai perantau dan pelaut ulung karena berlayar dengan perahu-perahu tradisional, seperti pinisi,

tanjak, dan paddewakkang (Rahman, 1998: 392) telah ada dalam cerita *La Galigo*. Cerita tersebut berhubungan dengan pelayaran dan perantauan *Sawerigading* menuju Cina.

8. Kehidupan Bissu

Bissu atau pendeta, dukun, dan ahli *ritual trance* (kemasukan oleh roh) merupakan penghubung antara umat manusia dengan Dewata (Pelras, 2006: 97-8). Pada masa pemerintahan kerajaan sebelum masuknya Islam di Sulawesi Selatan, peran *Bissu* sangat penting. Saat Islam masuk pun peran *Bissu* masih dibutuhkan oleh kerajaan dan masyarakat pendukungnya. Namun, sejalan dengan semakin kuatnya pengaruh ajaran Islam peran *Bissu* menurun. Selain itu, *Bissu* bertugas memelihara berbagai benda pusaka dan tradisi karena diyakini sebagai penghubung manusia dan Dewa (Hamonic, 2003: 487).

Nilai-Nilai Budaya pada *La Galigo*

Beberapa nilai-nilai *La Galigo* masih relevan dengan kehidupan saat ini dan terkadang terdapat nilai yang telah berubah dan tidak sesuai dengan nilai aslinya.

1. *Siri'* dan *Pesse*

Konsep *siri'* dan *pesse* di Sulawesi Selatan pada dasarnya adalah sama, baik masyarakat suku Bugis, Makassar, Mandar, maupun Toraja (Lopa, 2007: 65-6). *Siri'* diartikan sebagai rasa malu yang menyangkut martabat atau harga diri, reputasi, dan kehormatan yang harus dipelihara dan ditegakkan. *Siri'* juga diartikan keteguhan hati dalam kehidupan bermasyarakat (Mattulada, 2007: 59-60). Sementara *passe'* atau *pacce'* adalah perasaan simpati, sakit, dan pedih apabila sesama warga masyarakat Sulawesi Selatan ditimpa kemalangan yang menimbulkan suatu pendorongan ke arah solidaritas dalam berbagai bentuk terhadap mereka yang ditimpa kemalangan (Farid, 2007: 28).

Pesse' muncul secara spontan ketika harga diri kelompok atau keluarga merasa dihina atau direndahkan oleh orang lain (Rahman, 1998: 374). Konsep *pesse* tidak dapat dipisahkan dari *siri'* seperti yang tercermin dari pribahasa *ia sempugikku rekkua de' na siri'na, engka messa pesse'na* artinya mereka sesama orang Bugis jika tidak memiliki *siri'* maka masih memiliki *pesse*, atau pribahasa *ikambe mangkasaraka punna tasiri', pacce seng ni pabbulo* artinya kalau bukan *siri'* maka *pacce*-lah yang membuat kita satu (Mattulada, 1974: 38). *Siri'* dianggap sebagai pandangan hidup yang mengandung etik pembedaan antara manusia dan binatang karena adanya rasa harga diri dan kehormatan yang melekat pada manusia, sehingga *siri'* berbeda dengan kejahatan. Adanya pendapat yang menyatakan *siri'* sama dengan kejahatan karena rasa malu identik dengan *siri'* sehingga mewajibkan adanya tindakan terhadap penyebab timbulnya rasa malu tersebut. Bentuk-bentuk tindakan tersebutlah yang terkadang menyebabkan kejahatan (Budidarmo, 1977: 16-18, dalam Farid, 2007:22).

2. *Sumangeq* dan *Inninawa*

Semangat atau *sumangeq* atau *sungek* adalah suatu spirit yang memberi manusia kekuatan untuk hidup. Segala sesuatu yang ada pada manusia, tubuhnya, dan senjatanya selalu diperkuat oleh *sumangeqnya* (Gonggong, 2003: xiv-v). Masyarakat Sulawesi Selatan percaya *sumangeq* telah ada sejak manusia dilahirkan., sehingga harus terus dijaga agar tidak menjauh dari tubuh (Lathief, 2004: 9). Sementara *inninawa* adalah hati nurani manusia. *Sumangeq-inninawa* adalah dua hal yang menjadi kekuatan manusia untuk memanusiakan dirinya dan merupakan dua pengikat untuk mempertahankan hidup bersama sebagai manusia. Jika keduanya dilapisi oleh *siri'* dan *pesse* menjadi kekuatan utama

bertahan hidup, baik individual maupun bersama seperti yang dilukiskan dalam *La Galigo* (Gonggong, 2003: xiv-v).

3. Pemeliharaan Lingkungan

Pada cerita *La Galigo* dijelaskan tentang pentingnya manusia melestarikan alam. Kehadiran *Tomanurung* dalam cerita *La Galigo* bertujuan untuk menyampaikan perintah Dewa agar menjaga lingkungan dan mengetahui tanda-tanda alam. Lingkungan dijaga untuk menjaga kestabilan dan keharmonisan hidup manusia. Perintah dan ajaran itulah yang harus dipahami oleh manusia agar hidupnya tenang dan harmonis (Rahman, 1998:372). Dalam cerita *La Galigo* diungkapkan mengenai tata cara pengelolaan alam dan lingkungan sekitar melalui tanda-tanda alam. Tanpa pemahaman tersebut, manusia akan mudah tertimpa bencana alam, sehingga tanda alam merupakan pedoman bagi manusia dalam beradaptasi dengan alam. Pemahaman tersebut dibukukan oleh orang Sulawesi Selatan yang disebut *lontarak kutika* (Bugis dan Makassar), berisi tentang tanda-tanda alam, cara-cara memahami tanda dan cara mengatasinya (Rahman, 1998:372).

4. Ide Demokrasi

Ide demokrasi terlihat pada masyarakat Sulawesi Selatan sejak kedatangan *Tomanurung*. Hal ini terlihat pada perjanjian antara *Tomanurung* dengan para pemimpin kaum di berbagai daerah, misalnya di Bone, Soppeng, Gowa, dll. Dalam perjanjian antara *Tomanurung* dengan pemimpin kaum terdapat ungkapan yang menyatakan bahwa kepatuhan rakyat kepada raja adalah bersyarat, yaitu tergantung pada komitmen raja pada kepentingan dan hak-hak rakyat. Rakyat akan patuh dan setia kepada raja yang memberikan pengayoman dan menghargai hak milik rakyat.

5. Lempuk (kejujuran)

Lempuk adalah sikap jujur pada sesama manusia, diri sendiri, dan pencipta (Rahman, 1998: 331). *Lempuk* sebagai nilai budaya masyarakat Sulawesi Selatan terdapat dalam karya sastra *paseng* yang terlihat pada ungkapan *teppugauk gauuk maceko* (tidak boleh berbuat curang).

6. *Getteng* (keteguhan pada prinsip)

Getteng diartikan sebagai keteguhan pada prinsip yang benar dan tidak memihak pada yang salah. Contoh *getteng* diantaranya dalam *pau-pau rikadong arung masala ulik-e* diceritakan bahwa raja Luwu diminta untuk mempertahankan puterinya yang memiliki penyakit menular di istana atau mengeluarkan puterinya dari istana agar penyakit tersebut tidak menular pada rakyatnya (Ibrahim, 2003: 139-140).

7. Saling menghargai

Sipakatau (Bugis-Makassar), *sipamandar* (Mandar), *Sipakaele* (Toraja) berarti saling menghargai sesama manusia. Dalam interaksi sosial nilai *sipakatau* mengharuskan seseorang untuk memperlakukan orang lain sebagai manusia dan menghargai hak-haknya. Perilaku *sipakatau* yang paling tinggi adalah berupaya memanusiakan orang yang telah terjerumus menjadi *rapang-rapang tau* (bukan manusia). Perwujudan nilai dasar *sipakatau* dikenal dengan *sipakaingek*, *siparengerangi* (saling mengingatkan), *sipangajari* (saling menasehati), dan *sipaitai* (saling memberikan petunjuk). Selain itu dalam interaksi sosial dikenal istilah *sipakalebbi* (saling memuliakan) dan *siamasei* (saling mengasihi) (Ibrahim, 2003: 140-1).

PENUTUP

La Galigo merupakan *intangible heritage* yang menjadi identitas masyarakat Sulawesi Selatan dan saat ini masih bertahan di tengah arus globalisasi. Salah satu cara untuk melestarikan cerita *La*

Galigo adalah melalui MLG karena museum ini menyimpan berbagai koleksi yang terkait dengan cerita *La Galigo*, termasuk naskah *La Galigo* itu sendiri. Koleksi yang berhubungan dengan cerita *La Galigo* tersebut disimpan di ruang penyimpanan maupun diekshibisi di ruang pameran tetap. Akan tetapi, informasi yang disajikan kepada pengunjung tentang cerita *La Galigo* masih minim, bahkan beberapa alur cerita tidak dikaitkan dengan cerita *La Galigo*.

Informasi tentang MLG tersebut tentunya dijadikan dasar untuk perencanaan desain ekshibisi. Desain media ekshibisi ini memanfaatkan memori kolektif masyarakat Sulawesi Selatan. Memori kolektif tersebut dapat muncul karena adanya kesamaan antar individu dalam setiap atau antar kelompok dalam cerita *La Galigo*. Contohnya kesamaan pengalaman sejarah dan budaya, kesamaan pengetahuan tertentu, kesamaan demografi atau wilayah, dan kesamaan kondisi sosial ekonomi pada cerita *La Galigo* dan kehidupan saat ini.

Beberapa saran yang sebaiknya dilakukan oleh MLG untuk penyelenggaraan ekshibisi *La Galigo*, yaitu sebagai berikut:

1. Ekshibisi *La Galigo* seperti yang telah dijelaskan pada tulisan ini dapat diselenggarakan di dua tempat. *Pertama*, di ruang atau gedung baru yang berbeda dengan gedung pameran tetap saat ini. Ekshibisi *La Galigo* ini dapat dikaitkan dengan ekshibisi di ruang pameran tetap saat ini dengan menempatkannya sebagai informasi awal di ruang pengenalan. *Kedua*, di ruang pameran tetap yang menyimpan berbagai koleksi yang mendukung pameran *La Galigo* sebagai identitas budaya Sulawesi Selatan. Berbagai jenis koleksi tersebut terdapat di ruang pameran tetap gedung nomor 2 dan nomor 10;
2. Ekshibisi *La Galigo* sebagai identitas budaya Sulawesi Selatan harus dilaksanakan melalui empat tahap, yaitu tahap konseptual, tahap pengembangan,

tahap fungsional, dan tahap penilaian. Penelitian ini dibatasi pada tahap konseptual, yaitu pengumpulan ide tentang *La Galigo* yang akan dikomunikasikan kepada pengunjung;

3. Ekshibisi *La Galigo* harus merepresentasikan masyarakat Sulawesi Selatan, sehingga evaluasi atau studi pengunjung untuk menjangkau pendapat masyarakat Sulawesi Selatan tentang *La Galigo* harus dilakukan;
4. Perekaman cerita *La Galigo* sebagai memori kolektif diperlukan, untuk membuat *storyline* ekshibisi;
5. Ekshibisi *La Galigo* ini didukung oleh program publik;
6. Tradisi lisan *La Galigo* menyebar hampir di berbagai suku bangsa yang ada di Sulawesi, Sumatera, Kalimantan, dan Semenanjung Melayu. Oleh karena itu, pada penyelenggaraan ekshibisinya, harus merepresentasikan semua pihak;
7. Salah satu kendala yang akan dihadapi dalam penyelenggaraan ekshibisi *La Galigo* ini adalah perasaan etnosentrisme dan prasangka dari setiap suku bangsa tentang kepemilikan *La Galigo* sebagai identitasnya masing-masing. Pemunculan sikap etnosentrisme dan prasangka ini harus dihindari dengan memberikan pemahaman melalui ekshibisi bahwa *La Galigo* adalah warisan bersama dan milik masyarakat Sulawesi Selatan khususnya dan milik Indonesia umumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Ujung Pandang. 1994. *Laporan Penelitian Sejarah dan Nilai Tradisional*. Makassar: BKSNT Ujung Pandang.
- Corsane, Gerard. 2005. "Issues in Heritage, Museums, and Galleries" dalam *Heritage, Museums, and Galleries*. Ed. Gerard Corsane. New York: Routledge.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1985/1986. *Petunjuk Museum Negeri*

- La Galigo Ujung Pandang*. Sulawesi Selatan: Proyek Pengembangan Permuseuman Direktorat Jenderal Kebudayaan.
- Direktorat Jenderal Kebudayaan. 1981/1982. *Upacara Tradisional Daerah Sulawesi Selatan*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata.
- Edson, Gary, ed. 2005. *Museum Ethics*. London and New York: Taylor and Francis e-Library.
- Edson, Gary dan David Dean. 1996. *The Handbook for Museums*. New York: Routledge.
- Enre, Fachrudin Ambo. 1983. "Ritumpanna Welenrengge, Telaah Filologis Sebuah Episoda Sastra Bugis Klasik Galigo". (Disertasi). Universitas Indonesia.
- Farid Andi Zainal Abidin. 2007. "Siri, Pesse' dan Were Pandangan Hidup Orang Bugis" dalam *Siri' dan Pesse Harga Diri Manusia Bugis*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Fauziah. 2001. "Analisis Nilai-Nilai Kehidupan Batara Guru dalam Naskah Mula Tau" dalam *Laporan Penelitian Sejarah dan Nilai Tradisional Sulawesi Selatan*. Makassar: BKSNT.
- Gonggong, Anhar. 2003. "Interpretasi Kelampauan" dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Unhas.
- Hamid, Abu. 2008. "Sawerigading Sebagai Pahlawan Budaya; Simbol Budaya Maritim di Sulawesi Selatan" dalam *Walasui Jurnal Kebudayaan Sulselra dan Barat* Juli-Desember.
- Hamonic, Gilbert Albert. 2003. "Kepercayaan dan Upacara dari Budaya Bugis Kuno" dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Unhas.
- Ibrahim, Anwar. 2003. *Sulesena Kumpulan Esai tentang Demokrasi dan Kearifan Lokal*. Makassar: Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin.
- Lopa, Baharuddin. 2007. "Siri dalam Masyarakat Mandar". *Siri' dan Pesse Harga Diri Manusia Bugis*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Mattulada. 1974. *Bugis-Makassar: Manusia dan Kebudayaan*. Jakarta: FS UI.
- _____. 2003. "Sawerigading dalam Identifikasi dan Analisis" dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: PS La Galigo Unhas.
- _____. 2007. "Siri dalam Masyarakat Makassar" dalam *Siri' dan Pesse Harga Diri Manusia Bugis*. Makassar: Pustaka Refleksi.
- Melalatoa, M. Junus. 1995. *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- PaEni, Mukhlis dan Roger Tol. "Memory of the World Register, *La Galigo* (Indonesia)", diunduh 23 Januari 2019, pukul 13.26 WIB <<http://portal.unesco.org>>
- Pelras, Christian. 2006. *Manusia Bugis*. Jakarta: Nalar.
- Perdana, Andini. "Museum *La Galigo* sebagai Media Komunikasi Identitas Budaya Sulawesi Selatan". (Tesis). Universitas Indonesia.
- Rahim, Rahman. 1998. *Nilai-Nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Makassar: Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin.
- Rahman, Nurhayati. 2003. "Pendahuluan" dalam *La Galigo Menelusuri Jejak Warisan Sastra Dunia*. Makassar: Pusat Studi La Galigo Unhas.
- Roman, Lorena San. 1992. "Politics and the Role of Museums in the Rescue of

identity” dalam *Museums 2000*. Ed. Patrick J. Boylan. London: Routledge.

Sakka, A.Rasyid A. 2008. “Pelayaran Sawerigading” dalam *Sulesana, Jurnal Sejarah Sulawesi Selatan, Tenggara, dan Barat*. BKSNT Makassar,

Taylor, Paul Michael, ed. 1994. “The Nusantara Concept of Culture: Local Traditions and National Identity as Expressed in Indonesian’s Museums” dalam *Fragile Tradition*, Indonesian Arts in Jeopardy. Honolulu : Univ of Hawaii Press.

Weedon, Chris. 2004. *Identity and Culture, Narratives of Difference and Belonging*. England: Open University Press.

STRATEGI BERTAHAN HIDUP NELAYAN KARAMPUANG DALAM PEMENUHAN KEBUTUHAN HIDUP

(THE SURVIVAL STRATEGY OF KARAMPUANG FISHERMEN IN MAKING A LIVING TO MEET DAILY NEEDS)

Abdul Asis

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan
Jalan Sultan Alauddin / Tala Salapang Km. 7 Makassar, 90221
Pos-el: asisabdul72@gmail.com

ABSTRACT

This research aims to discover and understand the survival strategy of fishermen in Karampuang in meeting daily needs. The research method used is descriptive-qualitative, employing the data-gathering techniques of interviews, observation, and documentation. The results of this research show that fishermen in the islands of Karampuang continue to use simple fishing equipment and generate a meager income. In the off season, the fishermen experience difficulty in meeting daily needs, to the point that they pursue side jobs by planting gardens and cultivating crops such as corn, cassava, and vegetables. Opportunities for side jobs are numerous for the fishing community there, due to the convenient access to the Mamuju regency. Other side work available aside from fishing is becoming a small-goods trader, a construction worker, a port laborer, market laborer, or motorcycle-taxi driver. As for the wives of these fishermen, many work at stores, work as cleaners in the city, or open up shops at home to sell basic products. By generating supplementary income, the needs of the family are able to be met.

Keywords: side work, Karampuang fishermen, daily needs.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan memahami strategi bertahan hidup nelayan Karampuang dalam pemenuhan kebutuhan hidup. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif kualitatif, dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara, observasi, dan dokumentasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa nelayan di Pulau Karampuang masih menggunakan alat tangkap sederhana dan penghasilannya masih tergolong rendah. Pada musim paceklik, nelayan merasa kesulitan untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka sehari-hari, sehingga mereka beralih ke pekerjaan lain dengan mengolah kebun dengan menanam tanaman hortikultura seperti jagung, ubi kayu, dan sayur-sayuran. Peluang untuk melakukan pekerjaan sampingan terbuka luas bagi masyarakat nelayan di sana karena akses ke kota Kabupaten Mamuju tergolong cukup dekat. Pekerjaan lain yang dapat dilakukan di luar bidang kenelayanan adalah menjadi pedagang, buruh bangunan, kuli angkut pelabuhan, kuli angkut pasar, dan jasa ojek. Sedangkan istri-istri nelayan banyak yang bekerja menjadi penjaga toko, buruh cuci di kota, dan membuka kedai-kedai di rumah dengan menjual barang kebutuhan hidup sehari-hari. Dengan melakukan pekerjaan sampingan, kebutuhan hidup keluarganya dapat terpenuhi.

Kata Kunci: pekerjaan sampingan, nelayan Karampuang, kebutuhan hidup.

PENDAHULUAN

Pulau Karampuang merupakan pulau yang terpisah dengan daratan Kabupaten Mamuju Provinsi Sulawesi Barat. Pulau Karampuang ini yang masuk dalam

kategori rural dengan sedikit permukiman dan pemanfaatan lahan yang berskala rumah tangga. Mayoritas penduduk bermata pencaharian rangkap yaitu nelayan dan petani. Hal tersebut dilakukan sebagai

bentuk adaptasi dalam menghadapi musim paceklik di laut jika terjadinya angin kencang. Sehingga nelayan sulit memperoleh hasil tangkapan ikan maka banyak di antara mereka beralih profesi dengan bercocok tanam, begitu pula sebaliknya. Kadang mereka melakukan kedua-duanya dengan membagi waktu dan berbagi dengan anggota keluarga lainnya. Namun itupun kebutuhan hidupnya masih jauh dari kecukupan.

Untuk bertahan dapat hidup, maka istri-istri nelayan turut berperan dengan bekerja di kota sebagai pelayan toko, buruh cuci dan pengasuh anak. Sedangkan para suami ada yang bekerja sebagai kuli angkut bangunan, kuli angkut pelabuhan, tukang ojek, bahkan ada yang memutuskan merantau jauh ke daerah Kalimantan atau ke Kota Makassar. Sedang istri-istri nelayan yang tergolong sudah tidak mampu bekerja di kota maka mereka membuka kedai-kedai kecil di rumah dengan berjualan barang-barang untuk kebutuhan hidup sehari-hari.

Berprofesi sebagai nelayan lebih sulit, jika dibandingkan dengan profesi yang lainnya, menurut Acheson (dalam Lampe, 1989:7) bahwa nelayan merupakan suatu pekerjaan yang penuh dengan resiko bahaya dan ketidakmenentuan. Bahaya dan ketidakmenentuan itu bukan hanya disebabkan oleh kondisi-kondisi alam dan biota laut serta terjadinya perubahan-perubahan lingkungan fisik tersebut, tetapi juga kondisi-kondisi lingkungan sosial ekonomi di mana aktivitas penangkapan berlangsung. Lebih jauh diungkapkan bahwa walaupun memiliki tingkat resiko yang lebih tinggi, pekerjaan sebagai nelayan merupakan pekerjaan yang banyak digeluti oleh masyarakat terutama masyarakat pesisir dan pulau-pulau. Selain rendahnya tingkat pendidikan dan penguasaan teknologi oleh para nelayan, juga kondisi cuaca yang fluktuatif sehingga terkadang nelayan sulit untuk mendapatkan hasil tangkapan yang maksimal bahkan mereka harus beristirahat melaut untuk beberapa bulan. Oleh karena itu, sebagian besar nelayan di Pulau Karampuang harus

mencari alternatif lain, dan kadang istri dan anaknya ikut terlibat membantu dalam pemenuhan kebutuhan hidup bagi keluarganya.

Pendapatan dan sumber mata pencaharian merupakan aspek penting dalam kehidupan rumah tangga karena pendapatan menentukan kemampuan rumah tangga dalam memenuhi kebutuhan hidupnya. Pendapatan rumah tangga adalah pendapatan yang diterima oleh rumah tangga yang berasal dari kepala keluarga maupun anggota rumah tangga (Ngadi, 2016:209-210). Untuk memperoleh pendapatan tambahan, maka anggota rumah tangganya ikut bekerja dalam berbagai sumber mata pencaharian. Namun, daya tampung sumber penghasilan bersifat terbatas sehingga tidak semua anggota rumah tangga mendapatkan pekerjaan yang layak. Keterbatasan tersebut memaksa sebagian anggota rumah tangga bekerja dengan pendapatan yang rendah dan sebagian yang lain menjadi pengangguran sehingga tidak mampu memenuhi kebutuhan hidupnya. Sebagian yang lain harus mencari penghasilan ke luar daerah karena keterbatasan daya tampung dunia kerja di wilayahnya. Rendahnya daya tampung sumber penghasilan dan pendapatan rumah tangga masih terus terjadi di Indonesia termasuk nelayan di Pulau Karampuang Kabupaten Mamuju Provinsi Sulawesi Barat, sehingga upaya menciptakan sumber penghasilan dan meningkatkan pendapatan harus terus dilakukan.

