

Jurnal

MASYARAKAT DAN BUDAYA

ISSN 1410 - 4830
E-ISSN 2502 - 1966

Terakreditasi No. 21/E/KPT/2018

Volume 21 No. 3 2019

**Strategi Pengembangan Pariwisata Berdasarkan Preferensi Masyarakat Asli:
Studi Kasus di Raja Ampat**

Ade Yunita Iriani

**Dampak Sosial-Ekonomi Pindahan Paksa: Studi Atas Penyintas Lumpur Lapindo,
Jawa Timur**

Anton Novenanto

Framing and Navigating Breastfeeding as A Development Issue

Sentiela Ocktaviana & Angga Sisca Rahadian

Resignification: Wacana Balik Orang Papua dalam Menanggapi Rasisme

Ubaidillah

Reproduksi Moda (Pertukaran) Pangan: Menyemai Daulat Hidup di Sumba Barat (Daya)

PM Laksono, Esti Anantasari, & Olga Aurora Nandiswara

Tragedi Kebun Tebu : Pengaruh Perubahan Sosial pada Pertunjukan Ludruk

Herlina Kusuma Wardani, Andayani, Djoko Sulaksono, & Kundharu Saddhono

**Watu Semar: Sebuah Refleksi Pemikiran dan Budaya Lokal Masyarakat Sambongrejo,
Bojonegoro**

Milawaty

Discourse of Family Well-Being and The Value of Work at RPTRA'S Testimonial Videos

Sunar Wibowo, Rustono Farady Marta, Hana Panggabean



LEMBAGA ILMU PENGETAHUAN INDONESIA
PUSAT PENELITIAN KEMASYARAKATAN DAN KEBUDAYAAN
(P2KK-LIPI)

Daftar Isi
Jurnal Masyarakat dan Budaya
Volume 21 No. 3 Tahun 2019

	Halaman
PengantarRedaksi Topik:	iii
☞ Strategi Pengembangan Pariwisata Berdasarkan Preferensi Masyarakat Asli: Studi Kasus di Raja Ampat <i>Ade Yunita Iriani</i>	271
☞ Dampak Sosial-Ekonomi Pemindahan Paksa: Studi Atas Penyintas Lumpur Lapindo, Jawa Timur <i>Anton Novenanto</i>	293
☞ <i>Framing and Navigating Breastfeeding as A Development Issue</i> <i>Sentiela Ocktaviana & Angga Sisca Rahadian</i>	317
☞ <i>Resignification: Wacana Balik Orang Papua dalam Menanggapi Rasisme</i> <i>Ubaidillah</i>	327
☞ Reproduksi Moda (Pertukaran) Pangan: Menyemai Daulat Hidup di Sumba Barat (Daya) <i>PM Laksono, Esti Anantasari, & Olga Aurora Nandiswara</i>	341
☞ <i>Tragedi Kebun Tebu : Pengaruh Perubahan Sosial pada Pertunjukan Ludruk</i> <i>Herlina Kusuma Wardani, Andayani, Djoko Sulaksono, & Kundharu Saddhono</i>	355
☞ Watu Semar: Sebuah Refleksi Pemikiran dan Budaya Lokal Masyarakat Sambongrejo, Bojonegoro <i>Milawaty</i>	371
☞ <i>Discourse of Family Well-Being and The Value of Work at Rprtra's Testimonial Videos</i> <i>Sunar Wibowo, Rustono Farady Marta, Hana Panggabean</i>	383
Tinjauanbuku: ☞ Repertoar Masyarakat Migran: Sebuah Perjalanan Mencari Identitas <i>Anggy Denok Sukmawati</i>	397

REPRODUKSI MODA (PERTUKARAN) PANGAN: MENYEMAI DAULAT HIDUP DI SUMBA BARAT (DAYA)¹

THE REPRODUCTION OF FOOD (EXCHANGE) MODE: SOWING THE SOVEREIGNTY OF LIFE IN (SOUTH) WEST SUMBA

PM Laksono, Esti Anantasari, Olga Aurora Nandiswara
Pusat Studi Asia Pasifik Universitas Gadjah Mada
laksono@ugm.ac.id, esti.anantasari@ugm.ac.id, olgaaauroran@gmail.com

Abstract

The economy amongst the people of Kodi, Southwest Sumba Regency, is still based on social kinship organizations, which can be seen from the belief system in Marapu, that is a father and a creator and a guardian of life (Ama Mawolo Ina Marawi). Therefore, both the father and mother's kinship lines, each creatively revealed for the sake of the morality of exchange, that is the continuation of the Uma-economy. Symbolically the exchange is ritualized at a traditional ritual. This article can be treated as a reflective fragment of footage from a continuous participatory research process that has continued since 2015. The process is related to the effort with community members to choose and reproduce food exchange modes, without being a beggar (mandara uang), on small islands in Maluku and East Nusa Tenggara for their food sovereignty. Therefore, in this article Southwest Sumba will be connected comparatively with other districts and islands.