Melakukan usaha pekerjaan sampingan di beberapa wilayah pesisir terpaksa mereka lakukan dan tidak hanya terfokus pada usaha penangkapan ikan semata tetapi dapat diarahkan pada usaha-usaha lain di luar bidang penangkapan. Pekerjaan sampingan ini diharapkan dapat memberikan nilai tambah bagi keluarga nelayan. Dengan melakukan usaha-usaha lainnya untuk mendapatkan peluang guna meningkatkan pendapatan mereka ketika tidak melaut, atau dapat mengisi kekosongan demi menutupi kebutuhan

hidup sehari-hari dalam kehidupan rumah tangga para keluarga nelayan.

Seperti halnya pada masyarakat nelayan di Pulau Karampuang sebagian besar menggantungkan hidupnya sebagai nelayan dan mengandalkan keadaan cuaca pada saat melakukan penangkapan ikan. Jika cuaca tidak bersahabat maka kadang tidak mendapatkan hasil. Walaupun mereka mendapatkan hasil hanya cukup untuk bahan konsumsi rumah tangga saja, sehingga penghasilan dan pendapatannya tidak stabil. Seiring berjalannya waktu barang-barang kebutuhan rumah tangga pun semakin mahal. Hal inilah yang mendorong mereka melakukan sebuah tindakan atau usaha lain yang bertujuan untuk memenuhi pendapatan dalam rumah tangganya.

Tulisan ini bermaksud menelaah tentang pekerjaan sampingan yang dilakukan oleh keluarga nelayan di Pulau Karampuang sebagai salah satu bentuk keberlanjutan dalam memenuhi kebutuhan hidup rumah tangganya. Karena setiap desa memiliki karakteristik sosial ekonomi berbeda dengan desa nelayan lainnya, termasuk sumber daya manusia yang dimiliki setiap desa, baik antarindividu maupun antarmasyarakat satu dengan masyarakat yang lain berbeda pula.

Mengacu pada uraian latar belakang di atas, maka yang menjadi rumusan masalah, adalah: 1) bagaimana gambaran masyarakat nelayan di Pulau Karampuang; 2) bagaimana kehidupan sosial ekonomi masyarakat nelayan di Pulau Karampuang, dan 3) bagaimana strategi bertahan hidup nelayan Karampuang dalam pemenuhan kebutuhan hidup.

Adapun penelitian ini bertujuan sebagai berikut: 1) untuk mengetahui gambaran masyarakat nelayan di Pulau Karampuang; 2) untuk mengetahui kehidupan sosial ekonomi masyarakat nelayan di Pulau Karampuang, dan 3) untuk mengetahui strategi bertahan hidup nelayan Karampuang dalam pemenuhan kebutuhan hidup.

Berbagai penelitian mengenai kehidupan nelayan umumnya yang

menekankan pada kemiskinan dan ketidakpastian perekonomian, karena kesulitan kehidupan yang dihadapi nelayan dan keluarganya (Acheson, 1981; Emerson, 1980). Smith misalnya (1981:30) menggambarkan bahwa tingkat kehidupan mereka sedikit di atas migran atau setaraf dengan petani kecil. Bahkan Winahyu dan Santiasih (1993:137) mengemukakan bahwa jika dibandingkan secara seksama dengan kelompok masyarakat lain di sektor pertanian, nelayan (khususnya nelayan buruh dan nelayan tradisional) dapat digolongkan sebagai lapisan sosial yang paling miskin. Sementara menurut (Satria, 2002; Suyatno, 2003) bahwa tekanan kemiskinan yang melanda kehidupan nelayan tradisional, yang disebabkan oleh faktor-faktor yang kompleks. Faktor-faktor tersebut tidak hanya berkaitan dengan fluktuasi musim-musim ikan, keterbatasan sumber daya manusia, modal serta akses, jaringan perdagangan ikan yang eksploitatif terhadap nelayan sebagai produsen, tetapi juga disebabkan oleh dampak negatif modernisasi perikanan yang mendorong terjadinya pengurasan sumber daya laut secara berlebihan.

Prosesnya masih terus berlangsung hingga sekarang dan dampak yang dirasakan adalah semakin menurunnya tingkat pendapatan mereka dan sulitnya memperoleh hasil tangkapan. Hasil-hasil studi tentang tingkat kesejahteraan hidup di kalangan nelayan, telah menunjukkan bahwa kemiskinan dan kesenjangan sosial-ekonomi atau ketimpangan pendapatan merupakan persoalan krusial yang dihadapi dan tidak mudah untuk diatasi (Kusnadi, 2002:26-27).

Pulau Karampuang merupakan salah satu desa yang berada di pulau dan terpisah dari dataran Kabupaten Mamuju. Menurut Kusnadi (2009:17) secara geografis masyarakat nelayan adalah masyarakat yang hidup tumbuh dan berkembang di wilayah pesisir, yaitu suatu kawasan transisi antara wilayah darat dan laut. Sedangkan menurut Imron (2003:7) nelayan adalah suatu kelompok masyarakat yang

kehidupannya tergantung langsung pada hasil laut, baik dengan cara melakukan penangkapan ataupun budidaya. Pada umumnya tinggal di pinggir pantai, sebuah lingkungan permukiman yang dekat dengan lokasi kegiatannya.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif yakni sebuah tipe penelitian yang berusaha menggambarkan kondisi sosial di lapangan. Dalam perspektik Bogdan & Taylor, (1993:5) jenis penelitian ini menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang atau perilaku yang dapat diamati. Sementara itu, Sugiono (2008:1) memandangnya sebagai penelitian naturalistik karena penelitiannya dilakukan pada kondisi yang alamiah (*natural setting*), yakni suatu metode penelitian yang meneliti kondisi objek secara alami. Penelitian ini juga berupaya untuk menjelaskan, mendeskripsikan, dan memahami mengenai pekerjaan sampingan keluarga nelayan dalam melakukan usaha lainnya di luar bidang kenelayanan dalam memenuhi kebutuhan sehari saat terjadi musim paceklik. Metode penelitian ini menggunakan teknik pengumpulan data melalui wawancara, observasi dan dokumentasi. Teknis analisis data adalah mendeskripsikan secara objektif data yang telah dikumpulkan, selanjutnya dilakukan analisis terhadap data yang telah dideskripsikan, sehingga data yang ada dapat divalidasikan keabsahannya.

PEMBAHASAN

Gambaran Nelayan di Pulau Karampuang

Pulau Karampuang adalah pulau yang dipenuhi dengan batu karang, bahkan dapat dikatakan bahwa pulau ini adalah Pulau Karang, karena hampir semua sudutnya adalah karang, dan di atas karanglah masyarakat menyandarkan hidupnya. Pulau yang berada di tengah-tengah teluk Mamuju, cerukan dalam yang dibentuk

teluk ini Pulau Karampuang berada. Wajar saja jika kita melihat pesisir pantai Manakarra di Kota Mamuju memiliki perairan yang tenang. Karena keberadaan Pulau Karampuang yang hanya berjarak kurang lebih 3 km arah barat laut yang berperan menjaga dan melindungi Kota Mamuju dari terjangan gelombang tinggi.

Berkunjung ke Pulau Karampuang ini dapat menggunakan transportasi perahu tradisional jenis *Jolloro*, (orang-orang Karampuang menyebutnya taksi atau perahu montor). Perahu montor yang akan berangkat menunggu penumpang di sekitar Dermaga TPI Kota Mamuju. Lama perjalanan dapat di tempuh dalam waktu kurang lebih 20-30 menit. Kapasitas perahu dapat memuat 20 orang penumpang sekali jalan dengan biaya Rp 10.000,-.

Secara geografis pulau ini terletak padat titik koordinat $02^{\circ} 38' 10,8''$ LS dan $118^{\circ} 53' 14,85''$ BT. Pulau dengan luas wilayah $6,21 \text{ km}^2$, memiliki batas-batas wilayah, yaitu di bagian selatan, utara, barat, dan timur semuanya berbatasan dengan laut, dan terbagi ke dalam atas 11 (sebelas) dusun, sebagai berikut: Dusun Karampuang I, Dusun Karampuang II, Dusun Joli, Dusun Gembira, Dusun Bajak, Dusun Batu Bira, Dusun Karaeng, Dusun Ujung Bulu, Dusun Wisata, Dusun Nangka, dan Dusun Sepang. Penduduk sekitar 3.135 jiwa, yang terdiri 1.564 jiwa penduduk laki-laki dan 1.571 jiwa penduduk perempuan, dengan jumlah Kepala Keluarga sebanyak 560 KK sehingga kepadatannya mencapai $461,07 \text{ jiwa/km}^2$. (Papan Potensi Desa Karampuang, 2016).

Terkait dengan kondisi alam Pulau Karampuang, maka pola penggunaan lahan pada umumnya dapat dikelompokkan menjadi dua bagian, yaitu kelompok kawasan yang terbangun dan kelompok kawasan tidak terbangun. Kawasan tidak terbangun didominasi oleh hutan dan lahan kosong yang kering. Sedangkan kawasan yang terbangun adalah pola permukiman menyebar di sepanjang pulau mengikuti garis pantai. Topografi pulau ini berbukit-bukit dan merupakan daerah yang

dikelilingi pantai dengan ketinggian 120 meter dpl, dengan tubir mengelilingi pulau dengan lebar 200 meter (Kec. Mamuju Dalam Angka, 2016).

Kehidupan Sosial Ekonomi Masyarakat Nelayan di Pulau Karampuang

Penduduk di Pulau Karampuang sebagian besar bermata pencaharian ganda, yakni bekerja sebagai nelayan dan petani kebun. Hal ini dilakukan sebagai bentuk adaptasi atau penyesuaian dalam menghadapi perubahan iklim. Karena sulitnya mendapatkan hasil tangkapan ikan maka nelayan biasanya beralih mengelolah kebun dengan memanfaatkan lahan-lahan yang kosong di sekitar pekarangan rumah, begitu pula sebaliknya. Terkadang pula mereka melakukan kedua-duanya dengan membagi waktu, serta berbagi tugas dengan anggota keluarganya. Selain itu, penduduknya ada pula berprofesi PNS, wiraswasta, usaha angkutan perahu, pertukangan kayu, membuka warung/kedai-kedai di rumah, membuat kue-kue/jajanan tradisional, kuli angkut pelabuhan, dan penjaga toko dan bekerja sebagai buruh cuci di Kota Mamuju.

Dalam pengamatan kami di lapangan selama pengumpulan data berlangsung, kondisi ekonomi masyarakat di Pulau Karampuang, sangat bergantung pada hasil laut sedangkan bertani/berkebun hanyalah sebagai pekerjaan sampingan, dan dilakukan pada saat tidak beraktivitas di laut. Itupun tidak semua nelayan memiliki lahan-lahan yang dapat dimanfaatkan untuk berkebun/bertani.

Menurut salah seorang informan bahwa penduduk di pulau ini banyak melakukan pekerjaan sampingan, sebagai bentuk usaha-usaha lainnya, khususnya istri-istri nelayan yang ikut bekerja di kota sebagai penjaga toko, buruh cuci, membuat jajanan tradisional, dengan tujuan dapat menyambung kebutuhan hidupnya, membantu pendapatan rumah tangga dan dapat menyekolahkan anak-anaknya. Walaupun ada kelebihan dari hasil yang ia dapat mereka simpan di bank. Sewaktu-

waktu bilamana ada kebutuhan yang lebih mendesak baru mereka mengambilnya kembali, seperti mengadakan pesta perkawinan, hajatan, aqiqah dan lain-lain. Keterlibatan istri-istri nelayan tidak ada lagi mendapatkan karena suaminya istirahat melaut karena kondisi laut sulit mendapatkan ikan (Hasil wawancara: ibu KS: 18-02-2017).

Menurut Kepala Desa Karampuang bahwa kondisi ekonomi masyarakat Karampuang 80 % bergantung pada hasil laut, selebihnya adalah berkebun/bertani. Para nelayan di Pulau Karampuang umumnya masih menggunakan alat tangkap yang sangat sederhana, seperti: pancing, pukat mini, jala, tombak, bubu dan lain-lain. Jenis-jenis ikan yang ditangkap adalah ikan-ikan pelagis, masyarakat Karampuang menyebutnya "Ikan campuran". Selain itu, mereka juga menangkap ikan-ikan karang seperti: ikan kakap, ikan sunu, ikan merah, ikan batu, napoleon dan kerapu dan ikan-ikan jenis lainnya. Aktifitas melaut biasanya berangkat sore hari dan kembali pada pagi hari (Hasil wawancara: Supriadi: tanggal 16 Februari 2017).

Lebih jauh diungkapkan oleh Bapak Supriadi bahwa pekerjaan sebagai nelayan dianggap sebagai pekerjaan yang dilakukan secara turun temurun. Ditinjau dari segi kepemilikan alat tangkap, nelayan di Pulau Karampuang dapat dibedakan menjadi tiga kelompok nelayan, yaitu (1) nelayan perorangan, (2) nelayan juragan, dan (3) nelayan buruh. Nelayan perorangan adalah nelayan yang memiliki peralatan tangkap sendiri dan dalam pengoperasiannya tidak melibatkan orang lain. Nelayan juragan adalah nelayan pemilik perahu lengkap dengan peralatan tangkap yang dioperasikan oleh orang lain. Mereka mencari ikan dengan cara berkelompok yang berjumlah 5-8 orang dalam sebuah perahu. Sedangkan nelayan buruh adalah nelayan yang bekerja kepada nelayan juragan dan semua alat tangkap milik orang lain. Dari ketiga kelompok nelayan tersebut, yang terbanyak jumlahnya adalah nelayan perorangan, kemudian nelayan

buruh, sedangkan nelayan juragan (pemilik perahu) hanya berjumlah sekitar 20 orang.

Dilihat dari teknologi peralatan tangkap yang digunakan nelayan di Pulau Karampuang dapat dibedakan dalam dua kategori, yakni nelayan modern dan nelayan tradisional. Nelayan modern menggunakan teknologi penangkapan yang lebih modern dibandingkan dengan nelayan tradisional. Menurut (Imron, 2004:68) bahwa ukuran modernitas bukan semata-mata karena penggunaan motor untuk menggerakkan perahu, melainkan juga besar kecilnya motor yang digunakan serta tingkat eksploitasi dari alat tangkap yang digunakan. Perbedaan modernitas teknologi alat tangkap juga berpengaruh pada kemampuan jelajah operasionalnya. Teknologi penangkapan yang modern akan cenderung memiliki kemampuan jelajah sampai lepas pantai, sebaliknya teknologi yang tradisional wilayah tangkapnya hanya terbatas pada perairan pantai.

Menurut sumber di lapangan bahwa di Pulau Karampuang, dapat digolongkan sebagai nelayan yang relatif modern jumlahnya jauh lebih kecil dibandingkan nelayan dengan kategori tradisional. Dengan alat tangkap yang sederhana, wilayah operasionalnya terbatas hanya di sekitar Tanjung Rangsang dan pesisir Pulau Karampuang. Selain itu ketergantungan terhadap alam (musim) juga sangat tinggi, sehingga tidak setiap saat nelayan dapat melaut, terutama pada musim ombak. Akibatnya selain hasil tangkapan yang terbatas dengan kesederhanaan teknologi alat tangkap yang dimiliki, pada musim tertentu tidak ada hasil tangkapan yang diperoleh (Hasil wawancara, LND: 18 Februari 2017).

Ada beberapa jenis-jenis perahu yang digunakan masyarakat nelayan di Pulau Karampuang, pada dasarnya dibedakan dalam tiga kategori, yaitu *lopi-lopi* (perahu sampan), *lopi* (perahu yang memiliki sayap), dan perahu *montor* (perahu yang lebih besar) (Hasil wawancara: SPRD, 25 Februari 2017).

Perahu *lopi-lopi* adalah jenis perahu sampan yang menggunakan dayung tanpa dilengkapi mesin. Perahu *lopi* adalah perahu memiliki lambung yang sempit dan menggunakan sayap namun sudah dilengkapi mesin. Wilayah tangkapan nelayan yang menggunakan perahu *lopi-lopi* di pesisir Pulau Karampuang, sementara yang menggunakan perahu *lopi* di pesisir Karampuang hingga ke Tanjung Rangsang Kabupaten Mamuju. Sedangkan nelayan yang menggunakan perahu *montor* wilayah tangkapannya sampai ke perairan Sulawesi Tengah, Minahasa dan perairan Kalimantan Timur. Perahu *montor* adalah perahu yang digunakan menangkap ikan, teripang, lola, *japing-japing* dengan cara berkelompok. Jumlah perahu *montor* di Pulau Karampuang sebanyak 20 buah. Setiap perahu *montor* diawaki sekitar 5-8 orang. Mereka melaut selama 2 bulan baru kembali ke Karampuang.

Baik itu perahu *lopi-lopi* atau perahu *lopi* hanya dapat diawaki oleh 1 sampai 2 orang saja, biasanya pemilik perahu itu sendiri dan dibantu oleh anaknya. Sedangkan perahu *montor* (perahu yang besar), biasa diawaki 5 sampai 8 orang. Nelayan-nelayan buruh yang dipekerjakan adalah dari keluarga dekat dan tetangga. Dari tiga jenis perahu yang digunakan mencari ikan, jenis perahu *lopi-lopi* yang paling banyak digunakan oleh masyarakatnya.

Masyarakat di Pulau Karampuang yang tidak memiliki perahu *lopi-lopi* dan perahu *lopi*, tidak ada alternatif lain kecuali harus bekerja pada orang lain yang membutuhkan tenaga seperti ikut dengan nelayan juragan (yang memiliki perahu *montor*). Dan terkadang mencari pekerjaan lain di luar aktivitas nelayan, seperti kuli bangunan, kuli angkut pelabuhan, penjaga toko atau memilih untuk merantau dan meninggalkan kampung halaman, seperti Kalimantan Timur dan ke Kota Makassar bekerja sebagai buruh bangunan/kuli bangunan.

Nelayan buruh yang ikut melaut dengan cara berkelompok 5 sampai 8 orang

memiliki keseragaman aturan dalam hal sistem bagi hasil. Ini berlaku pada nelayan juragan (pemilik perahu montor). Hasil dari tangkapan selama kurang lebih 1-2 bulan melaut tidak selama mendapatkan hasil yang banyak. Hasil tangkapan ikannya selama mereka melaut langsung di jual di tempat di mana perahu itu singgah. Sedangkan tangkapan berupa *lola*, *teripang*, dan *japing-japing* biasanya di bawa pulang di jual di Kota Mamuju setelah kembali dari melaut. Bilamana mereka mendapatkan hasil Rp 18.000.000 s.d Rp 27.000.000 juta bahkan lebih dari itu dalam sekali melaut maka hasilnya tetap di bagi rata. Misalnya orang yang ikut di *montor* berjumlah 7 orang, maka dihasilnya dibagi sembilan + (montor + mesin). Dari 7 orang tersebut termasuk pemilik perahu/juragan, maka mereka pun dapat bagian. Jadi semuanya masing-masing mendapat Rp 2.000.000 jika hasil penjualannya Rp 18.000.000. Kalau hasil tangkapannya dihargai Rp 27.000.000 maka masing-masing mendapatkan Rp. 3.000.000. Adapun biaya operasional selama mereka melaut maka dikeluarkan dengan nilai yang sama untuk (perahu + mesin).

Pekerjaan bertani dan berkebun sekitar 20 % penduduknya mengolah dan lahan-lahan yang kurang produktif karena tanahnya kurang subur dan bercampur karang. Kondisi topografi Pulau Karampuang ini hampir tidak dijumpai tanah datar. Adapun lahan-lahan yang tanah datar letaknya dipinggir-pinggir pantai difungsikan untuk membangun rumah. Lahan-lahan kering yang terlihat kosong merupakan tutupan batu karang. Pemanfaatan lahan hanya untuk menanam tanaman tegalan dan tanaman perkebunan, seperti singkong, jagung, dan kakao, itupun hasilnya produksinya kurang maksimal. Umumnya tutupan lahan yang dominan adalah ditumbuhi semak belukar dan pohon-pohon keras. Para petani susah mengembangkan tanaman-tanaman tahunan. Jenis tanaman-tanaman yang dikembangkan adalah tanaman hortikultura tanaman jagung, ubi kayu, jeruk nipis,

pepaya, pisang, jahe, kunyit, lengkuas, mengkudu, dan tanaman apotek hidup yang banyak di tanam di sekitar pekarangan rumah.

Pekerjaan sampingan lainnya adalah beternak ayam kampung dan kambing. Hasilnya dari memelihara ternak untuk menambah keperluan rumah tangga dan kebutuhan sehari-hari. Potensi wisata pantai yang terdapat di Dusun Ujung Bulu yang banyak dikunjungi wisatawan di hari-hari libur. Dimanfaatkan oleh warga masyarakat di sekitarnya dengan membuka warung/kedai kecil dengan menjual minuman dan mie rebus. Menyiapkan souvenir-souvenir yang terbuat dari kerang-kerang laut, seperti membuat gantungan kunci, asbak, tempat tissu dan lainnya. Dengan memanfaatkan potensi yang ada maka masyarakatnya dapat menambah penghasilan dalam rumah tangga. Karena mencari ikan di laut tidak sepenuhnya dilakukan selama setahun karena kondisi cuaca yang fluktuatif.

Hubungan antara pemilik perahu montor dengan buruh nelayan yang ikut menangkap ikan saling membutuhkan. Jadi dalam hal bagi hasil tidak ada ketimpangan maupun kecemburuan antara sesama buruh nelayan maupun selama pemilik perahu *montor* karena mereka mendapatkan hasil yang sama. Ketika terjadi musim paceklik biasanya nelayan-nelayan buruh tidak lagi melaut karena kondisi cuaca tidak memungkinkan seperti kerasnya ombak, angin kencang maka terpaksa mereka harus beristirahat. Terkadang mereka mencari pekerjaan sampingan seperti menjadi kuli bangunan atau kerja sebagai pelayan toko sama orang Cina, menjadi kuli angkut di pelabuhan pekerjaan serabutan di Kota Mamuju demi pemenuhan kebutuhan hidup keluarganya. Sedangkan nelayan buruh yang tidak lagi bekerja, terkadang mereka meminjam uang kepada pemilik perahu (juragan) atau pada keluarga. Karena biasanya dalam satu dusun merupakan suatu rumpun keluarga dan tidak ada orang lain. Ketika butuh pertolongan mereka saling membantu. Tetapi berbeda saat

mereka meminjam kepada juragan nelayan tempat mereka bekerja atau bergabung di perahu montor sang juragan. Walaupun istilahnya kerabat dekat dengan pemilik perahu montor. Memberikan pinjaman kepada anak buahnya merupakan cara mengikat mengikat nelayan buruh tersebut agar tidak lari atau berpindah kepada pemilik perahu montor lainnya.

Jenis perahu montor tersebut, selain digunakan mencari ikan, teripang, lola, japing-japing. Penduduk di Pulau Karampuang menjadikan alat transportasi untuk berbelaja di Kota Mamuju, begitupun sebaliknya dari Kota Mamuju ke Karampuang, baik penduduk lokal maupun wisatawan dari luar, dengan sekali jalan dapat memuat sekitar 20 orang penumpang. Setiap penumpang dikenakan biaya Rp. 10.000 per kepala.

Strategi Bertahan Hidup Nelayan Karampuang dalam Pemenuhan Kebutuhan Hidup

Salah satu strategi yang dilakukan keluarga nelayan dalam mempertahankan kelangsungan hidupnya adalah melakukan alternatif pilihan dengan mencari pekerjaan sampingan di luar bidang kenelayanan untuk menambah pendapatan. Pekerjaan sampingan maupun bentuk strategi yang umum dilakukan oleh komunitas nelayan sifatnya masih tradisional. Berbagai peluang kerja yang dapat dimasuki oleh mereka sangat tergantung pada sumber-sumber daya yang tersedia di desa-desa nelayan tersebut. Karena setiap desa nelayan memiliki karakteristik lingkungan alam dan sosial ekonomi tersendiri, yang berbeda antara satu desa dengan desa yang lain. Ada desa nelayan yang tersedia peluang cukup besar untuk melakukan pekerjaan sampingan, sementara ada desa nelayan lain yang hampir tidak memiliki peluang untuk melakukan pekerjaan sampingan, karena jauhnya akses menuju kota sehingga hanya bergantung pada hasil laut.

Masyarakat nelayan di Pulau Karampuang masih tergolong sebagai

nelayan tradisional, dengan teknologi alat tangkap yang masih sederhana. Para nelayan yang ada di pulau ini sangat tergantung terhadap kondisi alam, kadang cuaca yang tidak menentu. Hal ini mengakibatkan masa melaut mereka tidak dilakukan sepanjang tahun menurut perhitungannya. Musim “panen ikan”, dalam arti musim di mana mereka dapat memperoleh hasil tangkapan yang “banyak” dan itu hanya berlangsung sekitar tujuh hingga delapan bulan. Selebihnya merupakan masa-masa yang penuh spekulasi saat melaut. Bahkan beberapa nelayan kecil mengungkapkan bahwa ada saat-saat tertentu, yang kadang berlangsung hingga tiga atau empat bulan, terjadi angin kencang dan ombak besar sehingga mereka terpaksa tidak melaut.

Dalam kondisi semacam inilah nelayan seringkali menghadapi kesulitan ekonomi. Karena itu, melakukan pekerjaan sampingan di saat mereka tidak melaut merupakan suatu pilihan dan itu harus dilakukan. Tentu saja dibutuhkan kemampuan dan kemauan untuk melakukan pekerjaan sampingan guna memenuhi kebutuhan hidup mereka sehari-hari. Karakter nelayan pun cukup bervariasi, ada nelayan yang telah terbiasa melakukan kerja sampingan saat ia tidak melaut. Namun tidak sedikit jumlah nelayan yang mengaku kesulitan bahkan enggan untuk mencari pekerjaan sampingan, karena merasa tidak terbiasa melakukannya dan ada nelayan yang sama sekali tidak pernah mencoba.

Ketidakmampuan sebagian nelayan untuk melakukan pekerjaan sampingan karena secara sosiokultural ada keterikatan yang kuat dalam dirinya dengan aktivitasnya sebagai penangkap ikan. Karena laut sudah dianggap sebagai bagian dari kehidupannya sehingga tidak mudah ditinggalkan. Oleh karena itu, sekalipun pekerjaan nelayan tidak memberikan hasil yang stabil dan teratur, tetapi mereka merasa enggan terlibat dalam pekerjaan lain.

Keputusan untuk melakukan pekerjaan sampingan di kalangan nelayan merupakan upaya dan pilihan rasional dan ini terkait dengan upaya untuk menjamin kelangsungan hidup rumah tangganya. Sekalipun demikian, kendala-kendala sosiokultural seringkali dihadapi nelayan, sehingga sebagian nelayan ada yang tetap memilih untuk selalu menggantungkan kehidupan rumah tangganya dari hasil laut.

Salah seorang informan menuturkan bahwa dirinya mengaku bingung dan kesulitan mendapatkan atau melakukan kerja sampingan karena sejak kecil hidupnya selalu berhubungan dengan laut (mencari ikan) dan tidak pernah melakukan pekerjaan yang lain selain melaut, sehingga meskipun kondisi laut sedang tidak menguntungkan untuk melaut (musim peceklik ikan misalnya), ia tetap berusaha mencari sesuatu dari laut yang dapat menghasilkan uang, misalnya mencari tiram, kepiting atau kerang di pinggir pantai (Hasil wawancara, HDS: 1 Maret 2017).

Peluang bagi masyarakat nelayan di Pulau Karampuang untuk melakukan pekerjaan sampingan sebenarnya cukup terbuka, karena jarak tempuh dari kota Mamuju cukup dekat walaupun terpisah dengan daratan. Banyak pekerjaan-pekerjaan di kota yang dapat dilakukan yang penting punya kemauan dan semangat kerja, tanpa harus memiliki keahlian khusus. Pekerjaan-pekerjaan tersebut antara lain melalui sektor jasa, seperti menjadi penjaga toko, buruh cuci, kuli bangunan, kuli angkut pelabuhan, dan kuli angkut di pasar dan lain-lain.

Bagi masyarakat nelayan di Pulau Karampuang yang melakukan pekerjaan sampingan biasanya di saat-saat mereka tidak melaut, yang diperkirakan berlangsung tiga hingga empat bulan, misalnya dengan menjadi kuli bangunan, menjadi buruh angkut pelabuhan, kuli angkut di pasar. Ada pula yang memutuskan merantau ke luar seperti ke Kalimantan Timur atau ke Kota Makassar. Tujuannya untuk memenuhi kebutuhan kehidupan sehari-hari dan mencari

pengalaman hidup di daerah rantauan. Namun ketika kondisi laut memungkinkan untuk melakukan aktivitas seperti biasa, mereka segera meninggalkan pekerjaan sampingan tersebut untuk datang berkumpul dengan keluarga dan kembali melaut.

Keterlibatan anggota keluarga dalam membantu ekonomi rumah tangga, terutama ketika nelayan (suaminya) tidak melaut. Biasanya yang ikut membantu adalah istri nelayan dan anak-anak mereka yang dianggap mampu bekerja dalam upaya untuk mendapatkan tambahan penghasilan. Hal tersebut tentunya disesuaikan dengan kondisi dan kemampuan masing-masing anggota keluarganya.

Diketahui ketika nelayan tidak melaut, maka sebagai kepala keluarga mereka berusaha mencari pekerjaan lain sebagai bagian dari tanggung jawabnya untuk menutupi kebutuhan hidup keluarganya. Sebagian besar nelayan-nelayan di Pulau Karampuang, baik perorangan maupun nelayan buruh mencari pekerjaan sampingan, seperti bekerja sebagai tukang batu (kuli bangunan), kuli angkut pelabuhan, kuli angkut di pasar, jadi tukang ojek atau melakukan pekerjaan serabutan yang penting halal dan dapat memenuhi kebutuhan dapur setiap harinya. Namun demikian, tidak sedikit pula nelayan yang mengaku kesulitan untuk mendapatkan pekerjaan sampingan. Sehingga keadaan laut yang tidak menguntungkan seringkali mereka memaksakan diri untuk melaut atau mencari hasil laut lainnya di pinggir pantai seperti memancing di dermaga pada malam hari, baik memancing ikan maupun cumi-cumi, atau kepiting. Dengan memaksakan diri melaut merupakan tindakan penuh resiko, yaitu selain kemungkinan tidak memperoleh ikan, juga dengan ombak yang besar mengakibatkan ancaman terhadap jiwanya jauh lebih besar.

Seorang informan mengungkapkan bahwa karena tidak ada pekerjaan lain yang bisa ia lakukan, ia berusaha tetap melaut meskipun tidak sedang musim ikan. Ia

mengaku sering mengalami kerugian (tekor) saat melaut. Ia menceritakan kejadian sehari sebelum wawancara ini dilakukan, bahwa untuk melaut ia butuh bahan bakar berupa bensin dua liter seharga Rp 15.000,-. Ketika pulang ia hanya mendapatkan beberapa ekor ikan yang bila dijual tidak laku Rp 12.500,- sehingga ia terpaksa rugi Rp 2.500,-. Kejadian tersebut bukan sekali ini saja, namun sering terjadi (Hasil wawancara, ARF: 28 Februari 2017).

Kertlibatan istri-istri nelayan untuk membantu penghasilan rumah tangganya, mereka rela dan pasrah untuk menjadi buruh cuci maupun penjaga toko di Kota Mamuju. Mereka memutuskan untuk bekerja di kota dengan penghasilan gaji pas-pasan Rp 800.000,- s.d Rp 1.000.000 per bulannya. Gaji yang ia terima harus dikeluarkan Rp 300.000,- sebagai ongkos/biaya perahu motor tiap bulannya. Kemudian sisanya itu mereka simpan untuk kebutuhan hidup rumah tangga sehari-hari. Bekerja sebagai buruh cuci dan penjaga toko di kota, berangkat jam 07.00 pagi menggunakan perahu montor (sebutan bagi orang Karampuang) dan kembali ke rumah jam 05.00 sore. Adapun ongkos perahu montor mereka bayar per bulan setelah mereka gajian dari majikannya. Para buruh cuci tersebut merupakan penumpang tetap setiap harinya dan setiap selesai gajian baru membayar Rp. 300.000 ribu kepada pemilik perahu montor (sopir/juru kemudi).

Di antara para nelayan di Pulau Karampuang ada pula yang melibatkan anak-anak mereka dalam berbagi kegiatan mencari nafkah. Hal tersebut tidak lepas dari kondisi keterbatasan ekonomi rumah tangga mereka. Keterlibatan anak nelayan ada yang terkait dengan kegiatan kenelayanan. Anak laki-laki akan mengikuti orang tua atau kerabatnya mencari ikan ke laut atau membersihkan perahu yang baru tiba dari melaut. Sementara anak-anak perempuan biasanya membantu pekerjaan domestik orang tuanya atau membantu mengangkat air dari sumur.

Istri-istri nelayan yang sudah berumur 40 tahun ke atas lebih memilih untuk tetap

di rumah dengan membuka kios-kios kecil dengan memanfaatkan ruangan dan pekarangan rumah, dengan berjualan barang-barang kebutuhan hidup sehari-hari, seperti: menjual gula, terigu, biskuit, minyak, susu, kopi, teh, rokok, garam, indomie, obat nyamuk, dan lain-lain.

Bentuk-bentuk usaha sampingan yang dilakukan oleh keluarga nelayan khususnya istri-istri para nelayan dengan bekerja di Kota Mamuju sebagai buruh cuci. Setelah pekerjaan mereka selesai pada sore hari adalah mereka membeli bahan-bahan untuk membuat jajanan (kue-kue tradisional). Pada malam hari mereka membuat adonan kue, dan pada subuh hari mereka memasaknya hingga menjelang pagi. Sebelum mereka berangkat kerja ke Kota Mamuju, jajanan yang telah dibuat dititipkan kepada anak perempuannya yang masih duduk di bangku SD untuk dijual. Anak-anak tersebut menjual di atas tanggul yang dekat dermaga tempat di mana banyak penumpang akan berangkat ke Kota Mamuju. Walaupun hasilnya tidak seberapa tetapi dapat memberikan pendapatan tambahan untuk keluarga.

Selain itu, ada pula ibu-ibu yang berdagang ikan, sebagai pedagang pengumpul. Ikan hasil tangkapan nelayan mereka kumpul atau langsung mereka beli walaupun jumlahnya hanya beberapa ekor tetapi mereka tetap membelinya kemudian mereka langsung menjualnya ke pasar. Setelah mereka kembali pasar biasanya membeli sayuran sesuai pesanan kemudian dijual ke tetangga yang penting ada keuntungan sedikit. Pada kenyataannya memang telah dilakukan oleh sebagian warga di pulau ini.

Hal menarik yang banyak kami ditemukan di Pulau Karampuang yaitu sebagian nelayan ketika tidak melaut mereka mencari kerja sampingan dengan menjadi kuli bangunan, kuli angkut pasar, kuli angkut pelabuhan. Beralih mengolah kebun, memelihara unggas dengan beternak ayam kampung, juga membuat souvenir dari kerang-kerang laut untuk dijual di lokasi tempat wisata.

Menurut informan bahwa tidak semua nelayan-nelayan di pulau ini pada saat mereka tidak melaut, mereka ikut bekerja mencari pekerjaan sampingan atau pergi merantau. Menurut mereka merasa lebih nyaman tinggal di kampung berkumpul dengan keluarga, daripada meninggalkan keluarga. Yang penting masih bisa melaut walaupun hasilnya hanya untuk makan sehari saja, karena kondisi cuaca cuaca yang tidak bersahabat. Tetapi mereka tetap melakukannya, walaupun jarak pencariannya tidak jauh dari pandangan mata yakni di pinggir-pinggir pantai atau sekitar pulau. Atau mencari lokasi pemancingan yang dianggap aman seperti berdiri di atas dermaga dengan melemparkan mata kailnya. Serta hanya sekedar memasang bubu dipinggir-pinggir pantai yang banyak karangnya (Hasil wawancara, ACD: 20 Februari 2017).

Melakukan pekerjaan sampingan bagi keluarga nelayan di Pulau Karampuang sangat penting untuk dilakukan guna menopang kehidupan rumah tangga. Hal ini terkait dengan musim paceklik, karena umumnya masyarakat nelayan hanya menyandarkan kehidupannya dari hasil laut saja. Di saat hasil tangkapan stabil (musim ikan), penghasilan yang diperoleh cukup lumayan sehingga dapat menutupi kebutuhan hidup sehari-hari. Bahkan hasilnya setiap hari dapat disisihkan atau disimpan. Ketika mereka ada kesempatan pergi ke Kota Mamuju mereka ke Bank BRI untuk menabung. Jika terjadi musim paceklik ikan, maka tabungan tersebut biasanya diambil untuk menutupi kebutuhan hidup sehari-hari mereka maupun untuk keperluan anak sekolah.

Adapun tabungan yang mereka miliki jumlahnya tidak seberapa besar, sehingga tidak bisa menutupi kebutuhan hidup untuk satu tahun. Oleh karena itu untuk menutupi kebutuhan hidup selama musim paceklik, mereka harus melakukan pekerjaan sampingan di luar aktivitas kegiatan melaut misalnya menjadi kuli bangunan, kuli angkut pelabuhan, kuli angkut pasar. Dan tukang ojek. Sedangkan istri-istri nelayan

bekerja toko-toko orang Cina dan bekerja sebagai buruh cuci maupun menjual jajanan tradisional.

Menurut seorang nelayan di Pulau Karampuang bahwa saat terjadi musim paceklik tiba, maka untuk menutupi kebutuhan hidupnya hidup mereka sehari-hari. Mau tidak mau, kita terpaksa bekerja sebagai kuli bangunan, kuli angkut pasar, kuli angkut pelabuhan di Kota Mamuju. Walaupun pendapatannya memang lebih kecil dibandingkan dengan hasil melaut, yaitu sekitar Rp. 50.000 s/d Rp 100.000,- per hari. Namun dengan penghasilan tersebut sekurang-kurangnya dapat menutupi rumah tangga keluarganya (Hasil wawancara: AHD, 23 Februari 2017).

Salah seorang informan menuturkan bahwa istrinya bekerja sebagai buruh cuci penghasilan sekitar Rp 800.000 – Rp 1.000.000 per bulannya. Setiap buruh cuci mendapat gaji yang berbeda tergantung dari majikan tempat mereka bekerja. Setelah mereka gajian harus membayar ongkos atau perahu montor/taksi sekitar Rp 300.000,- per bulan. dengan istrinya ikut bekerja sebagai buruh cuci maka kebutuhan hidup keluarganya yang pokok dapat terpenuhi, sehingga tidak perlu berhutang kepada juragan atau tengkulak (Hasil wawancara, HRS: 27 Februari 2017).

Bagi keluarga nelayan di Pulau Karampuang melakukan pekerjaan sampingan, memiliki makna yang sangat berarti bagi kelangsungan ekonomi rumah tangganya. Hal ini terkait dengan dalam kegiatan menangkap ikan yang berakibat penghasilan semakin kurang stabil, sehingga para nelayan menganggap saat tidak melaut, merupakan masa-masa yang sangat sulit untuk menambah atau menutupi kebutuhan mereka sehari-hari, jadi harus melakukan pekerjaan apa saja yang penting halal.

PENUTUP

Kota Mamuju menuju Pulau Karampuang tergolong cukup dekat, dapat ditempuh selama kurang lebih 20 menit dengan perahu *jolloro* atau sebutan montor

atau taksi oleh orang Karampuang. Nelayan-nelayan di Pulau Karampuang umumnya memiliki tingkat pendidikan yang masih rendah, banyak di antara mereka pendidikan hanya tamat SD dan SLTP. Perahu-perahu yang digunakan untuk menangkap ikan adalah *lopi-lopi* yaitu perahu tanpa dilengkapi mesin dan masih menggunakan dayung, sedangkan perahu dengan sebutan *lopi* adalah perahu yang sudah menggunakan mesin. Sementara perahu yang agak besar, dan sama jenisnya alat transportasi untuk penumpang yang digunakan oleh masyarakatnya untuk ke Kota Mamuju. Selain itu digunakan untuk mencari/menangkap ikan nelayan di Pulau Karampuang dengan berkolompok 6-8 orang. Dengan jangkauannya cukup jauh hingga Kalimantan dan Sulawesi Tengah dan Sulawesi Utara selama 1-2 bulan baru mereka kembali. Peralatan-peralatan alat tangkap yang masih tergolong sederhana dan ramah lingkungan, seperti pancing, panah, jaring dan lain-lain. Peluang untuk melakukan pekerjaan sampingan saat terjadinya musim paceklik cukup terbuka karena akses menuju Kota Mamuju cukup dekat. Walaupun pekerja-pekerjaan yang mereka dapatkan tidak memerlukan pemikiran atau keterampilan khusus dengan mendapatkan upah pas-pasan dan hanya sekedar untuk menutupi kebutuhan rumah tangganya saat terjadi paceklik atau mereka tidak melaut. Usaha-usaha pekerjaan sampingan yang dilakukan oleh keluarga nelayan antara lain:

1. Pada umumnya nelayan yang memiliki lahan-lahan perkebunan mereka bercocok tanam dengan menanam jagung, ubi kayu, dan sayur-sayuran dengan memanfaatkan lahan di sekitar pekarangan rumahnya.
2. Ketika tidak melaut karena kondisi cuaca yang fluktuatif maka sebagian nelayan mencari pekerjaan di Kota Mamuju dengan menjadi kuli bangunan, kuli angkut dan tukang ojek. Namun, adapula para nelayan yang memutuskan ikut merantau ke Kalimantan Timur dan

ke Kota Makassar untuk mencari pekerjaan sampingan seperti menjadi tukang batu dan kuli bangunan.

3. Istri-istri nelayan yang masih muda banyak yang bekerja di kota sebagai buruh cuci dan penjaga toko sama orang-orang Cina, adapula jadi pedagang ikan dan pedagang sayur mayur di Kota Mamuju.
4. Istri-istri nelayan yang sudah tidak kuat dan berumur di atas 40 tahun mereka lebih memilih membuka kios-kios kecil di rumahnya dengan menjual barang-barang campuran untuk keperluan hidup sehari-hari.

Dengan melakukan pekerjaan sampingan maka keluarga nelayan seperti yang telah kami sebutkan, maka mereka sangat terbantu untuk kelangsungan hidup ekonomi rumah tangganya. Hal ini terkait dengan ketidakstabilan penghasilan mereka dari hasil melaut, akibat kondisi cuaca yang tidak menentu.

Perlu adanya perhatian yang lebih besar dari pemerintah atau berbagai pihak-pihak yang terkait, karena selama ini kehidupan nelayan tradisional secara umum identik dengan tingkat penghasilan yang tergolong rendah. Perlunya wawasan pengetahuan dan memiliki skill/ketrampilan mengenai kegiatan di luar sektor kenelayan, sehingga di saat-saat tidak melaut mereka dapat memanfaatkan waktunya untuk melakukan aktivitas lain yang dapat menambah pendapatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Acheson, James M. 1981. *"Anthropology of Fishing", Annual Review Anthoropology*. Inc. Vol. 10 P 275-316.
- Bogdan, Ribert dan Tylor J. Steven. 1993. *Kualitatif Dasar-Dasar Penelitian*. Surabaya: Usaha Nasional.
- BPS. 2016. Kabupaten Mamuju Dalam Angka, 2016.
- Emerson, Donald K. 1980. *Rethinking Artisanal Fisheries Development*

- Western Concept, Asian Experiences
Work Bank Staff Working Paper.
- Ihromi, T.O. 2004. *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Imron, Masyhuri. 2003 “Kemiskinan dalam Masyarakat Nelayan” dalam *Jurnal Masyarakat dan Budaya*. PMB – LIPI. Vol. V No. 1/2003.
- Kusnadi. 2009. *Keberdayaan Nelayan dan Dinamika Ekonomi Pesisir*. Yogyakarta: Ar-RUZZ Media.
- Kusnadi. 2002. *Konflik Sosial Nelayan, Kemiskinan dan Perebutan Sumber-daya Perikanan*. Yogyakarta: LKiS.
- Lampe, Munsu. 1989. “*Strategi-strategi Adaptif yang Digunakan Nelayan Madura dalam Kehidupan Ekonomi Lautnya*”. (Tesis). Jakarta: Universitas Indonesia.
- Ngadi. 2016. “Diversifikasi Mata Pencarian dan Pendapatan Rumah Tangga di Kawasan Pesisir Wakatobi Sulawesi Tenggara”, dalam “*Jurnal Sosek KP*”, Volume 11 No. 2 Desember 2016
- Papan Potensi Desa Karampuang, 2016.
- Satria, Arif. 2002. *Pengantar Sosiologi Masyarakat Pesisir*. Jakarta: PT Pustaka Cidesindo.
- Sugiono, 2007. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Suyanto, Bagong. 2003. *Kajian Model Pemberdayaan Ekonomi Rakyat di Desa Pantai Madura dan Kawasan Selatan Jawa Timur*. Surabaya: Lemlit Unair dengan Balitbang Provinsi Jatim.
- Smith, Nigel JH. 1981. *Man, Fisher, and The Amazon*. New York: Colombia University Press.
- Winahyu, Retno dan Santiasih. 1993. “Pengembangan Desa Pantai” dalam Mubyarto (eds.) *Dua Puluh Tahun Penelitian Pedesaan*. Yogyakarta: Aditya Medya.

***BERRE' RI SULAWESI MANIANG: DARI PRODUKSI,
PERDAGANGAN, PELAYARAN, HINGGA PENYELUNDUPAN
BERAS (1946-1956)***

***BERRE' (RICE) IN THE SOUTH SULAWESI: FROM PRODUCTION,
TRADING, SHIPPING, TO RICE SMUGGLING (1946-1956)***

Adil Akbar

Program Pascasarjana UNM, Prodi IPS Konsentrasi Pendidikan Sejarah

Universitas Negeri Makassar, Kampus Gunung Sari, 90222

Telp (0411) 830366, Faksmile (0411) 855288

Pos-el: adilakbarilyasibrahimhusain@gmail.com

Handphone : 085298443202

ABSTRACT

Three primary objects of discussion are presented in this research: first, rice production in South Sulawesi during the years 1946-1950; second, the trade network and shipping of rice as a commodity in South Sulawesi during the years 1946-1950; third, the smuggling of rice in South Sulawesi during the years 1950-1956. The method employed in this research is a historical approach consisting of the following stages: data collection (especially in study of archives and records), critical, interpretation, and historiography (compiling the history). The results of this research demonstrate, first of all, a healthy level of production of rice in South Sulawesi, due to the quality and quantity of arable land suitable for rice planting; also, the presence of ports on both the east and west sides of the peninsula motivated the creation of rice trade network in East Indonesia during the years 1946-1950. Nevertheless, it is undeniable that the political upheaval that took place in South Sulawesi in the 1950s affected the production and trade of rice in the area, with one of the results being the emergence of rice smuggling. It may be generally concluded that in addition to contributing to the economy, the creation of a trade network also carries a political aspect.

Keywords: South Sulawesi, rice, ports, smuggling, trade

ABSTRAK

Terdapat tiga hal pokok yang dibahas dalam penelitian ini: *pertama*, Produksi Beras di Sulawesi Selatan kurun tahun 1946-1950; *kedua*, Jaringan Perdagangan dan Pelayaran Komoditas Beras di Sulawesi Selatan kurun tahun 1946-1950; *ketiga* Penyelundupan Beras di Sulawesi Selatan kurun tahun 1950-1956. Metode yang digunakan dalam Penelitian ini adalah Metode Sejarah dengan tahapan, Heuristik (pengumpulan data, terutama studi kearsipan dan kepustakaan) kritik, Interpretasi (penafsiran) dan histiografi (penulisan sejarah). Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa: hasil produksi beras di Sulawesi Selatan memuaskan. Hal ini dikarenakan potensi alam dan luasnya lahan produktif untuk ditanami padi, selain itu kehadiran pelabuhan – pelabuhan di pesisir barat dan timur Sulawesi Selatan mendorong terciptanya jejaring perdagangan beras di kawasan timur Indonesia pada kurun tahun 1946-1950. Walaupun demikian, tidak dapat dinafikan gejolak politik yang terjadi di Sulawesi Selatan kurun tahun 1950-an mempengaruhi produksi dan perdagangan beras di daerah tersebut, salah satunya ialah praktek-praktek penyelundupan beras. Secara umum dapat disimpulkan selain bernilai ekonomis, menciptakan jejaring ekonomi juga memiliki nilai politik.

Kata Kunci: Sulawesi Selatan, beras, pelabuhan, penyelundupan, perdagangan.

PENDAHULUAN

“5.000 Ton Beras di Teluk Bintang Gagal
Diselundupkan”.

Apa yang Anda baca di atas

merupakan *headline* atau tajuk utama rilis berita tempo.co, dalam rilis berita tersebut disebutkan bahwa Panglima Komando Armada I Laksamana Muda TNI Yudo

Margono melaksanakan inspeksi dan peninjauan ke kapal MV Alkar Trust dan MV Kar Turst yang berusaha menyelundupkan 5.000 ton beras di perairan Teluk Sebang Bintang. Lebih lanjut diceritakan bahwa dua kapal kargo asing tersebut tertangkap oleh tim gabungan *Western Fleet Quick Response* Lantamal IV Tanjung Pinang serta Lanal Batam pada hari Selasa, 8 Mei 2018 (*bisnis.tempo.co* diakses hari Selasa 05 Februari 2019).

Masih dalam laman yang sama, *tempo.co*—pada tajuk *Tiga Negara Tetangga Siap Serap Beras Bulog*—juga menguritakan mengenai rencana Perum Bulog untuk mengeksport beras—yang akan dilaksanakan pada kisaran pertengahan tahun 2019. Setidaknya tiga negara di kawasan ASEAN siap menyerap beras dari Perum Bulog tersebut (*bisnis.tempo.co* diakses hari Selasa 05 Februari 2019).

Tajuk berita pertama yang disebutkan sebelumnya memberikan gambaran upaya negara dalam melindungi komoditas beras dari praktik-praktik penyelundupan, selain itu memberikan gambaran bahwa beras memiliki satu nilai lebih sebagai suatu barang dagangan atau komoditas. Sederhananya, sebuah barang yang akan diselundupkan pastinya memiliki nilai yang tinggi di pasar selundupan (daerah tujuan selundupan). Agak berbeda ditemukan dalam tajuk ke dua; laporan bulog mengenai rencana pemerintah untuk mengeksport beras ke luar negeri memberikan gambaran bahwa produktifitas beras di Indonesia meningkat, walaupun sebelumnya diberitakan bahwa pemerintah akan melaksanakan impor beras.

Dua peristiwa faktual yang telah disebutkan sebelumnya, yakni perihal penyelundupan beras dan ekspor beras sesungguhnya bukanlah hal yang baru di Indonesia, jika mereduksi pada ingatan masa lalu; perihal penyelundupan beras pernah terjadi dan terekam dalam catatan sejarah, sebagaimana yang tercatat dalam berita harian Kopal MKS dan kawat dari panglima Territorium VII Wirabuana; *mengenai berita penyelundupan beras di*

tahun 1954.

Disebutkan sebanyak 4.000 ton beras diselundupkan ke Kalimantan, terutama daerah-daerah yang berbatasan dengan Tawau Malaysia, dalam berita kawat tersebut menyatakan bahwa beras diselundupkan dari Sigeri (Baru) kemudian dimuat dengan perahu-perahu kecil ke Pulau Salemo dan pulau-pulau sekitarnya yang selanjutnya diangkut ke Kalimantan dengan menggunakan perahu layar bertonase besar (Arsip Barro, No. Reg. 179).

Senada dengan penyelundupan beras, ihwal ekspor beras pun juga terekam dalam catatan sejarah. Disebutkan pada tahun 1946 Indonesia sebagai suatu negara yang baru merdeka pernah mengeksport beras ke India—yang kala itu ditimpa bencana kelaparan. Pengiriman atau ekspor beras dari Indonesia ke India pada bulan April 1946 bukan hanya bertujuan untuk membantu bencana kelaparan yang dialami India, melainkan mengirim sebuah pesan bahwa Indonesia mampu menembus blokade ekonomi yang dijalankan oleh Belanda di masa-masa awal kemerdekaan. Diplomasi beras yang dilakukan Sjahrir sedikit banyak membantu pihak Republik Indonesia untuk mendapat bantuan pengakuan kedaulatan dari luar negeri dan memberikan pesan ke dunia luar untuk mengakui eksistensi kehadiran negara yang baru merdeka bernama : Indonesia.

Dua peristiwa yang memiliki kesamaan namun berbeda ruang dan waktu itu setidaknya memberikan gambaran bahwa komoditas beras memiliki andil tersendiri dalam jalannya satu narasi sejarah di Indonesia, dan tentunya menguatkan sebuah pernyataan bahwa sejarah itu tidak hanya berdimensi kelampauan, ilmu tersebut juga berdimensi kekinian dan yang akan datang.

Jika berbicara tentang beras, maka salah satu daerah yang menjadi perbincangan adalah Sulawesi Selatan. Daerah tersebut sejak dahulu dikenal sebagai daerah penghasil beras. Tercatat, kurun tahun 1946-1948 daerah Sulawesi Selatan telah memproduksi beras sebanyak 982,15

kuintal per hektar (qt/Ha) dengan luas areal persawahan di kurun tahun tersebut mencapai angka 372.864 hektar (Anonim, 1953 : 410).

Produksi beras yang melimpah di tahun tersebut selain untuk dikonsumsi juga untuk diperdagangkan, beberapa catatan menyebutkan bahwa sebanyak 1.000 – 5.000 ton beras—pada paruh awal abad ke-20—di kirim dari Pelabuhan Makassar ke wilayah Ambon, selain itu terdapat pula 2.000 ton beras dikirim ke Ternate (Asba, 2007) (Nur, 2003) (Najamuddin, 2000).

Setidaknya ihwal tersebut di atas dapat dibuktikan dengan kegiatan bongkar muat di Pelabuhan Makassar kurun tahun 1946-1949, tercatat sebanyak 1.118 kapal dengan beban tonase 9.394.620,23 kubik dan 2.652 perahu tradisional dengan total tonase 97.944,85 kubik hilir mudik di pelabuhan Makassar. Angka-angka tersebut setidaknya memberikan indikasi bahwa kegiatan perekonomian di sektor pelayaran menggeliat terutama kegiatan ekspor-impor komoditi perdagangan di mana salah satunya ialah beras (Najamuddin, 2000 : 128). Selain itu, kehadiran-kehadiran perusahaan asing dan lokal seperti Mandeers, Seeman & Co, Perusahaan Insulinde Makassar, Moreoux & Co, Coprafound dan lain sebagainya turut membangkitkan gairah geliat ekonomi di Indonesia Timur terutama pengangkutan komoditi beras, kopra, kayu, melalui pelabuhan Makassar baik menggunakan jasa KPM maupun perahu tradisional milik masyarakat setempat (Evita, 2018).

Lebih lanjut, dalam catatan arsip koleksi Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Provinsi Sulawesi Selatan disebutkan bahwa kurun tahun 1955-1956 terjadi transaksi perdagangan beras dari Sulawesi Selatan ke berbagai daerah seperti Kalimantan dan Ambon, sebagaimana nukilan berikut ini:

“Dengan segala hormat.

Bersama ini kami dari N.V. Batu-Putih pusat Makassar, menjampai bahwa : kini kami ada mempunyai persediaan beras di Pare-Pare sebanyak 100 (seratus) ton.

Dengan ini kami memohon dengan amat sangat, agar bapak suka membukakan kesempatan kepada kami untuk mengirimnja ke Kalimantan dengan perahu/kapal.

Kesempatan ini kami anggap sebagai suatu bantuan yang bermutu tinggi terhadap kelantjaran/kemadjuan perusahaan kami.

Sebelumnja kami aturkan banjak terima-kasih.-“ (Arsip Muhammad Saleh Lahade, No. Reg. 273 : Surat Keluar N.V. Batu Putih)

Informasi tersebut di atas memberikan pada kita suatu fakta bahwa; *Pertama* di tahun 1955-1956 daerah Pare-Pare setidaknya telah menghasilkan beras sebanyak seratus ton. *Kedua*, telah terjalin kontak perdagangan antara Sulawesi Selatan dengan Kalimantan. *Ketiga*, jaringan pelayaran dan perdagangan beras dikontrol langsung oleh militer. *Keempat*, perdagangan beras dilaksanakan melalui laut, di samping melalui darat.

Fakta-fakta tersebut menunjukkan bahwa komoditi beras merupakan salah satu komoditi dagang yang seksi dan memiliki nilai penting, tidak hanya sebagai satu komoditi yang diperdagangkan dan dikonsumsi, bahkan komoditi beras pada fase tertentu menjelma menjadi alat tukar yang menopang logistik perang Gerakan DI/TII di Sulawesi Selatan kurun tahun 1950-1965.

Olehnya itu beras sebagai komoditas dagang dan beras sebagai bahan konsumsi utama masyarakat, telah menempatkan komoditas ini diperebutkan dan dicari oleh banyak orang. Dalam konteks inilah perlu diketahui bagaimana beras dikelola, diproduksi, dikembangkan dan dipasarkan. Melalui proses tersebut, maka komoditi beras dalam konteks ini menjadi menarik untuk dijelaskan dalam konteks historis.

METODE

Secara umum penelitian ilmiah terbagi menjadi dua bagian, yaitu penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif. Untuk penelitian ini menggunakan penelitian

kualitatif dengan pendekatan *analytic history* (analisis sejarah) yaitu penulisan sejarah yang memanfaatkan teori dan metodologi. Metodologi sejarah tersendiri terbagi atas *heuristik*, *kritik*, *interpretasi*, dan *historiografi*. Penelitian ini adalah penelitian sejarah yang bersifat deskriptif analitis, menggunakan sumber-sumber sejarah berupa sumber tertulis dari dokumen-dokumen sebagai sumber utama penulisan—dengan menekankan pada aspek kronologis sebuah peristiwa.

Langkah yang pertama dilakukan dalam menulis penelitian ini ialah: *Heuristik*. Heuristik secara sederhananya memiliki pengertian mengumpulkan sumber-sumber sejarah, mengumpulkan data-data sejarah (Sjamsuddin, 2007 : 86). Untuk mengumpulkan data-data tersebut setidaknya dapat dilakukan dengan dua cara; *pertama* studi arsip. *Kedua*, studi kepustakaan.

Pertama, studi arsip. Penelusuran arsip dilakukan di Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Provinsi Sulawesi Selatan yang beralamatkan di: Jalan Perintis Kemerdekaan KM. 12 Nomor 146, Tamalanrea, Kota Makassar. Arsip yang membantu dalam penelitian ini ialah : (1) Arsip pribadi Muhammad Saleh Lahade 1937-1973; (2) Arsip Pemda Barru; (3) Arsip Pemda Selayar.

Kedua. Studi kepustakaan (*library research*). Studi kepustakaan bertujuan untuk mencari dan menemukan data-data berupa dokumen dan literatur yang berhubungan dengan penelitian ini, seperti karya ilmiah, buku, majalah, artikel, skripsi, tesis, disertasi, dan sebagainya. Dalam studi kepustakaan ini, terdapat beberapa karya yang menjadi *entry point* atau pintu masuk dalam mengulas permasalahan produksi, perdagangan, pelayaran, hingga penyelundupan beras. Karya tersebut berupa penelitian ilmiah tingkat skripsi, tesis, dan disertasi. Seperti skripsi: Sitti Maryam, Muhammad Vibrant Anwar, Muhammad Rafiuddin. Kemudian Tesis dari Najamuddin, Rasyid Asba, dan Nahdia Nur serta disertasi dari Abdul Rasyid Ambo

Sakka. Selain itu terdapat beberapa makalah-makalah yang patut dijadikan acuan dalam menulis penelitian ini, semisal makalah-makalah yang termaktub dalam risalah prosiding IKAJIS I (Saransi dan Nur, 2018).

Langkah yang kedua ialah kritik. Kritik dalam metode sejarah terbagi atas dua, kritik interen dan eksteren. *Kritik intern* dilakukan untuk menilai kelayakan atau kredibilitas sumber. Kredibilitas sumber biasanya mengacu pada kemampuan sumber untuk mengungkapkan kebenaran suatu peristiwa sejarah, kemampuan sejarah meliputi kompetensi, kedekatan atau kehadiran sumber dalam peristiwa sejarah. Selain itu kepentingan dan subjektivitas sumber dan ketersediaan untuk mengungkapkan kebenaran. Konsistensi sumber terhadap isi atau sumber (Madjid dan Wahyudi 2004: 224). *Kritik ekstern* dilakukan untuk mengetahui sejauh mana kebebasan dan autentifikasi sumber. Kritik terhadap autentitas sumber tersebut misalnya dengan melakukan pengecekan bahan berupa kertas atau tinta apakah cocok dengan di masa di mana bahan semacam itu biasa digunakan atau di produksi, memastikan suatu sumber apakah termasuk sumber asli atau salinan.

Langkah berikutnya adalah interpretasi, yakni menafsirkan data dan fakta sejarah kemudian disusun menjadi satu jalinan peristiwa yang kronologis. Setelah melalui tahapan sebelumnya, maka tahap berikutnya adalah: *Historiografi*. Historiografi dalam penulisan sejarah, wujud dari penulisan (historiografi) itu merupakan paparan, penyajian, presentasi atau penampilan (eksposisi) yang sampai kepada dan dibaca oleh para pembaca atau pemerhati sejarah (Sjamsuddin, 2007:236).

PEMBAHASAN

Produksi Beras Di Sulawesi Selatan Kurun Tahun 1946-1950

Dalam berbagai catatan disebutkan bahwa pada kisaran tahun 1906 penduduk yang bergiat di bidang pertanian berkisar

pada angka 69,8 persen, kemudian di tahun 1930 meningkat menjadi 71,38 persen (Maryam, 1999 : 2). Lalu dikurun tahun 1947-1948 mencapai angka 85 persen atau 3.297.302 jiwa (Najamuddin, 2000 : 23) (Anonim, 1953 : 25).

Jika melihat angka di atas, menunjukkan bahwa ada peningkatan jumlah masyarakat yang terjun dalam dunia

pertanian. Ihwal tersebut dapat dihubungkan dengan luas areal persawahan di Sulawesi Selatan. Tercatat tahun 1938 luas areal persawahan di Sulawesi Selatan mencapai angka 334.581 hektar (Maryam, 1999 : 10) kemudian meningkat menjadi 346.879 hektar di kurun tahun 1943-1951 (Anonim, 1953 : 410). Agar lebih jelasnya, dapat disimak dari tabel-1.1 berikut ini:

Tabel 1.1: Luas Areal Sawah Pada Tahun 1938 di Sulawesi Selatan

<i>Afdeling</i>	<i>Onderafdeling</i>	Luas Sawah (Ha)
Makassar	Pangkajene	18.860
	Maros	20.554
	Gowa	24.148
	Jeneponto-Takalar	21.947
Bonthain	Bonthain	1.646
	Bulukumba	6.629
	Sinjai	7.635
	Seleier (Selayar)	-
Bone	Bone	40.000
	Soppeng	12.535
	Wajo	47.172
Pare-Pare	Barru	8.396
	Pare-Pare	4.176
	Pinrang	13.056
	Sidenreng-Rappang	31.635
	Enrekang	-
Mandar	Polewali	3.500
	Majene	200
	Mamuju	-
	Mamasa	6.000
Luwu	Makale-Rantepao	3.500
	Palopo	16.400
	Masamba	10.070
	Malili	-
	Kolaka	1.000
Kota Besar Makassar	Makassar	4.022
Total Keseluruhan	Sulawesi Selatan	334.581

Sumber: diolah dari Siti Maryam 1999. *Perdagangan Beras Di Sulawesi Selatan Tahun 1930-1940*. Skripsi. Makassar: Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin.Hlm. 10

Dari tabel 1.1 di atas dapat dilihat bahwa tahun 1938 luas areal persawahan di Sulawesi Selatan mencapai angka 334.581 Ha. Di mana *Afdeling* Bone—yang meliputi *Onderafdeling* Bone, Soppeng, Wajo—merupakan daerah penghasil beras terbesar, dengan luas sawah produksi 99.707 Ha. Sedangkan *Afdeling* Mandar yang terdiri dari *Onderafdeling* Polewali, Majene, Mamuju dan Mamasa hanya memiliki luas

areal sawah produksi 3.700 Ha. Adapun untuk Kota Besar Makassar memiliki lahan seluas 4.022 Ha yang ditanami padi.

Luasnya areal persawahan di Sulawesi Selatan dan adanya pembangunan irigasi secara besar-besaran diawal Abad XX berpengaruh langsung pada meningkatnya produksi beras di Sulawesi Selatan. Nilai ekspor beras Sulawesi Selatan pada tahun 1920 hanya berjumlah f.300.000 naik

menjadi f.3.300.000 pada tahun 1936 (Sakka, 2003). Meningkatnya produksi beras di Sulawesi Selatan tentunya juga berdampak pada meningkatnya perdagangan beras antar pulau. Produksi beras di Sulawesi

Selatan diperdagangkan ke hampir seluruh wilayah Hindia – Belanda, seperti yang diuraikan pada tabel-1.2 di bawah ini:

Tabel 1.2: Ekspor Beras Sulawesi Selatan Ke Berbagai Pulau di Hindia Belanda Pada Tahun 1934-1935 (dalam Ribuan Ton)

Tahun	Bali/ Lombok	Jawa	Maluku	Manado	Kalimantan	Total
1934	16,44	58,19	12,28	12,24	154,98	289,03
1935	26,34	66,84	10,10	22,28	146,23	321,55

Sumber: Abdul Rasyid A. Sakka 2003. *Ekspansi dan Kontraksi Ekspor Kopra Makassar 1888-1958*. Disertasi. Jakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia. Hlm. 69

Secara umum menunjukkan bahwa hampir seluruh wilayah di Sulawesi Selatan adalah daerah penghasil beras, yang meliputi: *Afdeling* Makassar, Bonthain, Parepare, Mandar, Luwu, dan Kota Besar Makassar. Besarnya produksi beras tersebut dikarenakan bentang alam Sulawesi Selatan yang begitu baik dalam mendukung produktifitas pertanian.

Jika dilihat dalam peta atau atlas, Sulawesi pada masa akhir kolonial (1941) (lihat lampiran peta Ammarel, 2016) dengan jelas memperlihatkan wilayah yang terdiri atas dataran tinggi dan dataran rendah. Dataran tinggi tersebut berupa pegunungan lipatan yang membentang dari selatan ke utara Sulawesi Selatan. Pegunungan lipatan tersebut membelah daerah ujung atas *Afdeling Bonthain* yang berbatasan dengan *Afdeling* Makassar (dalam hal ini *Onderafdeling/Swapraja* Gowa, wilayah yang dimaksud ialah *Ulu Ere* Bantaeng dengan batas Bontolempangan, Biringbulu, dan Kaki Gunung Bawakaraeng) kemudian naik ke atas membelah wilayah *Onderafdeling* Maros, *Afdeling* Bone (Batas Bone-Gowa), *Onderafdeling* / *Swapraja* Soppeng, *Onderafdeling* / *Swapraja* Wajo, *Onderafdeling* / *Swapraja* Sidenreng-Rappang, *Onderafdeling* Enrekang, hingga *Onderafdeling* Makale-Rantepao atau Toraja. Hal inilah yang memisahkan musim bagi wilayah pesisir pantai barat dan pesisir pantai timur, dan berakibat bagi iklim yang

terbagi menjadi musim barat dan musim timur. Secara umum kedua musim ini membawa hujan bagi wilayah Sulawesi Selatan.

Wilayah Sulawesi Selatan juga dialiri beberapa sungai-sungai yang cukup besar, bisa disebutkan di sini ialah Sungai Jeneberang di selatan Sulawesi Selatan yang membelah daratan Gowa. Sungai Walane yang membelah daratan Soppeng dan Wajo, Sungai Cenrana yang membelah Bone. Selain itu terdapat beberapa danau yang berada di Sulawesi Selatan, bisa disebutkan di sini ialah Danau Matano di Luwu, Danau Sidenreng di wilayah Sidenreng-Rappang, dan Danau Tempe di Wajo. Aliran sungai dan danau tersebut menjadi sumber pengairan untuk areal persawahan di Sulawesi Selatan (Mattulada, dkk., 1977 dalam Najamuddin, 2000 : 19). Selain itu, Sulawesi Selatan dikelilingi oleh laut pada tiga arah penjurur mata angin. Sebelah barat daratan Sulawesi Selatan terhubung oleh Selat Makassar, di sebelah selatan daratan Sulawesi Selatan terhubung dengan Laut Flores, sedangkan daratan Sulawesi Selatan di penjurur timur berhadapan langsung dengan Teluk Bone. Olehnya itu Sulawesi Selatan dapat dikatakan memiliki posisi maritim, sehingga terbuka kemungkinan bagi masyarakatnya yang tinggal di daerah pesisir untuk menjadi pelaut, nelayan, pelayar, dan nahkoda sebagai pilihan mata pencahariannya, mengarungi samudera dan

mengembara mencari nafkah di seberang laut.

Pada penjelasan sebelumnya telah dikemukakan bahwa bagian tengah Sulawesi Selatan membentang daerah pegunungan lipatan dari selatan ke utara. Pegunungan lipatan tersebut membelah bentangan alam di daerah Bantaeng, Gowa, Maros, Bone, Soppeng, hingga ke Enrekang dan Tana Toraja serta Toraja Utara. Olehnya itu berpengaruh pada kondisi cuaca terutama permasalahan musim hujan. Ketika memasuki musim barat, daerah sepanjang pesisir barat Sulawesi Selatan yang meliputi Gowa, Makassar, Maros, Pangkep, Barru, dan Parepare, mendapatkan guyuran hujan pada bulan Oktober, Nopember, Desember, Januari, Februari, dan Maret. Daerah tersebut diguyur hujan dengan intensitas dari ringan hingga lebat. Daerah Pinrang agak ke utara—yang merupakan penghasil beras—mendapatkan hujan pada bulan Desember, Januari, Februari, Maret, April, Mei, Juni, Juli, dan Agustus dengan curah

hujan yang intensitasnya ringan hingga lebat. Sedangkan daerah penghasil beras lainnya, yakni Sidenreng-Rappang dan Wajo mendapat hujan pada bulan Apri, Mei, Juni, Juli, Agustus, Desember, Januari. Lalu ketika memasuki musim timur, daerah yang mndapat guyuran hujan ialah daerah sepanjang pesisir Teluk Bone, yakni meliputi Bulukumba, Sinjai, Bone, hingga Luwu. Daerah tersebut diguyur hujan pada bulan: Januari, Februari, Maret, April, Mei, Juni, Juli, Agustus, dan bulan Desember (Najamuddin, 2000 : 21).

Perbedaan curah hujan ini disebabkan oleh perbedaan ketinggian tanah dan struktur topografi, yaitu di bagian tengah Sulawesi Selatan melintang dari selatan ke utara suatu pegunungan dan hanya diputus oleh dataran rendah di wilayah Sidenreng Rappang dan Wajo. Olehnya itu, hampir sepanjang tahun produktifitas komoditas beras terus tumbuh dan berkembang. Untuk lebih jelasnya, dapat disimak dalam tabel 1.3 berikut ini:

Tabel 1.3: Frekuensi dan Daerah Jatuhnya Hujan di Sulawesi Selatan serta Musim Tanam dan Musim Panen di Sulawesi Selatan Kurun Tahun 1946-1950

Musim Timur				Musim Barat			
Daerah	Jatuhnya Hujan di Bulan	Musim Tanam	Musim Panen	Daerah	Jatuhnya Hujan di Bulan	Musim Tanam	Musim Panen
Bulukumba Sinjai Bone Luwu	Desember Januari Februari Maret April Mei Juni Juli Agustus	Januari/ Februari Maret / April	April/ Mei September/ Oktober	Gowa Makassar Maros Pangkep Barru Parepare	Oktober Nopember Desember Januari Februari Maret	November/ Desember	April/ Mei Juni/ Juli
Soppeng Wajo Sidrap	April Mei Juni Juli Agustus Desember Januari			Pinrang dan daerah sebelah utara Pinrang	Desember Januari Februari April Mei Juni Juli Agustus		

Sumber: diolah dari *Memorie van Overgave den Controuler H.R. Rookmaaker. Betreffende de Onderafdeling Boni-Riattang, Afdeling Boni. Jaar 1915*. Hlm. 247-248; *Economische Breichten Oost Indonesie Jaar 1949*; *Economische Berichten Oost Indonesie Jaar 1950*; Arsip Pemda Bone Nomor Register 1520; Leon A. Mears. 1957. *Rice Marketing in The Republic of Indonesia*. Jakarta : The Institute for Economics and Social

Research and School of Economics University of Indonesia. Hlm 27: Najamuddin 2000. *Sulawesi Selatan: Pergumulan Antara Negara Federal dan Negara Kesatuan 1946-1949*, Tesis. Jakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia. Hlm. 20-21; Nahdia Nur. 2003. *Produksi dan Pemasaran Beras di Sulawesi Selatan 1900-1943*. Tesis. Yogyakarta : Program Pascasarjana UGM. Hlm. 70.

Sebelumnya, kurun tahun 1936-1937 produksi beras di Sulawesi Selatan mencapai angka kurang lebih 42.000 ton, kemudian menurun menjadi 40.500 ton di kisaran tahun 1937-1938. Lalu merangkak naik ke angka 60.000 ton pada kurun tahun

1938-1939. Dan di kurun tahun 1939-1940 berkisar di angka 71.000 ton. Tiga daerah penghasil beras yang melimpah kala itu adalah Parepare, Wajo, dan Soppeng. Selengkapnya dapat disimak dalam tabel 1.4 berikut ini:

Tabel 1.4: Perkembangan Produksi Beras dari Penghasil Beras di Sulawesi Selatan Kurun Tahun 1936-1940

Wilayah	1936-1937	1937-1938	1938-1939	1939-1940
Parepare	25.000 ton	27.000 ton	41.400 ton	46.000 ton
Wajo	10.000 ton	11.000 ton	11.000 ton	15.000 ton
Soppeng	4.500 ton	5.600 ton	5.600 ton	7.000 ton
Daerah Lain	2.500 ton	3.000 ton	2.000 ton	3.000 ton
Jumlah	42.000 ton	40.500 ton	60.000 ton	71.000 ton

Sumber : Nahdia Nur, Bambang Purwanto, dan Djoko Suryo, *Perdagangan dan Ekonomi di Sulawesi Selatan pada Tahun 1900-an sampai dengan 1930-an*. Jurnal Ilmu Budaya Vol. 4. No. 1. Edisi Juni, 2016. Hlm. 617

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada tabel 1.3 yang memaparkan bahwa hampir sepanjang tahun di pesisir timur dan barat Sulawesi Selatan diguyur hujan dan memengaruhi pola tanam dan pola panen, maka tidak mengherankan jika Sulawesi Selatan di masa tersebut mampu

memproduksi beras dengan hasil yang melimpah, maka tidak salah jika predikat lumbung pangan nasional disematkan pada daerah Sulawesi Selatan. Agar lebih jelas ada baiknya menyimak tabel 1.5 berikut ini: tabel mengenai produksi beras di Sulawesi Selatan kurun tahun 1946-1948:

Tabel 1.5: Rata-Rata Penghasilan / Produksi Hasil Padi Kering Beberapa Daerah di Sulawesi Selatan Tahun 1946-1948

No	Afdeling		Luas Sawah (Ha)	Rata-rata penghasilan padi kering/gabah (qt/Ha)		
				1946	1947	1948
1	Gementee Makassar		111	16,64	6,96	23,72
2	Makassar	Gowa	23.742	23,74	24,51	29,23
		Maros	22.148	13,45	10,14	21,72
		Pangkajene	19.608	17,16	9,26	22,03
		Takalar	27.035	19,60	15,07	23,16
		Jeneponto	12.773	14,21	17,62	15,04
3	Bone	Bone	57.428	13,80	18,66	19,45
		Soppeng	20.554	22,52	20,75	23,26

		Wajo	54.920	17,35	21,58	21,08
4	Bonthain	Bonthain	2.917	32,30	23,64	24,68
		Bulukumba	10.000	29,97	31,03	25,56
		Sinjai	8.430	18,48	18,19	15,86
5	Pare-pare	Pare-pare	4.272	23,49	15,26	21,80
		Barru	9.217	24,54	22,81	28,00
		Pinrang	33.420	21,33	18,44	23,69
		Sidrap	40.034	19,80	21,47	20,10

Sumber: Anonim, 1953. Republik Indonesia: Propinsi Sulawesi. Hlm. 410.

Jaringan Pelayaran Dan Perdagangan Beras Kurun Tahun 1946-1950

Munculnya jejaring perdagangan di Sulawesi Selatan tidak terlepas dari kehadiran pelabuhan-pelabuhan di sepanjang pesisir barat dan pesisir timur Sulawesi Selatan. Berkembangnya pelabuhan-pelabuhan tersebut dapat dilacak ketika para pedagang-pedagang pribumi Nusantara di abad-16 mengalihkan perdagangannya ke Timur Nusantara. Musabab dari perkara itu dikarenakan jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511, para saudagar kala itu menjadikan pelabuhan di Sulawesi Selatan, dalam hal ini Somba Opu sebagai pelabuhan transito, pelabuhan singgah sebelum ke Maluku (Umar, 1990) (Anwar, 1996) (Paeni, 1995 : 44 dalam Rafiuddin, 2011 : 36).

Uniknya, pola perdagangan Makassar memiliki karakteristik tersendiri, wilayah Sulawesi Selatan pada umumnya tidak menghasilkan produk ekspor, kecuali tumbuhan padi atau beras, yang menurut berbagai sumber dikatakan sebagai beras dengan kualitas baik serta murah. Beras tersebutlah yang dimanfaatkan para pedagang dan pelaut sebagai perbekalan untuk melanjutkan perjalanan. Di satu sisi, menjadikan Makassar dan Sulawesi Selatan sebagai satu mata rantai jejaring perdagangan (Poelinggomang, 2011 : 50).

Terciptanya jejaring perdagangan komoditas beras tidak dapat dinafikan karena pada masa tersebut, yakni kisaran abad ke-16 dan abad ke-17 telah muncul

dan berkembang kota-kota pelabuhan di pesisir Sulawesi Selatan, mulai dari Makassar dengan Pelabuhan Somba Opu nya, Parepare dengan bandar niaganya, Bone dengan Pelabuhan Pallime dan Pelabuhan Bajoe. Pelabuhan-pelabuhan tersebut telah mendorong dan merangsang masyarakat untuk turun ke laut guna melakukan aktifitas pelayaran dan perdagangan. (Ahmad dan Kila, 2015) (Nur, 2017).

Memasuki abad ke-18, abad ke-19, hingga abad ke-20 kegiatan perdagangan semakin semarak dengan hilir mudiknya kapal-kapal laut yang melego jangkar di Pelabuhan Makassar, Pelabuhan Parepare, Pelabuhan Bajoe, Pelabuhan Pallime, dan pelabuhan-pelabuhan lainnya telah turut andil menguatkan perekonomian Sulawesi Selatan. Salah satu komoditas yang kerak kali dijumpai dalam aktifitas perdagangan tersebut ialah beras.

Para pedagang tersebut, baik dari Bugis, Makassar, Selayar, Mandar, Melayu, dan bahkan dari luar—seperti Portugis—telah menjadikan Makassar dan Sulawesi Selatan sebagai pelabuhan serta pasar produksi. Lebih lanjut, di Pelabuhan Makassar sendiri, kurun tahun 1946-1949 telah tercatat sebanyak 1.118 kapal dengan beban tonase 9.394.620,23 melakukan aktifitas bongkar-muat dengan mengangkut berbagai komoditas yang laku di pasaran kala itu, seperti kopra dan beras. Selain kapal-kapal bertonase berat, juga sebanyak 2.652 perahu tradisional dengan total tonase 97.944,85 kubik keluar masuk di Pelabuhan Makassar. Angka-angka tersebut memberikan

indikasi bahwa kegiatan perekonomian di sektor pelayaran menggeliat terutama kegiatan ekspor-impor komoditas perdagangan di mana salah satunya ialah beras (Najamuddin, 2000 : 128) (Nur, 2003) (Asba, 2007) (Nur, Purwanto, & Suryo, 2016). Daerah yang cukup ramai ini telah membentuk pola-pola perdagangan yang berhubungan dengan daerah-daerah lainnya di kepulauan maupun di luar Indonesia / Nusantara.

Kehadiran pelabuhan di Makassar—baik langsung maupun tidak langsung—telah merangsang kegiatan produksi beras di daerah pedalaman dalam hal ini daerah penghasil beras di wilayah selatan Sulawesi Selatan yang meliputi *Afdeling Bonthain* dan *Afdeling* Makassar. Demikian pula dengan Pelabuhan Parepare—baik langsung maupun tidak langsung—telah merangsang kegiatan produksi beras di wilayah *Afdeling* Parepare yang meliputi: *Onderafdeling* Parepare, Barru, Pinrang, Sidenreng-Rappang, dan Enrekang. Daerah-daerah tersebut—minus Enrekang—telah lama dikenal sebagai daerah penghasil beras di bagian tengah-utara Sulawesi Selatan. Tidak hanya Pelabuhan Makassar dan Pelabuhan Parepare, di pesisir timur Sulawesi Selatan, geliat ekonomi perberasan juga nampak begitu nyata terutama di *Afdeling* Bone—yang meliputi *Onderafdeling* Bone, Wajo, dan Soppeng—melalui kegiatan bongkar muat komoditas beras di Pelabuhan Bajoe dan Pallime (Ahmad & Kila, 2015 : 3)

Selain karena banyaknya pelabuhan-pelabuhan di Sulawesi Selatan, terciptanya jejaring perdagangan tersebut lebih dikarenakan para saudagar dan nahkoda (pelaut) memanfaatkan hembusan angin muson seperti angin muson barat laut, angin muson tenggara, angin muson timur laut, dan angin muson utara serta angin muson tenggara. Kiranya demikian maklum mengingat kala itu kapal-kapal yang bertonase ringan dan berat memanfaatkan hembusan angin sebagai tenaga penggerak kapal (Poelinggomang, 2016 : 14-16).

Secara umum, angin muson barat laut biasanya dimanfaatkan oleh pedagang yang berasal dari barat, seperti: Malaka, Riau, Johor, dan Batavia (Jakarta). Para pedagang dari daerah tersebut memanfaatkan hembusan angin muson barat laut untuk mengarahkan layar dan haluan kapal ke arah timur, tepatnya ke Makassar dan selanjutnya ke Maluku. Setelah kapal-kapal dari lokasi-lokasi tersebut (Malaka, Riau, Johor, dan Jakarta/Batavia) lego jangkar di Makassar, maka para pelaut tersebut dapat melanjutkan perjalanan ke Maluku dengan menyusur ke selatan lalu berbelok ke-kiri melayari pesisir selatan hingga ke pulau Buton dan selanjutnya berlayar ke Maluku.

Sederhananya—gamabarannya—begini, setelah nahkoda mendapatkan izin dari syahbandar, maka juru mudi akan mengarahkan haluan kapalnya ke arah selatan dan menyusuri lepas pantai Galesong, lalu berbelok ke kiri dan menyusuri lepas pantai Jeneponto, Bantaeng, dan Bulukumba serta Selayar dan berlayar menuju Buton lalu akhirnya berlabuh di Maluku atau Papua, rute tersebut biasanya digunakan dalam mengirim berbagai komoditas, salah satunya beras.

Selain itu terdapat pula rute jarak pendek dalam pengiriman beras, seperti Makassar – Parepare dengan menyisir pesisir barat Sulawesi Selatan; selain itu terdapat jalur rintisan jarak dekat rute Palopo – Bone – Bira dengan menyisir pesisir timur Sulawesi dalam hal ini Teluk Bone. Kemudian jalur pelayaran dengan jarak yang jauh ialah Jalur Makassar – Baubau – Wakatobi (Kepulauan Tukang Besi) – Buru – Ambon – Banda; terdapat pula jalur pelayaran Makassar – Selayar – Kabaena – Baubau – Pasarwajo – Tamperan – Bala – Raha dan kembali ke Makassar (Malihu, 1998 : 21) (Demmalino, 2018 : 12-15) (Hamid, 2018) (Poelinggomang et al., 2004 : 301).

Pelayaran balik dari Maluku dan Papua ke arah barat umumnya menggunakan angin muson timurlaut, yang bertiup dari Mei hingga September, dalam pelayaran ini

umumnya kapal dan perahu membutuhkan pelabuhan singgah. Ihwal tersebut karena tiupan angin muson melemah di perairan Laut Flores dan Laut Jawa. Olehnya itu posisi Makassar teramat penting sebagai pelabuhan singgah bagi pedagang yang datang dari arah timur. Lebih lanjut, perahu yang hendak meneruskan pelayaran ke arah barat harus menunggu angin muson tenggara melemah dan angin muson timurlaut menguat pada bulan Agustus, keadaan ini juga disebabkan oleh arah arus laut yang biasanya mengikuti arah angin (Poelinggomang, 2016).

Hembusan angin muson ini selain membawa dampak positif, tidak dielakkan juga membawa hal yang negatif, terutama pada persoalan *lanun* atau perompak. Pada umumnya para *lanun* ini memanfaatkan hembusan angin timur laut untuk melaksanakan *operandinya*, beberapa *lanun* yang cukup terkenal pada masa tersebut berasal dari Tobelo, Mangindanai, Balangngingi, dan sebagainya. Bahkan masyarakat yang bermukim di pesisir Pantai Serawak menyebut angin timurlaut sebagai “lanun, the pirate wind” (Rafiuddin, 2011 : 65).

Angin muson utara dan muson tenggara juga memungkinkan terciptanya jalur pelayaran utara – selatan, yakni rute Amoy dan Kanton – Makassar – Kepulauan Timur Nusantara. Pedagang dari Tiongkok dan Spanyol yang bermukim di Pulau Luzon, Filipina, bertandang ke Makassar dengan memanfaatkan angin muson utara melalui pesisir barat Kalimantan dan Selat Makassar. Sementara itu pedagang dan pelaut dari Sulawesi memanfaatkan angin muson tersebut untuk berlayar ke selatan dengan melintasi Laut Flores kemudian menuju Pulau Sumbawa, lalu menyusuri perairan Kepulauan Nusa Tenggara Timur (Sunda Ketjil), bahkan hingga mencapai pesisir utara Benua Australia (Macknight, 2017 : 27) (Poelinggomang, 2016 : 16)

Siklus muson di wilayah Sulawesi menjadikan Makassar sebagai pusat perdagangan, baik jalur perdagangan barat

(Eropa, Gujarat, India Selatan, Semenanjung Malaka, Sumatera, Jawa, dan Pesisir Timur Kalimantan – Makassar, Maluku, serta Papua) maupun jalur pelayaran utara (Tiongkok, Filipina, Kalimantan pesisir timur-utara [batas Tawau dan Serawak] dan Jepang – Makassar, Nusa Tenggara, dan Australia). Jalur-jalur itulah yang dimanfaatkan para pelaut dan pedagang untuk menghantarkan komoditas beras (selain komoditas lainnya).

Penyelundupan Beras Di Sulawesi Selatan Kurun Tahun 1950-1956

Peristiwa tentang penyelundupan beras di Sulawesi Selatan sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari kondisi politik Sulawesi Selatan pada masa tersebut. Di dasawarsa 1950-an hingga 1960-an, Sulawesi Selatan ditimpa satu gerakan yang bernama DI/TII pimpinan Kahar. Guna melancarkan gerakan tersebut maka perlu menyediakan logistik perang, salah satu jalan ialah aksi-aksi penyelundupan yang dilakukan oleh *Contact Post* (disingkat CP).

Contact Post bisa dikatakan satu badan yang bertugas untuk urusan niaga, mengatur perdagangan antara daerah-daerah penghasil bumi yang dikuasai DI/TII dan juga termasuk daerah yang dikuasai TNI, pada dasarnya akan sulit mengetahui siapa saja yang bertugas di *Contact Post* kala itu (Subair, 2018 : 84).

Mengenai *Contact Post*, dalam disertasi Anhar Gonggong disebutkan bahwa peranan badan tersebut ialah mengusahakan pembelian senjata melalui sistem barter, baik di luar negeri maupun di dalam negeri. Selain pada tugas dan fungsinya, Anhar Gonggong juga menyebutkan wilayah kerja *Contact Post*, yakni meliputi: CP-I, berpusat di Mamuju, CP-II yang berpusat di Bulukumba, dan CP-III yang berpusat di Lapuse Danau Towoti (Gonggong, 1990 : 408).

Sekadar catatan, terdapat perbedaan data yang dikemukakan Anhar Gonggong dengan apa yang ditulis oleh Bahar Mattalioe, perbedaan tersebut terletak pada wilayah tugas CP-III yang beroperasi di

sekitar Danau Towoti. Dalam tulisan Bahar Mattalioe disebutkan bahwa wilayah kerja CP-III terletak di daerah Sinjai dan Bulukumba di bawah komandan Ali AT. (Bahar Mattalio, 1994 : 164, 166 dalam Subair, 2018 : 87). Walaupun demikian, terlepas dari perbedaan data tersebut, peranan Contac Post dapat dikatakan istimewa, hal tersebut dikarenakan wilayah kerja dari Contac Post menguasai simpul-simpul perdagangan strategis di perairan Sulawesi Selatan : Selat Makassar, Selat Selayar, dan Teluk Bone.

Salah satu daerah target penyelundupan beras yang dilakukan oleh Contact Post ialah Kalimantan, terutama wilayah yang berbatasan langsung dengan Tawau Malaysia (Sakka, 2003 : 273). Selain daerah yang berbatasan langsung dengan Tawau Malaysia, daerah seperti; Kota Baru, Balikpapan, dan termasuk Banjarmasin juga dilaporkan sebagai daerah tujuan penyelundupan beras.

Sebagaimana yang dilaporkan Berita Harian Kopal MKS dan kawat dari Panglima Territorium VII Wirabuana, diceritakan bahwa pada tahun 1954 sebanyak 4.000 ton beras diselundupkan ke kota-kota tersebut (Kota Baru, Balikpapan, dan Banjarmasin). Lebih lanjut diberitakan bahwa beras yang diselundupkan berasal dari Sigeri, Barru, kemudian beras-beras tersebut dimuat dengan perahu-perahu bertonase kecil lalu dilayarkan (dibawa) ke Pulau Salemo dan pulau-pulau sekitarnya—yang selanjutnya diangkut ke Kalimantan dengan menggunakan perahu layar bertonase besar (Arsip Pemda Barru, No. Reg. 179).

Untuk menghindari atau meminimalisir aksi-aksi penyelundupan beras maka Panglima Territorium VII Wirabuana mengeluarkan kawat yang ditujukan kepada Koordinator Keamanan Pare pare, Kepala Kejaksaan Pare pare, Kepala Kepolisan Kabupaten Pare pare, dan para kepala Pemerintahan Negeri dalam daerah Parepare untuk mengambil tindakan pencegahan penyelundupan beras, dengan imbalan *Special Premi* bagi mereka yang

berhasil menangkap atau menggagalkan aksi penyelundupan beras (Arsip Pemda Barru, No. Reg. 179).

Selain di daerah Parepare indikasi praktek-praktek penyelundupan beras juga dikabarkan terjadi di daerah Selayar, kurun tahun 1953-1954 terjalin kontak surat-menyurat antara Kepala Daerah Swantara Bonthain Alimuddin Dg. Mattiro yang membawahi Kawedana Selayar, Bonthain, Jeneponto-Takalar, dengan Kepala Pemerintahan Negeri Kawedana di Selayar. Dalam surat tertanggal 27 Oktober 1953 nomor 166/DB/XV Perihal: *Penjeludupan beras keluar dari pulau Djampea*, dikabarkan terdapat suatu indikasi penyelundupan beras ke daerah Flores, hampir selama sebulan surat tersebut belum mendapat balasan, hal ini dilihat dari dikirimkannya kembali surat tertanggal 26 Nopember 1953 nomor. 166a/DB/XV Perihal: *Penjeludupan beras keluar dari pulau Djampea*, yang berisi permintaan suatu kabar atau informasi terhadap maksud surat tertanggal 27 Oktober 1953 nomor 166/DB/XV. Balasan kedua surat tersebut baru dikeluarkan tertanggal 18 Maret 1954 melalui surat yang ditandatangani Djamaluddin selaku Kepala Pemerintahan Negeri Kawedana Selayar dengan nomor surat 22/DB/XV.

Balasan surat kepala Kawedana Selayar kepada kepala Swantara Bonthain, setidaknya berisi tiga informasi penting, *pertama* luas tanah persawahan di pulau Djampea yang ditaksir kurang lebih 900 Ha dengan hasil rata-rata penghasilan beras sebanyak 900 Ton, *kedua* menampik kabar mengenai adanya penyelundupan beras, *ketiga* melakukan penyelidikan, pencegahan dan tindakan yang dianggap perlu dalam mencegah aksi-aksi penyelundupan beras dikemudian hari. Balasan surat dari Kepala Negeri Kawedana Selayar memberikan gambaran bahwa informasi yang didapatkan kepala Swantara Bonthain mengenai praktek penyelundupan beras di pulau Djampea keliru. Walaupun demikian, Kepala Negeri Kawedana Selayar mengambil langkah pencegahan dengan

melakukan penyelidikan-penyelidikan lebih lanjut mengenai adanya “indikasi” penyelundupan beras di pulau tersebut. Secara umum daerah-daerah penyelundupan DI/TII Sulawesi Selatan adalah Kalimantan, Gresik, Singapura, Surabaya bahkan ke Mindanao. Dengan barter beras mereka memperoleh jenis senjata tertentu dan alat-alat pertanian (Arsip Pemda Selayar, No. Reg. 1471) (Sakka, 2003 : 274).

Salah satu jalan untuk mengimbangi aksi-aksi penyelundupan beras yang dilakukan oleh Contac Post, maka Panglima Terriotrium VII Wirabuana membentuk satu badan yang bernama Opsir Pekerdja Istimewa “X” Territorium VII Wirabuana (disingkat OPI.X. TT-VII). Tujuan utama didirikan OPI.X. TT-VII adalah untuk meningkatkan produksi dan perdagangan hasil bumi di Sulawesi Selatan seperti kopra, beras, Jagung dan berbagai komoditi lainnya, walaupun demikian fokus utama dari lembaga ini ialah komoditi Kopra dan Beras (Arsip Muhammad Saleh Lahade, No. Reg. 325).

Selain pada peningkatan produksi beras lembaga ini juga mengatur jalannya ekspor-impor beras, baik melalui pelabuhan Makassar maupun Pare-Pare. Selain itu OPI.X. TT-VII Wirabuana juga mengatur distribusi dan perdagngan beras antar wilayah Sulawesi Selatan. Sebelum kegiatan ekspor-impor beras, para pengusaha terlebih dahulu harus meminta surat izin istimewa dari pihak OPI.X. TT-VII agar diberikan izin melakukan perniagaan beras (Arsip Muhammad Saleh Lahade, No. Reg. 273). Adapun tugas-tugas dari OPI.X. TT-VII ialah sebagai berikut:

1. O.P.I.X. ini diadakan untuk mengetahui dan menguasai ekonomi guna kepentingan Strategis Militer dikemudian hari
2. O.P.I.X. di dalam TT VII mendapat instruksi/perintah langsung dari panglima
3. O.P.I.X ini dibantu oleh suatu staf khusus
4. Segala soal-soal ekonomi seperti

perizinan dikeluarkan langsung melalui staf khusus OPI.X. TT-VII

5. Usaha-usaha staff khusus ini, jika mengalami kesulitan dapat dibantu oleh resimen dari Angkatan Darat, Angkatan Laut, Angkatan Udara dan Jawatan Sipil.
6. Tiap-tiap minggu OPI.X. TT-VII melaporkan segala laporan perkembangan perdagangan hasil bumi (termasuk didalamnya Beras) kepada Panglima TT.VII Wirabuana (Arsip Muhammad Saleh Lahade, No. Reg. 325).

Dilihat dari tugas-tugas OPI.X. TT-VII maka dapat dijelaskan sebagai berikut, pertama, menguasai ekonmi guna kepentingan strategis militer dikemudian hari, yang dimaksud dari penguasaam ekonomi disini adalah tata niaga hasil bumi dimana salah satunya komoditi beras, perihal strategis militer ialah berkaitan dengan pengadaan logistik perang dalam menghadapi pemberontakan DI/TII. kedua, OPI.X. TT-VII diberikan kuasa untuk mengeluarkan perizinan perdagangan komoditi beras, kuasa ini bertujuan mengawasi jalannya perdagangan beras mengingat banyaknya praktek-praktek penyelundupan beras terutama yang dilakukan oleh kalangan Militer dan DI/TII yang terindikasi “bermain mata” dengan memanfaatkan situasi chaos dan ketiga, setiap minggu OPI.X. TT-VII memberikan laporan perkembangan perdagangan beras kepada panglima TT.VII Wirabuana.

Tercatat, sejak bulan Maret hingga Oktober 1955, OPI.X. TT-VII Wirabuana dibawa komando Mayor Saleh Lahade telah mengeluarkan izin ekspor-impor beras yang dikirim ke luar wilayah Sulawesi Selatan (Kalimantan, Ambon, Manado) baik melalui Pelabuhan Parepare maupun Pelabuhan Makassar. Tercatat 23.545 ton beras didistribusikan melalui kedua peabuhan tersebut. (Arsip Muhammad Saleh Lahade, No. Reg. 273). Perdagangan antar wilayah ini tentunya memberikan dampak pada perputaran uang di Sulawesi Selatan dan juga berpengaruh terhadap

harga komoditi beras, lebih jelasnya mengenai harga beras tersebut dapat

disimak melalui tabel 1.6 berikut:

Tabel 1.6: Perkembangan Harga Beras Di Indonesia Tahun 1955-1956

Harga Beras 1955 (Dalam Rupiah/Kg)		Harga Beras 1956 (Dalam Rupiah/Kg)	
Januari	2.76	Januari	3.84
Februari	3.09	Februari	3.92
Maret	3.10	Maret	3.89
April	2.91	April	3.26
Mei	2.98	Mei	3.18
Juni	3.04	Juni	3.19
Juli	3.26	Juli	3.01
Agustus	3.53	Agustus	3.20
September	3.46	September	3.37
Oktober	3.42	Oktober	3.51
Nopember	3.74	Nopember	3.44
Desember	3.67	Desember	3.50
Rata-rata pertahun	3.41	Rata-rata pertahun	3.61

Sumber: Bulog. 1970 *Seperempat Abad Bergelut Dengan Butir-Butir Beras* Jakarta: Badan Urusan Logistik. Hlm : Lampiran I

PENUTUP

Dengan memerhatikan bentang alam Sulawesi Selatan dan potensi lahan produktif untuk ditanami padi, maka tidak dapat dinafikan bahwa daerah Sulawesi Selatan merupakan daerah penghasil beras, dengan luas areal persawahan di kurun tahun 1946-1950 yang mencapai angka 372.864 hektar telah mampu memproduksi beras lebih dari 71.000 ton. Selain itu, dengan kehadiran pelabuhan-pelabuhan di pesisir barat Sulawesi Selatan, yakni Makassar dan Parepare, serta di pesisir timur Sulawesi Selatan yakni, Pallime dan Bajoe telah memunculkan aktivitas perdagangan di mana salah satu komoditas dagangnya adalah beras. Selain itu, adanya pelabuhan tersebut juga telah menciptakan satu jaringan perdagangan dari Makassar ke wilayah timur – barat demikian pula sebaliknya. Walaupun demikian, tidak dapat dinafikan bahwa pada satu masa kegiatan perdagangan beras di Sulawesi Selatan sempat terganggu dengan adanya gerakan DI/TII Sulawesi Selatan yang salah satu muaranya adalah tindakan-tindakan penyelundupan beras, salah satu upaya yang dilakukan saat itu untuk meredam aksi ini

ialah intervensi militer dalam dunia perdagangan melalui O.P.I. X. TT-VI Wirabuana. Jadi secara umum dapat dikonklusikan bahwa beras selain bernilai ekonomis, beras juga mampu menciptakan jejaring ekonomi, pun beras memiliki nilai politik.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Anonim. 1953. *Republik Indonesia : Propinsi Sulawesi*. Makassar : Djawatan Penerangan Propinsi Sulawesi.
- Ammarell, G., 2016. *Navigasi Bugis*. Makassar : Penerbit Inninawa
- Ahmad, Taufik & Syahril Killa. 2015. *Awal Kebangkitan dan Keruntuhan Pelabuhan Pallime di Bone*. Makassar: Pustaka Refleksi
- Asba, Rasyid. 2007. *Kopra Makassar Perebutan Pusat dan Daerah : Kajian Sejarah Ekonomi Politik Regional di Indonesia*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.

BULOG. 1970. *Seperempat Abad Bergulat Denga Butir-Butir Beras*. Jakarta: Badan Urusan Logistik.

Macknight, C. C., 1976. *Voyage to Marege': Macassan trepangers in northern Australia*. Diterjemahkan oleh Anwar Jimpe Rahman, Ihsan Natsir., dan Abd. Rahman Abu (Ed). 2018. *The Voyage to Marege : Pencari Teripang dari Makassar di Australia*. Makassar: Penribit Inninawa

Mears, Leon A. 1982. *Era Baru Ekonomi Perberasan Indonesia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Poelinggomang, E.L., 2016. *Makassar Abad XIX Studi Tentang Kebijakan Perdagangan Maritim*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation.

-----, et.,al. 2004. *Sejarah Sulawesi Selatan Jilid 1*. Cet. 1. ed. Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah, Provinsi Sulawesi Selatan : Makassar.

Sjamsuddin, Helius. 2007. *Metodologi Sejarah*. Jogjakarta: Ombak.

Arsip / Dokumen / Lembaran Negara :

Dinas Perpustakaan dan Arsip Propinsi Sulawesi Selatan. Inventaris Arsip Pribadi Muhammad Saleh Lahade 1937-1973. No.,Reg. 273. Berkas mengenai kegiatan perdagangan beras di daerah Territerium VII Indonesia Timur, antara lain: kegiatan Jajasan Beras dan Jajasan Urusan Bahan Makanan.

Dinas Perpustakaan dan Arsip Propinsi Sulawesi Selatan. Inventaris Arsip Pribadi Muhammad Saleh Lahade 1937-1973.No.,Reg. 325. Surat Keputusan Bersama Gubernur Sulawesi dan Panglima TT-VII Wirabuana mengenai pembentukan "Panitia Pembentuk Dana Keamanan

dan Pembangunan Propinsi Sulawesi" (Panitia DKP Prosul). Salinan. April-Mei 1955.

Dinas Perpustakaan dan Arsip Propinsi Sulawesi Selatan. Inventaris Arsip Pemda Barru. No.,Reg. 179. Surat-surat dari Pemerintah Swapraja Tanete yang berhubungan dengan masalah penyelundupan beras dari daerah Barru, antara lain ke Kalimantan.

Dinas Perpustakaan dan Arsip Propinsi Sulawesi Selatan. Inventaris Arsip Pemda Selayar. Volume I 1823-1973. No.,Reg. 1471. Surat-surat KPN Selayar menyangkut masalah kopra, antara lain perdagangan gelap kopra, izin pengangkutan kopra, stock kopra eks yayasan kopra 1950-1958.

Makalah / Skripsi / Tesis / Disertasi / Jurnal

Ambo Sakka, Abdul Rasyid A. 2003. "Ekspansi dan Kontraksi Ekspor Kopra Makassar 1888-1958". Disetrasi. Jakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia.

Anwar, Muhammad Vibrant. 1996. "Terbentuknya Kota Pelabuhan Makassar Studi kasus Tonggak Awal Pembentukan Kota Makassar Pada Masa Kerajaan Gowa Tahun 1510-1653". Skripsi. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Evita, A. Lili. 2018. *Sianre Bale : Pasang Surut Ekonomi Maritim di Indonesia Timur 1946-1950 dalam Prosiding Seminar Nasional IKAJIS 1 edisi 10 Februari 2018-Memorial Lecture Dr. Edward L. Poelinggomang*. Makassar : Universitas Hasanuddin.

Demmalino, Eymal Basyhaar. 2018. *Pa'lopan : Kepanritaan dalam Pemanfaatan Sumberdaya Anugerah dan Kiprahnya dalam Percaturan Ekonomi Nasional dalam Prosiding Seminar Nasional IKAJIS 1 edisi 10 Februari 2018-Memorial Lecture Dr.*

- Edward L. Poelinggomang. Makassar : Universitas Hasanuddin.
- Rahman, Hamid Abd. 2018. *Jaringan Pelayaran Mandar Akhir 1940-an : Antara Monopoli dan Perdagangan Bebas dalam Prosiding Seminar Nasional IKAJIS 1 edisi 10 Februari 2018-Memorial Lecture Dr. Edward L. Poelinggomang*. Makassar : Universitas Hasanuddin.
- , 2018. *Pelayaran Lintas Selat Makassar : Perkembangan Jaringan Maritim Mandar dalam Era Revolusi dalam Jurnal Abad Jurnal Sejarah Volume 02 Nomor 1 Edisi Juni 2018*. Jakarta : Abad Jurnal Sejarah
- Malihu, L., 1998. "Buton dan Tradisi Maritim : Kajian Sejarah tentang Pelayaran Tradisional di Buton Timur (1957-1995)". Tesis. Jakarta : Program Pascasarjana Universitas Indonesia
- Maryam, Siti. 1999. "Perdagangan Beras Di Sulawesi Selatan Tahun 1930-1940". Skripsi. Makassar: Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin.
- Najamuddin. 2000. "Sulawesi Selatan: Pergumulan Antara Negara Federal Dan Negara Kesatuan 1946-1949". Tesis. Jakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia.
- Nur, Nahdia. 2003. "Produksi dan Pemasaran Beras di Sulawesi Selatan 1900-1943". Tesis. Yogyakarta : Program Pascasarjana UGM.
- , 2017. "Jejaring Perdagangan dan Integrasi Ekonomi : Sejarah Ekonomi Sulawesi Bagian Selatan 1902-1930-an". Disertasi : Program Pascasarjana UGM.
- Nur, Nahdia, Bambang Purwanto, dan Djoko Suryo, *Perdagangan dan Ekonomi di Sulawesi Selatan pada Tahun 1900-an sampai dengan 1930-an*. Jurnal Ilmu Budaya Vol. 4. No. 1. Edisi Juni, 2016
- Poelinggomang, Edward L. 2011. *Padewakang dan Pinisi: Kajian Kemaritiman Sulawesi Selatan*, dalam Jurnal IKAHIMSI Edisi I, No.2, Juli-Desember Palu: Ikatan Himpunan Mahasiswa Sejarah Se Indonesia bekerja sama dengan Penerbit Ombak.
- Rafiuddin, Muhammad. 2011. "Perdagangan Budak di Makassar pada Abad XVII". Skripsi. Makassar: Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Makassar.
- Saransi, Ahmad & Nahdia Nur. 2018. *Sulawesi dalam Jaringan Dunia Maritim Abad 17-20. Prosiding Seminar Nasional IKAJIS 1 edisi 10 Februari 2018-Memorial Lecture Dr. Edward L. Poelinggomang*. Makassar : Universitas Hasanuddin.
- Subair, Ahmad. 2018. "Jaringan Perdagangan Senjata pada Masa Gerakan DI/TII Sulawesi Selatan Tahun 1950-1965". Tesis. Makassar : Program Pascasarjana UNM.
- Umar, Yuliani. 1990. "Bandar Somba Opu Sebagai Sumber Penghasilan Kerajaan Gowa Sampai Tahun 1667". Skripsi. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

**PENGUATAN KELEMBAGAAN KETAHANAN PANGAN
DI KOTA PAREPARE**
(*REINFORCEMENT OF FOOD SECURITY INSTITUTIONAL
IN THE CITY OF PAREPARE*)

Ansar Arifin dan Syamsul Bahri

Departemen Antropologi FISIP UNHAS

Balai Pelestarian Nilai Budaya Sulawesi Selatan

Sur-el: ansararifin@gmail.com

Sur-el: syamsulbahrihabibi@yahoo.co.id

ABSTRACT

The article explains two important things, i.e. the problem of food security institutional in the poor households in the city of Parepare; alternative models of food security institutional for poor fishermen households that are in accordance with the demands of development. This study uses the Cluster Porpose Sampling method. The samples are social groups, service social institutions, and community organizations that are purposively selected, and analyzed using sociometric and descriptive analysis models. Data collection techniques use survey methods and in-depth interviews, as well as focus-group discustion (FGD) methods. The result of this study indicates that traditional food security institutional is already exist for a long time in poor fishing communities in the city of Parepare as a form of adaptation to the problem of poverty. Nevertheless, population growth and food needs are increased, it is necessary to manage more complex food security. Therefore, local food institutional needs to be supported by modern organizational system in order to strengthen local food security institutional. Vice versa, modern institutional needs to be supported by local institutional that have been practiced for a long time by the poor in the city of Parepare.

Keywords: *food security; institutional strengthening; poorness.*

ABSTRAK

Artikel ini menjelaskan dua hal penting, yakni soal kelembagaan ketahanan pangan dalam rumah tangga miskin di Kota Parepare dan model alternatif kelembagaan ketahanan pangan rumah tangga nelayan miskin yang sesuai dengan tuntutan perkembangan. Penelitian ini menggunakan metode *Cluster Porpose Sampling*. Sampelnya adalah kelompok-kelompok sosial, lembaga-lembaga sosial kenelayanan, dan organisasi kemasyarakatan yang dipilih secara purposif dan dianalisis dengan model analisa sosiometrik dan deskriptif. Teknik pengumpulan data menggunakan metode survei dan *in-depth interview* (wawancara mendalam) serta metode focus-group discustion (FGD). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kelembagaan ketahanan pangan tradisonal telah ada sejak dahulu dalam masyarakat nelayan miskin di Kota Parepare sebagai bentuk adaptasi terhadap persoalan kemiskinan. Tetapi, karena pertumbuhan jumlah penduduk dan kebutuhan pangan meningkat sehingga dibutuhkan manajemen ketahanan pangan yang lebih kompleks. Oleh sebab itu, kelembagaan pangan lokal perlu ditopang oleh sistem organisasi modern demi memperkuat kelembagaan ketahanan pangan lokal. Demikian pula sebaliknya, kelembagaan modern perlu ditopang oleh kelembagaan lokal yang sudah lama dipraktikkan oleh masyarakat miskin di Kota Parepare.

Kata Kunci: *ketahanan pangan; penguatan kelembagaan; kemiskinan.*

PENDAHULUAN

Kelaparan tidak memiliki tempat tinggal, bila sakit tidak memiliki dana untuk berobat merupakan beberapa ciri yang dikaitkan dengan suatu kondisi ketidakcukupan yang disebut sebagai

kemiskinan (Sallatang, 2002). Masalah kemiskinan sudah merupakan isu global yang berkaitan langsung dengan kemanusiaan dan telah banyak mengurus para ahli untuk merumuskan konsep penyelesaiannya. Salah satu pendapat yang

muncul adalah pendapat Ickis (dalam Supriatna, 2000) bahwa kemiskinan itu terkait erat dengan strategi pembangunan pedesaan. Dengan demikian, Ickis mengajukan empat strategi penanggulangan kemiskinan, salah satunya adalah *the welfare strategy* yang berkaitan dengan persoalan ketahanan pangan (Supriatna, 2000).

Ketahanan pangan pada tataran nasional merupakan kemampuan suatu bangsa untuk menjamin seluruh penduduknya memperoleh pangan dalam jumlah yang cukup, mutu yang layak, aman, dan juga halal yang didasarkan pada optimasi pemanfaatan dan berbasis pada keragaman sumber daya domestik. Salah satu indikator untuk mengukur ketahanan pangan adalah soal ketergantungan dan ketersediaan pangan nasional terhadap import.

Ketahanan pangan telah menjadi isu sentral dalam kerangka pembangunan nasional. Namun, persediaan pangan yang cukup secara nasional tidak serta-merta menjamin ketahanan pangan, baik di tingkat regional maupun rumah tangga dan individu. Meskipun secara nasional persediaan pangan mencukupi, namun munculnya kasus kerawanan pangan dan ditemukannya bayi dan anak balita berstatus gizi buruk di berbagai daerah di Indonesia merupakan fakta yang tidak dapat dipungkiri.

Peningkatan kebutuhan pangan harus berbanding lurus dengan peningkatan jumlah penduduk dan kesempatan kerja. Ketahanan pangan terkait dengan kondisi terpenuhinya pangan bagi rumah tangga yang tercermin bagi tersedianya pangan yang cukup, baik jumlah maupun mutunya, aman, merata, dan terjangkau. Hal ini tentu saja berkaitan dengan banyak faktor, di antaranya; jenis pangan, produksi, dan distribusinya. Namun, yang lebih penting, ialah norma-norma sosial yang beroperasi mengatur sehingga ketahanan pangan tidak hanya terwujud, tetapi juga terpelihara. Singkatnya, ketahanan pangan menjadi

bagian dari sistem sosial masyarakat Kota Parepare.

Belakangan ini, permasalahan pemantapan ketahanan pangan terkait dengan berbagai aspek, terutama isu-isu tentang meningkatnya jumlah penduduk, keterbatasan sumber daya alam dan sumber daya manusia, meningkatnya kasus kurang gizi, kemiskinan, bencana alam, instabilitas sosial ekonomi politik, tuntutan mutu dan liberalisasi perdagangan internasional, pemenuhan hak asasi manusia, dan sebagainya. Isu-isu ini mendorong perlunya menciptakan ketahanan pangan secara nasional, provinsi, kabupaten/kota, kecamatan, sampai pada ketahanan pangan pada tingkat rumah tangga. Hal ini menjadi lebih penting karena terbukti bahwa selama ini ketahanan pangan belum sepenuhnya dapat memenuhi kebutuhan penduduk.

Mewujudkan ketahanan pangan yang berkelanjutan sebagai upaya untuk membangun integrasi nasional yang mantap, diperlukan perubahan sosial, yaitu percepatan proses perubahan dan pertepatannya secara berencana, ke arah yang lebih baik atau lebih tinggi tingkatannya dari waktu ke waktu, tahap demi tahap secara berkelanjutan. Lebih baik atau lebih tinggi tingkatannya, berdasarkan atas atau sesuai dengan nilai-nilai (*values*) yang dianut oleh masyarakat yang bersangkutan. Oleh karena itu, perlu melakukan pembangunan lembaga ketahanan pangan secara reformatif. Artinya, melakukan improvisasi (pengembangan/ penyempurnaan) lembaga ketahanan pangan yang telah ada sekarang.

Perwujudan ketahanan pangan tanpa memperhatikan kelembagaan masyarakat relatif tidak menunjang keberlanjutan ketahanan pangan, baik pada tingkat nasional maupun pada tingkat rumah tangga. Ketahanan pangan dapat berkelanjutan apabila memanfaatkan kelembagaan ketahanan pangan masyarakat yang menjadi lingkungan sosial budayanya. Untuk mengidentifikasi kelembagaan masyarakat yang menunjang ketahanan pangan rumah tangga masyarakat, perlu

dikaji tentang kelembagaan ketahanan pangan dalam rumah tangga miskin di Kota Parepare dan model alternatif kelembagaan ketahanan pangan rumah tangga miskin yang sesuai dengan tuntutan perkembangan.

Berkaitan dengan kelembagaan masyarakat Robert MacIver (1931) mengemukakan bahwa kelembagaan masyarakat menyangkut tata cara atau prosedur yang telah diciptakan untuk mengatur hubungan antara manusia yang berkelompok dalam suatu kelompok kemasyarakatan yang dinamakan asosiasi. Horton dan Hunt (1993) menyatakan bahwa kelembagaan adalah suatu sistem hubungan sosial yang terorganisasi yang memperlihatkan nilai-nilai dan prosedur bersama dan yang memenuhi kebutuhan dasar tertentu masyarakat. Adapun Berger & Luckman (1991) mendefinisikan sebagai pola yang sudah pasti mengenai tingkah laku manusia.

Paul B. Horton dan Chester L. Hunt (1993) mendefinisikan institusi sebagai sistem hubungan sosial yang terorganisasi yang mewujudkan nilai-nilai dan tata cara umum tertentu dan memenuhi kebutuhan dari masyarakat tertentu. Suatu kelembagaan yang berkembang dan dipertahankan dalam suatu masyarakat, sedikitnya mempunyai tiga fungsi, yaitu; 1) memberikan pedoman kepada anggota-anggota masyarakat bagaimana mereka harus bertindak laku atau bersikap dalam menghadapi berbagai masalah dalam masyarakat, utamanya yang menyangkut kebutuhan-kebutuhannya; 2) menjaga keutuhan masyarakat yang bersangkutan; dan 3) memberikan pegangan kepada masyarakat untuk keperluan dalam sistem pengendalian atau pengawasan sosial (*social control*).

Lembaga kemasyarakatan atau lembaga sosial (*social institusion*) adalah keseluruhan norma dari semua jenis dan tingkatan untuk keperluan pokok di dalam kehidupan masyarakat, untuk mempertahankan nilai-nilai penting (*pattrened norm integrated around a principal a function of society*).

Lembaga kemasyarakatan senantiasa terbentuk atas dasar corak daerah tertentu sesuai dengan ciri masyarakat yang mendiami daerah tersebut. Meskipun semua lembaga mempunyai sifat saling ketergantungan dalam masyarakat, namun masing-masing lembaga disusun dan diorganisasi secara sempurna di sekitar rangkaian-rangkaian pola-pola norma, nilai perilaku yang diharapkan. Ide-ide lembaga pada umumnya diterima oleh mayoritas anggota masyarakat, tidak peduli apakah mereka turut berpartisipasi atau tidak dalam lembaga tersebut.

Pembangunan lembaga adalah suatu perspektif tentang perubahan sosial yang direncanakan dan dibina. Hal itu menyangkut inovasi-inovasi yang menyiratkan perubahan-perubahan kualitatif dalam norma-norma, pola-pola kelakuan, hubungan-hubungan perorangan dan hubungan-hubungan kelompok, dan persepsi-persepsi baru mengenai tujuan-tujuan maupun cara-cara. Temanya yang dominan adalah inovasi.

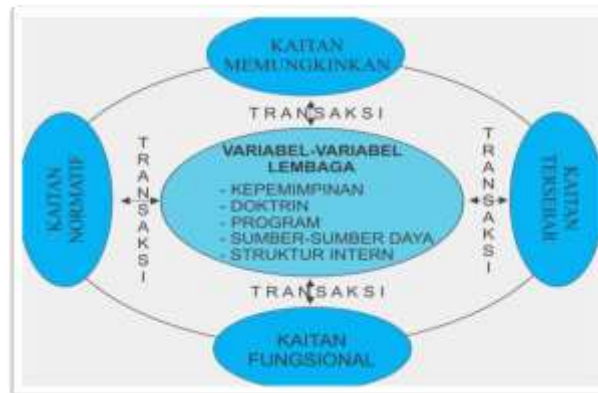
Titik tolak untuk pembangunan lembaga adalah definisi mengenai pembangunan lembaga yang dirumuskan, sebagai; perencanaan, penataan, dan bimbingan dari organisasi-organisasi baru atau yang disusun kembali yang; (a) mewujudkan perubahan-perubahan dalam nilai-nilai, fungsi-fungsi, teknologi-teknologi fisik, dan/atau sosial; (b) menetapkan, mengembangkan, dan melindungi hubungan-hubungan normatif dan pola-pola tindakan yang baru; dan (3) memperoleh dukungan dan kelengkapan dalam lingkungan tersebut.

Kerangka konseptual ini memberikan suatu cara untuk mengidentifikasi metode-metode operasional dan strategi tindakan yang dapat membantu orang-orang praktik dan mereka secara aktif berkecimpung sebagai pengantar-pengantar perubahan, khususnya dalam keadaan-keadaan lintas budaya. Mac.Iver (1931), mengemukakan syarat-syarat kelompok sosial antar lain; (1) setiap anggota kelompok harus sadar bahwa dia merupakan sebagian dari

kelompok yang bersangkutan; (2) ada hubungan timbal balik antara anggota yang satu dengan anggota yang lain; (3) ada suatu faktor yang dimiliki bersama, sehingga hubungan antara mereka bertambah erat. Faktor ini dapat berupa

nasib yang sama, kepentingan yang sama, tujuan yang sama, ideologi politik yang sama dan lain-lain; dan (4) berstruktur, berkaidah dan mempunyai pola perilaku; dan bersistem dan berproses.

Gambar 1. Universum Pembangunan Lembaga.



Gambar di atas memperlihatkan lima kelompok variabel lembaga yang dirumuskan dengan cara sebagai berikut: *Pertama*; Kepemimpinan menunjuk pada ‘kelompok orang yang secara aktif berkecimpung dalam perumusan Doktorin dan program dari lembaga tersebut dan yang mengarahkan operasi-operasi dan hubungan-hubungannya dengan lingkungan tersebut. *Kepemimpinan dipandang sebagai satu-satunya unsur yang paling kritis dalam pembangunan lembaga karena proses-proses perubahan yang dilakukan dengan sengaja itu, memerlukan manajemen yang intensif, terampil, dan yang telah mengikatkan dirinya secara mendalam, baik dalam hubungan-hubungan intern maupun lingkungan. Kedua*, Doktorin dirumuskan sebagai: ‘spesifikasi dari nilai-nilai, tujuan-tujuan, dan metode-metode operasional yang mendasari tindakan sosial’. Doktorin dipandang sebagai sederetan tema yang memproyeksi, baik di dalam organisasi itu sendiri maupun dalam lingkungan eksterennya, seperangkat citra dan harapan-harapan mengenai tujuan-tujuan lembaga dan gaya-gaya tindakan. *Ketiga*, Program menunjuk pada ‘tindakan-tindakan tertentu yang berhubungan dengan pelaksanaan dari fungsi-fungsi dan jasa-jasa

yang merupakan keluaran dari lembaga tersebut. Dengan demikian, maka program adalah terjemahan dari doktorin ke dalam pola-pola tindakan yang nyata, dan alokasi energi-energi dan sumber daya-sumber daya lainnya di dalam lembaga itu sendiri dan yang berhubungan dengan lingkungan eksterne. *Keempat*, sumber daya adalah masukan-masukan keuangan, fisik, manusia, teknologi, dan penerangan dari lembaga tersebut. Jelaslah bahwa persoalan-persoalan yang tercakup dalam pengerahan dan dalam menjamin tersedianya sumber daya tersebut secara mantap dan yang dapat diandalkan mempengaruhi tiap segi dari kegiatan-kegiatan lembaga dan merupakan kesibukan yang penting dari semua kepemimpinan lembaga. *Kelima*, struktur intern dirumuskan sebagai struktur dan proses yang diadakan untuk bekerjanya lembaga tersebut dan bagi pemeliharaannya.

Untuk memudahkan analisa, dibedakan empat jenis kaitan: (1) Kaitan-kaitan yang memungkinkan (*enabling*), yakni ‘dengan organisasi-organisasi dan kelompok-kelompok sosial yang mengendalikan alokasi wewenang dan sumber-sumber daya yang diperlukan oleh lembaga tersebut untuk berfungsi’. (2)

Kaitan-kaitan fungsional yakni ‘dengan organisasi-organisasi yang menjalankan fungsi-fungsi dan jasa-jasa yang merupakan pelengkap dalam arti produksi, yang menyediakan masukan-masukan dan yang menggunakan keluaran-keluaran dari lembaga tersebut. (3) Kaitan-kaitan normatif, yakni ‘dengan lembaga-lembaga yang mencakup norma-norma dan nilai-nilai lokal (positif dan negatif) yang relevan bagi doktrin dan program dari lembaga tersebut’. (4) Kaitan-kaitan tersebar, yakni ‘dengan unsur-unsur dalam masyarakat yang tidak dapat dengan jelas diidentifikasi oleh keanggotaan dalam organisasi formal’.

METODE

Penelitian ini dilakukan di seluruh wilayah Kota Parepare, meliputi: Kecamatan Bacukiki, Bacukiki Barat Kecamatan Soreang, dan Kecamatan Ujung. Pada dasarnya ada beberapa jenis studi dan teknik pengumpulan data yang diterapkan untuk kajian ini adalah: (1) *Community Studies*, dengan maksud untuk mendapatkan data mengenai profil masyarakat miskin terutama yang berhubungan dengan kelembagaan ketahanan pangan. (2) *Stakeholders studies*, dimaksudkan untuk mendapatkan data dan informasi mengenai pandangan/penilaian para pemangku kepentingan atau *stakeholders* (Pemerintah, DPRD, kalangan Lembaga non-pemerintah, pakar/akademisi dan tokoh-tokoh masyarakat lainnya tentang berbagai regulasi, kebijakan maupun implementasi dari kebijakan yang berhubungan dengan berbagai aspek kelembagaan yang distudi. (3) *Policy Impact Studies (PIS)*. (4) *Studi literatur*. Sebelum penelitian lapangan dilakukan, tim peneliti terlebih dahulu melakukan kajian terhadap laporan-laporan studi mengenai kelembagaan pangan. (5) *Kajian historis* mengenai kelembagaan pangan.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *Cluster Porpose Sampling*. Sampelnya adalah kelompok-kelompok/lembaga/ organisasi

yang ditarik secara purposif, dan dianalisa dengan model analisa sosiometrik dan deskriptif. Teknik pengumpulan data, yaitu survei, *in-depth interview* dan *focus-group disussion (FGD)*.

PEMBAHASAN

Kelembagaan Ketahanan Pangan Lokal di Kota Parepare

Masyarakat di daerah penelitian, baik pada tipe agroekosistem pantai, sawah maupun pada tipe agroekosistem lahan kering, bahwa dalam pemenuhan kebutuhan pokok sehari-hari, hampir semua pekerjaan yang dilakukan selalu berhubungan dengan kelompok. Hampir tidak ada pekerjaan yang dapat dilakukan dengan sendiri-sendiri. Anggota kelompok ini saling bekerja sama satu sama lain. Dalam kerja sama tersebut untuk melakukan pekerjaan diterapkan aturan-aturan atau norma-norma yang telah lama mereka yakini dan pertahankan. Karena itu hampir seluruh masyarakat (juga responden) mengatakan bahwa dalam urusan ketersediaan bahan makanan terdapat aturan-aturan atau norma-norma yang berkaitan dengan pekerjaan mereka sehari-hari. Hal ini dapat dikategorikan sebagai modal sosial di mana masyarakat memiliki nilai-nilai yang diyakini bersama sebagai perekat sosial ke arah yang positif (Fukuyama, 2005; 2006). Khususnya di tipe **agroekosistem pantai**, kelompok yang berkembang adalah kelompok kerja sama nelayan yang beranggotakan 5-7 orang, antara lain kelompok *pa'bagang* yang beranggotakan 12-15 orang dan kelompok nelayan pancing (*pa'tongkol*) yang beranggotakan 2-5 orang.

Dari penuturan masyarakat (melalui responden dan informan) kerja sama ini berfungsi untuk meningkatkan keberanian dan meningkatkan semangat kerja, bukan sebaliknya munculnya rasa takut dan kesepian. Selain itu, kerja sama ini berfungsi sebagai sarana peningkatan kerukunan dan kekompakan antarsesama yang bukan hanya anggota kelompok, melainkan juga seluruh anggota keluarga.

Kelembagaan nelayan di Kota Parepare terdapat beberapa kelompok kerja nelayan, antara lain: (1) *Pa'roppong* adalah kelompok nelayan yang menggunakan perahu *sande'* dengan alat pemikat *rumpon*, yaitu rangkaian bambu yang dibentuk menyerupai rakit dan diberi batu labuh sebagai jangkar agar tidak mudah hanyut serta di bahagian bawahnya diikatkan beberapa pelepah daun kelapa tempat ikan berkerumun. Daun kelapa dan bambu pada alat *rumpon* mengeluarkan bau yang disukai oleh ikan-ikan kecil sehingga berkumpul disekitar alat *rumpon*. Kemudian, ikan-ikan kecil yang berkumpul menjadi santapan bagi ikan-ikan besar. (2) *Pangoli* adalah kelompok nelayan yang sifatnya "liar" karena mereka menangkap ikan pada *rumpon* milik orang lain yang sedang tidak digunakan pemiliknya. (3) *Pajjala* adalah kelompok nelayan yang menggunakan perahu jenis *ba'go'*. (4) *Pappuka'* adalah kelompok nelayan yang menggunakan jaring insang (*puka'*) untuk menangkap ikan terbang. (5) *Palladung* adalah nelayan yang menangkap ikan merah/bambangan dengan menggunakan pancing ladung. (6) *Potangga* adalah kelompok nelayan yang lebih terfokus pada penangkapan ikan terbang dengan telurnya. Nelayan ini menggunakan bubu yang terbuat dari bambu (*buaro*). Bubu itu diberi rumput-rumput agar ikan terbang senang berkerumun dan bertelur di tempat itu. Mereka biasanya menggunakan 12 sampai 25 buah bubu. Bubu-bubu ini sengaja dihamparkan ke laut dan diberi tali pengikat yang dikaitkan pada perahu.

Bagi masyarakat Kota Parepare, makanan dalam kehidupan mereka merupakan hal yang sakral untuk diberlakukan karena itu dalam memperoleh, mengelolah, dan menghidangkannya terdapat aturan-aturan yang dianut. Aturan-aturan ini diyakini dapat mendatangkan rezeki untuk kelangsungan pangan dalam rumah tangga. Aturan atau norma ini telah menjadi kebiasaan masyarakat yang diperoleh secara tak tertulis (secara turun temurun) dari orang tua dan tetangga

mereka. Aturan-aturan tersebut dilaksanakan tanpa paksaan berjalan seiring dengan kehidupan mereka. Dalam memperoleh (produksi) bahan makanan di Kota Parepare, berdasarkan keterangan informan dan responden terdapat keterangan tentang aturan-aturan atau norma-norma yang dianut masyarakat. Selanjutnya, terdapat pula aturan-aturan atau norma-norma yang mereka yakini dan senantiasa masih dilaksanakan. Selain itu, aturan-aturan ini relatif masih disampaikan pada anak-anak mereka untuk tetap diperhatikan dan dilaksanakan. Aturan-aturan itu antara lain; pada saat akan berangkat melaut (menangkap ikan) tidak boleh ada alat-alat yang akan digunakan jatuh ke tanah, tidak boleh ada anak-anak kecil yang menangis apabila menjelang keberangkatan, tidak boleh berselisih dengan anggota keluarga (terutama istri), selalu berkata jujur dan bertutur kata yang baik, dilarang duduk-duduk di pintu, dilarang mencari kutu di tangga khususnya kaum wanita, dilarang menyapu ketika akan pergi melaut, apabila ada yang meminta pinjaman, baik itu berupa uang maupun barang, sebaiknya ditunda hingga suami/anggota keluarga telah kembali dari laut. Sebaliknya, pada saat hendak melaut/berlayar untuk mencari ikan, ada beberapa syarat (norma) yang harus dipenuhi antara lain; hati yang tenang, keadaan/situasi yang tenang, dan alam yang tenang.

Tingkah laku yang umumnya dilakukan oleh para nelayan sebelum berangkat untuk berlayar mencari ikan, yaitu; hati yang tenang sebelum meninggalkan rumah untuk berlayar; keadaan tenang, tidak ada masalah dalam rumah tangga; alam tenang, tidak ada tanda-tanda yang mengkhawatirkan ketika di tengah laut nantinya; tidak boleh ada teguran yang menanyakan tujuan pada saat hendak berangkat melaut/berlayar; dan cuci kaki sebelum naik ke perahu atau kapal.

Dalam **agroekosistem pantai** terutama usaha tani tambak, terdapat pula unsur-unsur budaya (norma, nilai,

kepercayaan, pengetahuan, dan simbolisasi) antara lain: Bibit ikan (nener) dan udang (benur) dilemparkan dalam sebuah baskom pada saat ada transaksi antara pedagang bibit dengan petani tambak. Petani tambak akan mengamati bibit, jika bibit berputar dalam baskom ke arah kanan, akan dipercaya bahwa bibit tersebut akan menguntungkan untuk dipelihara. Ke arah kanan adalah arah yang berlawanan dengan arah jarum jam. Pada saat penebaran bibit akan dilakukan keadaan harus tenang (konsentrasi dalam niat), air dalam baskom bibit harus tenang, dan alam pun harus tenang.

Berpakaian lengkap (celana, baju, sarung, kopiah) dan bersih (baru). Sebelum penebaran benih duduk berjongkok di pinggir/tepi tambak menghadap ke arah tertentu dan mengucapkan mantra kepada malaikat yang menguasai tambak sebagai ungkapan pemberitahuan. Sebelum panen, petani tambak mengamati ikan di dalam tambak lebih dahulu untuk mengamati gerakannya, yaitu apabila serupa seperti pada saat menabur benih. Jika ikan bergerak ke kanan dinyatakan telah siap panen. Gerakan ke kanan melambangkan arti/makna yang baik, rezeki masuk – ini dianalogikan gerak melingkar tangan kanan ke arah kiri dan masuk ke bagian tubuh.

Ketenangan dianalogikan bahwa tidak ada gangguan baik pada ikan dan tambak, maupun petani tambak serta seluruh keluarganya. Adapun gerak ikan ke kanan pada saat hendak dipanen melambangkan keuntungan dan rezeki yang diperoleh. Pada masyarakat **tipe agroekosistem sawah** berkembang pula norma-norma atau aturan-aturan yang berkenaan dengan padi. Padi merupakan salah satu hasil produksi pada usaha tani sawah dan merupakan bahan makanan pokok. Dalam proses produksinya terdapat juga unsur-unsur budaya yang diyakini/dipercaya oleh masyarakat seperti berikut; ketika hendak menabur benih petani membaca mantra; pada saat melempar/menabur benih padi diharuskan mengisap nafas panjang, maknanya yaitu mengisap nafas artinya berisi, adapun

buang nafas akan berarti kosong. Demikian pula dengan padi yang ditanam akan dipercaya berisi untuk dinikmati hasilnya. Makan-makan dahulu sebelum menabur benih/bibit (nasi/songkolo). Diadakan dengan sederhana dan memohon keselamatan agar padi yang ditanam terhindar dari segala macam gangguan serta bisa dinikmati dalam waktu yang tidak terlalu lama.

Menyambut kembali bibit yang ditabur dengan cara memercikkan ramuan air tertentu dengan maksud mengusir segala bala yang mungkin akan menimpa. Selanjutnya, untuk **tipe agroekosistem lahan kering**, sektor perkebunan merupakan lahan yang sangat potensial untuk mengembangkan berbagai komoditi. Dicatat bahwa kemampuan komoditi tertentu untuk membantu kesejahteraan rumah tangga pada umumnya berhubungan dengan penyesuaian antara tanaman, lahan dan iklim. Pada lahan kering dapat dikembangkan berbagai komoditi seperti cengkeh, kakao(coklat), kopi, lada, vanili, dan banyak lagi. Komoditi-komoditi tersebut merupakan komoditi ekspor yang memiliki prospek pasar cukup tinggi. Tanaman-tanaman ini memerlukan pengelolaan dan perawatan yang efektif agar dapat dinikmati hasilnya secara optimal.

Petani kebun atau lahan kering sebagian besar memercayai dan meyakini adanya norma-norma dan nilai-nilai budaya dalam bercocok tanam. Ada beberapa cara yang biasa mereka lakukan, misalnya pada saat akan menanam atau memanen tanaman jangka panjang mereka, seperti berikut: Disediakan terlebih dahulu tanaman-tanaman yang hendak mereka tanam yang bisa dinikmati. Dinikmati berarti bahwa mereka (petani) akan bisa menikmati langsung hasil usahanya sebelum meninggal. Pada saat bibit akan dimasukkan ke dalam lubang/tanah, harus menarik nafas agar apa yang ditanam bisa berhasil. Menarik nafas diartikan tanaman akan berisi, adapun buang nafas berarti akan kosong. Cara menanam pisang, yakni

tanaman yang akan ditanam disimpan sejauh sembilan langkah dari lubang dalam beberapa saat. Pisang tersebut dipikul hingga sampai ke lubang dan mengembungkan mulut/pipi ketika hendak memasukkannya ke dalam lubang tersebut. Sembilan langkah dianalogikan bahwa pada saat pisang berbuah kelak bisa menghasilkan sembilan sisir, adapun dipikul artinya agar pisang yang berbuah kelak akan membuat pemiliknya mendapat beban yang berat untuk mengangkutnya (jumlah/hasilnya besar). Menggembungkan mulut/pipi artinya buah yang dihasilkan kelak akan berukuran besar (membuat mulut/pipi menggembung jika memakannya).

Keyakinan masyarakat terhadap unsur-unsur budaya (nilai, norma, kepercayaan, teknologi, dan simbolisasi) menjadi kebiasaan dan sudah menjadi tradisi yang turun temurun. Adapula cara atau unsur budaya yang terkandung dalam hal menyimpan hasil produksi, mengambil bahan makanan, mengolah bahan makanan dan sikap ketika menghadapi makanan, antara lain: Menyimpan padi di tempat yang patut/semestinya (*lumbung*). Menyimpan padi dan mengambil dari lumbung dilakukan dengan khidmat, sekurang-kurangnya mencuci kaki terlebih dahulu, memakai baju serta sarung ikat. Pada waktu menjemur dan menumbuk padi, harus dijaga jangan sampai terburai dan dilarikan ayam. Ketika makan tidak boleh bercakap-cakap atau berjalan-jalan, sehingga jangan sampai nasi terburai dan ada tersisa di piring sesudah kenyang. Api di dapur tidak boleh padam. Tempayan tempat menyimpan air (*gusi*) tidak boleh kering dan tempat menyimpan beras (*pabbarasang*) harus ditutup dan tidak boleh kosong. Perempuan tidak boleh bertengkar di depan dapur. Semua aturan-aturan atau norma-norma ini kalau tidak dilaksanakan dan diyakini akan mendatangkan kesialan atau malapetaka serta rendahnya atau tidak adanya rezeki dalam berusaha. Hal ini akan

mengakibatkan kesengsaraan dunia dan akhirat.

Sekalipun kearifan lokal mengenai ketahanan pangan sudah ada dalam detak dalam jantung kebudayaan masyarakat miskin Kota Parepare seperti yang sudah dipaparkan di atas. Namun, pertumbuhan jumlah penduduk menjadikan masalah ketahanan pangan ini semakin kompleks. Kebutuhan pangan ini berbanding lurus dengan jumlah populasi dan berbanding lurus pula dengan tingkat eksploitasi lingkungan; semakin tinggi jumlah populasi semakin tinggi pula kebutuhan pangan dan semakin tinggi kebutuhan pangan, semakin tinggi pula daya eksploitasi demi produksi pangan secara besar-besaran (Diamond, 2015). Oleh karena itu, masyarakat membutuhkan negara sebagai manifestasi kekuasaan yang mengatur dan memenuhi kebutuhan populasi yang jumlahnya banyak, termasuk dalam hal pemenuhan pangan (Diamond, 2015).

Lingkup kota seperti Parepare tak dapat lagi disamakan dengan bentuk komunitas yang memenuhi kebutuhannya secara subsistem. Lingkup kota adalah lingkup kekuasaan negara yang secara langsung bersentuhan dengan masalah peningkatan jumlah populasi dan peningkatan kebutuhan pangan. Oleh sebab itu, manajemen ketahanan pangan lokal harus beradaptasi dengan peningkatan kebutuhan pangan ini. Dibutuhkan manajemen kelembagaan ketahanan pangan yang lebih kompleks yang diatur menurut pola-pola modern tanpa mengabaikan manajemen ketahanan pangan lokal yang sudah ada. Berikut akan dijelaskan model-model alternatif kelembagaan.

Alternatif Model Pelembagaan

Berbicara tentang kelembagaan atau institusi, umumnya pandangan orang lebih diarahkan kepada organisasi, wadah atau pranata. Organisasi hanyalah wadahnya saja, adapun pengertian lembaga mencakup juga aturan main, etika, kode etik, sikap, dan tingkah laku seseorang atau suatu organisasi atau suatu sistem. Bayangkan

apa yang akan terjadi di dalam suatu tim kerja, kelompok masyarakat atau tim olahraga tertentu ada organisasi tetapi tidak ada aturan mainnya?

Kebijakan adalah intervensi pemerintah (dan publik) untuk mencari cara pemecahan masalah dalam pembangunan dan mendukung proses pembangunan yang lebih baik. Kebijakan adalah upaya, cara, dan pendekatan pemerintah untuk mencapai tujuan pembangunan yang sudah dirumuskan. Kebijakan bisa juga merupakan upaya pemerintah untuk memperkenalkan model pembangunan baru berdasarkan masalah lama. Kebijakan juga adalah upaya untuk mengatasi kegagalan dalam proses pembangunan. Kegagalan itu bisa kegagalan kebijakan itu sendiri, kegagalan pemerintah dan negara, kegagalan dalam bidang kelembagaan, kegagalan dalam ketahanan pangan, perdagangan dan pemasaran dan sebagainya.

Kelembagaan dan kebijakan selalu menjadi isu penting dalam pengelolaan pesisir, pertanian atau pembangunan umumnya. Sejarah menunjukkan bahwa di negara-negara maju kelembagaan yang baik merupakan kunci dari keberhasilan pengelolaan negara, pembangunan, pasar, perdagangan atau bisnis. Selama ini pemerintah cenderung lebih menekankan pada pembangunan ketahanan pangan dengan mengutamakan pembangunan infrastruktur fisik, teknologi, ketahanan pangan dan politik. Sangat sedikit diperhatikan pembangunan infrastruktur kelembagaan (institusi). Di lain pihak kebijakan pemerintah cenderung tidak konsisten, selalu berubah dan sulit dilaksanakan secara utuh.

Ini memerlukan perhatian yang serius karena pada dasarnya hampir semua kegagalan pembangunan bersumber dari dua persoalan fundamental, yaitu kegagalan kebijakan dan kegagalan kelembagaan. Hal ini karena perlu model optimalisasi pembangunan lembaga. Dalam rangka ikut menangani masalah penyediaan pangan bagi masyarakat telah banyak kelembagaan

yang dibentuk. Mulai dari kelembagaan yang menangani produsen pangan, pemasaran dan distribusi pangan, permodalan untuk kegiatan terkait pangan, keamanan pangan, industri pangan, dan berbagai aspek pangan lainnya. Kelembagaan ini ada yang merupakan kelembagaan resmi pemerintah, murni swadaya masyarakat, atau yang merupakan kolaborasi formal atau non-formal antara pemerintah dan masyarakat.

Kinerja kelembagaan pangan tersebut masih belum memenuhi harapan berbagai pihak. Hal ini sering disebabkan karena pengelola kelembagaan tersebut tidak berasal dari populasi individu yang memang secara langsung menggeluti masalah pangan. Sebagai contoh, pengurus organisasi petani sering bukan dari kalangan petani sehingga sulit untuk diharapkan dapat memahami masalah-masalah aktual dalam kegiatan usaha tani dan sulit untuk diharapkan akan memperjuangkan secara tepat kepentingan-kepentingan petani. Pada dasarnya memang kelembagaan petani tersebut (koperasi, kelompok tani) dibentuk terutama membantu tugas pemerintah, bukan untuk meningkatkan margin keuntungan usaha tani.

Kelembagaan non-pemerintah yang memayungi petani, nelayan, peternak, atau kelompok masyarakat pangan lainnya sering memanfaatkan besarnya populasi kelompok ini untuk kepentingan politik, sehingga warna kelembagaan yang seharusnya lebih berbasis profesi menjadi kabur. Kegiatan pertanian, peternakan, perkebunan, perikanan, industri pangan, dan lainnya sering hanya digunakan sebagai ‘kendaraan’ untuk mencapai tujuan politik. Kondisi ini sangat berbeda dengan organisasi serupa di negara-negara maju.

Kelembagaan pemerintah yang ditugasi untuk menjaga stabilitas harga dan ketersediaan komoditas pangan telah lama terbentuk, tetapi baru menjamah komoditas beras saja. Adapun komoditas pangan lainnya belum ditangani sehingga baik stabilitas harga, maupun ketersediaannya

masih jauh dari kondisi terkendali. Pengendalian ketersediaan dan harga beras masih sering menghadapi kendala, baik disebabkan oleh fluktuasi produksi dan keragaman mutu beras yang dihasilkan oleh petani, maupun terkendala oleh keterbatasan kapasitas finansial dan sarana penyimpanan yang dimiliki oleh kelembagaan tersebut. Perubahan status kelembagaan ini menjadi perusahaan umum (perum) yang akan membatasi perannya dalam pengendalian ketersediaan dan harga beras.

Dalam hal pelebagaan ketahanan pangan rumah tangga miskin, ada dua model pendekatan yang relevan dalam pengambilan kebijakan, yaitu: *Pertama; Model zero-sum*, merupakan hasil adaptasi dari fenomena pengalihan kekuasaan dalam kajian ilmu politik. Teori ini mendasarkan diri pada konstanta bahwa sedemokratis apapun sebuah tata pemerintahan, selalu ada konflik dalam pengelolaan kewenangan, sebab besaran kewenangan yang dimiliki lebih didasarkan pada preferensi politik kaum elit. Apabila penguasa melimpahkan kewenangannya secara luas kepada masyarakat, pemerintah akan kehilangan daya untuk mengatur dan menciptakan *social order*. Teori *zero sum game* merefleksikan adanya pengambilalihan peran secara drastis dari penguasa kepada pihak yang sebelumnya tidak memiliki kekuasaan. Transfer otoritas ini mengakibatkan pemerintah menjadi kehabisan energi sehingga tidak mampu berperan dominan dalam manajemen sektor publik. Implikasi dari pendekatan *zero-sum* adalah pemerintah enggan melakukan pemberdayaan kepada masyarakat atau institusi masyarakat sipil.

Terdapat garis demarkasi yang jelas antara pemerintah *vis a vis* warga sipil dalam relasi negara dan masyarakat. Model ini banyak ditemukan pada pengalaman pemberdayaan *civil society* dalam tradisi Anglo-Amerika yang melihat asosiasi atau lembaga pemberdayaan sebagai elemen dalam masyarakat yang menjadi mediator antara individu dan keluarga

dengan institusi negara. Hal ini penting sebab ketika demokrasi terlembaga dalam pemerintahan perwakilan, mereka yang memegang peran cenderung membangun jarak dengan konstituen sehingga warga membangun solidaritas mengekspresikan *interest* dalam sebuah institusi untuk pemenuhan hak-hak mereka dalam berbagai bidang.

Aktualisasi konsep tersebut terlihat ketika rakyat yang selama ini hanya menjadi *silent majority* dan banyak di manipulasi kepentingannya, secara drastis memiliki akses yang luas untuk terlibat dominan dalam arena perumusan kebijakan. Ruang kekuasaan pemerintah menjadi menyempit dan mengakibatkan nilai tawar organisasi masyarakat sipil menjadi meningkat. Model ini efisien dari segi biaya sebab kewenangan yang dilimpahkan menjadi tanggung jawab mandiri pihak yang mengelola kewenangan tersebut. Dalam konteks pelebagaan ketahanan pangan sebagai institusi masyarakat lokal (sipil), lahirilah kebijakan-kebijakan pemberdayaan yang bersifat pragmatis dan berusaha memberikan kewenangan yang luas kepada masyarakat untuk melakukan perencanaan, pelaksanaan hingga *monitoring & evaluasi* kebijakan.

Institusi partisipasi ini kemudian dibekali sistem dan dibebankan program yang bersifat *blue print*, dimana kelengkapan alat, metode pelaksanaan, anggaran dan sumber daya manusia harus diupayakan sendiri oleh institusi yang bersangkutan. Kelembagaan ketahanan pangan secara independen memfasilitasi pembentukan struktur kerja sama antarinstansi dan melakukan pembinaan intensif dengan simpul-simpul jaringan lembaga. Harapannya adalah perluasan peran yang terjadi di puncak stuktur akan merembes ke unit-unit terkecil dalam insitusi. Hubungan kemitraan dibangun secara struktural dengan pemerintah daerah dan pembagian kewenangan yang detail di antara kedua belah pihak dan diatur secara legal-formal.

Prinsipnya bahwa pemerintah daerah tidak memiliki wewenang dan peran yang cukup untuk mengintervensi setiap usulan program yang ditawarkan oleh warga. Tingkat akomodasi usulan program ditentukan dengan kemampuan jejaring organisasi masyarakat untuk membangun kekuatan dalam arena pengambilan keputusan. Dalam konteks upaya pelebagaan ketahanan pangan, **level individu** disentuh dengan melakukan pembenahan drastis melalui pelimpahan wewenang untuk peningkatan pengetahuan, keahlian, kompetensi, dan pemberian motivasi personal yang diupayakan secara internal oleh anggota organisasi petani/nelayan miskin.

Pada **level organisasi**, intervensi pemerintah dalam pola rekrutmen, penataan struktur kerja, distribusi wewenang dan penguatan jejaring relatif menjadi tanggung jawab mandiri pihak organisasi petani/nelayan miskin. Pemerintah hanya berperan dalam membangun sistem melalui perangkat hukum, kebijakan pendukung dan lingkungan yang kondusif guna mengontrol aktivitas institusi dalam kegiatan ketahanan pangan masyarakat. Model ini membutuhkan prakondisi berupa kapasitas individu yang memadai dan kapasitas organisasi yang adaptif sehingga mampu bernegosiasi dan berkompetisi dengan pihak pemerintah dalam memobilisasi sumber daya pembangunan. **Kedua; Model Positive-Sum.** Model yang kedua merupakan antitesis dari model yang pertama. Jika pada proses pelimpahan kewenangan model *zero-sum* mengakibatkan berkurangnya *power and authority* bagi pihak penguasa, model *positive-sum* mencerminkan prinsip yang berlawanan. Ketika terjadi proses pengembangan kapasitas dan pemberdayaan dari pihak yang berkuasa atau pemerintah kepada pihak yang lemah, justru akan semakin memperkuat *power* dan otoritas pihak yang pertama. Selain itu, keyakinan diusung model ini adalah penekanan aspek generatif.

Model *positive-sum* lebih fokus pada pengidentifikasian dan pemecahan isu-isu secara kolektif, lebih menekankan pada penilaian (*appraisal*) terhadap lingkungan eksternal dan internal, dan berorientasi pada tindakan. Model ini mensyaratkan pengumpulan informasi secara luas, eksplorasi alternatif, dan menekankan implikasi masa depan. Kewenangan strategis pemerintahan tidak mengalami *difracted* (pemencaran) secara drastis, tetapi lebih kepada hal-hal yang bersifat teknis dan operasional. pelaksanaan kewenangan yang dilimpahkan didasarkan pada aspek efektivitas *out-come* yang diperoleh. Dalam hal pelebagaan ketahanan pangan rumah tangga miskin, pemerintah membangun kemitraan yang sejajar dengan pihak anggota masyarakat dalam menggerakkan perluasan partisipasi secara gradual dan memberikan asistensi teknis pada operasionalisasi kegiatan pemberdayaan kelembagaan. Kelompok-kelompok tani/nelayan miskin berupaya memanfaatkan fasilitas dan anggaran yang disediakan pemerintah untuk melakukan peningkatan kapasitas individual dan penataan organisasi. Tingkatan sistem dibenahi dengan melakukan penyesuaian terhadap tuntutan dan aspirasi masyarakat yang berkembang.

Pemerintah menyiapkan strategi kebijakan dalam skala waktu operasional tertentu hingga pengembangan kelembagaan ketahanan pangan telah mengarah pada kemandirian yang terbangun dari hasil sinergi antar *stakeholders* pembangunan. Pola pembinaan yang dilakukan secara menyebar di seluruh unit terkecil kelompok sehingga dapat memperkuat basis legitimasi dalam mengambil tindakan yang berdimensi luas bagi masyarakat.

Model *positive-sum* ini memiliki prasyarat yang harus disiapkan untuk keberlanjutan operasionalnya. Faktor utama adalah ruang dan waktu yang cukup, oleh sebab tindakan manajemen model ini dilakukan secara demokratis dan melibatkan para *stake-holder* kebijakan

yang lain. Tahapan-tahapan yang ditempuhnya pun harus diasistensi dan dikontrol secara ketat oleh kedua belah pihak guna meminimalkan inkonsistensi tindakan dalam operasionalisasi kebijakan. Tindakan intervensi yang dilakukan pemerintah lebih pada bersifat teknis dan pengelolaan kewenangan strategis dan operasional menjadi otoritas internal kelompok-kelompok masyarakat.

Pendekatan ini dapat memfasilitasi terjadinya proses pemberdayaan kelembagaan yang berkelanjutan dengan diikuti adanya iktikad baik untuk mengubah keadaan, dari tidak berdaya maupun menjadi penuh daya. Pengalihan energi ini tidak melalui medium konflik melainkan lahir dari suatu sinergi yang egaliter dengan kesadaran akan pentingnya aspek generatif untuk terus berlangsung.

Kekuatan dan kapasitas yang meningkat dalam lembaga ketahanan pangan akan memberikan kontribusi yang positif bagi pemerintah, bukan sebaliknya mengambilalih kewenangan dan peran pemerintah. Kapasitas individu, organisasi dan sistem yang meningkat pada institusi masyarakat sipil akan menjadi penyeimbang bagi *public sector* dan *private sector* dalam menjalin kemitraan yang lebih bermakna.

PENUTUP

Salah satu unsur pokok yang harus ditekankan dalam model kelembagaan ketahanan pangan adalah nilai-nilai lokal (modal sosial) yang sudah lama dianut oleh suatu masyarakat. Secanggih apapun konsep kelembagaan yang dirumuskan dari luar, mustahil dapat bekerja lebih baik jika mengabaikan nilai-nilai budaya lokal yang ada. Oleh sebab itu, demi membangun suatu kelembagaan yang kuat dan utuh adalah tetap penting untuk memahami secara mendalam nilai-nilai yang bermakna modal sosial (*social capital*) yang dianut oleh suatu masyarakat dan mengorganisirnya atau menyandingkannya dengan pola-pola dan manajemen kelembagaan modern.

Di sini terdapat dua model alternatif kelembagaan ketahanan pangan yang ditawarkan, yakni: *Pertama, Model zero-sum*, merupakan model yang merefleksikan adanya pengambilalihan peran secara drastis dari penguasa kepada pihak yang sebelumnya tidak memiliki kekuasaan. Dengan demikian, model ini menekankan pada pengalaman pemberdayaan *civil society* dalam tradisi Anglo-Amerika yang melihat asosiasi atau lembaga pemberdayaan sebagai elemen dalam masyarakat yang menjadi intermedator antara individu dan keluarga dengan institusi negara. *Kedua, Model positive-sum* yang lebih fokus pada pengidentifikasian dan pemecahan isu-isu secara kolektif, lebih menekankan pada penilaian (*appraisal*) terhadap lingkungan eksternal dan internal, dan berorientasi pada tindakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Berger, Peter. L. & Luckman Thomas. 1991. *The Social Construction of Reality*. Penguin Books: London.
- Diamond, Jared. 2015. *The World Until Yesterday: Apa yang Dapat Kita Pelajari dari Masyarakat Tradisional?*. Kepustakaan Populer Gramedia (KPG): Jakarta.
- Fukuyama, Francis. 2005. *Guncangan Besar: Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*. PT. Gramedia Pustaka Utama: Jakarta.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Trust Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran*. Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Hobsbawn, D. J. Poverty, Dalam *International Encyclopedia Of The Social Sciences*, Editor David L. Sill, Vol. XII, Macmillan and Free Press, hal. 398.
- Horton, Paul B. & Chester L. Hunt, (1993). *Sosiologi*. Penerbit Erlangga: Jakarta.
- Kerlingger, Fred N, 2005. *Asas-asas Penelitian Behavioral*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

- Klijn Eric-Hans and Joop Koppenjan, 2000). *'Public Management And Policy Network Foundation Of a Network Approach to Governance'*, *Public Management*, Vol. 2 Issue 2, 2000.
- MacIver, Robert Morrison. 1931. *Society: Its Structure and Changes*. R. Long & R. R. Smith, Incorporated: New York.
- Sallatang, M. Arifin. 2002. *Krisis multidimensional di Indonesia*. Universitas Hasanuddin, Makassar.
- Supriana, Tjahya, 2000, *Strategi Pembangunan dan Kemiskinan*, Penerbit Rineka Cipta, Jakarta.