Key words: social transformations; famine; morality of exchange; mandara; food sovereignty.

Abstrak

Ekonomi orang-orang Kodi, Kabupaten Sumba Barat (Daya), masih menyatu dalam totalitas organisasi sosial sistem kekerabatan yang dibayangkan memancar dari sistem kepercayaan pada Marapu, yaitu seorang ayah sekaligus ibu pencipta dan perawat kehidupan (*Ama Mawolo Ina Marawi*). Oleh karena itu, garis kerabat baik dari sisi ayah maupun ibu, masing-masing secara kreatif dilantunkan demi tegaknya moralitas pertukaran, yaitu jalannya ekonomi-Uma.² Secara simbolik pertukaran itu diritualkan pada pesta adat. Artikel ini dapat diperlakukan sebagai penggalan reflektif cuplikan dari proses penelitian partisipatoris berkesinambungan yang masih terus berlangsung sejak tahun 2015. Proses itu terkait dengan usaha bersama warga masyarakat untuk memilih dan mereproduksi moda pertukaran pangan, tanpa harus menjadi peminta-minta (*mandara uang*), di pulau-pulau kecil di Maluku dan Nusa Tenggara Timur demi kedaulatan pangan mereka. Oleh karena itu, dalam studi ini Sumba Barat Daya akan terkoneksi secara komparatif dengan kabupaten dan pulau-pulau lainnya.

Kata kunci: transformasi sosial; paceklik; moralitas pertukaran; *mandara*; kedaulatan pangan

¹Daya adalah atribut teritorial administratif pasca pemekaran Kabupaten Sumba Barat, sementara konteks artikel ini meliputi kawasan budaya yang melampaui batas teritorial administratif hari ini.

²Saya mengadopsi pengertian ekonomi-Uma dari *Jacqueline Vel* (2010: 10-20), yang secara garis besar dapat dimengerti sebagai proses kegiatan produksi, distribusi, dan konsumsi dari ekonomi lokal yang digerakkan oleh atau menyatu dengan relasi pertukaran antar-kerabat dalam lingkup *Uma* atau Rumah orang Lawonda ketika mereka menentukan pilihan-pilihan organisasi, cara pertukaran, dan nalar pembenarannya saat bertautan dengan ekonomi umumnya.

Pendahuluan³

Berawal dari serangkaian pengalaman riset di Kabupaten Maluku Tenggara, para peneliti telah memutuskan untuk mengalihkan tema penelitiannya ke tempat baru, yaitu Kabupaten Sumba Barat Daya. Secara sekilas, kedua kabupaten itu memiliki kemiripan karena masyarakatnya hidup di atas daratan berbatu kapur tanpa ada gunung berapi. Penelitian dari Maluku Tenggara sebelumnya telah menemukan fakta, bahwa ketika para pejabat pemerintah daerah mengakui kegagalan program-program pemberdayaan masyarakat yang dilakukan pemerintah, masyarakat di daerah itu justru mampu memprakarsai pembangunan dengan cara dan kearifannya sendiri. Di sana ditemukan adanya momen-momen kreatif ketika masyarakat lokal menggeliat untuk memberdayakan dirinya di dasar struktur formal. Komunitas-komunitas lokal itu dapat secara rumit bertahan hidup dengan memanfaatkan celah terbuka, yang terjadi akibat dari kegagalan usaha pemerintah dan penetrasi pasar untuk secara radikal mengubah identitas komunitas.

Oleh karena itu, transformasi sosial tidak terjadi dalam budaya yang hampa. Melalui selera primordial yang dianggap sebagai identitasnya, orang secara kreatif mengapropriasi momen-momen terhubung dengan dunia untuk menyatakan perbedaan-perbedaan sosial yang khas. Mereka juga secara laten mempertahankan ketahanan adat mereka. Satu kaki mereka tancapkan pada produktivitas komunitas asalnya yang memerlukan pengorbanan atau pun kerjasama, dan kaki lainnya pada pusaran kuasa negara dan pasar. Oleh karena itu, mereka secara individual waspada sambil menunggu kesempatan manis untuk mendapatkan keuntungan pribadi (Laksono, 2016:4).

Mirip dengan apa yang terjadi di Maluku Tenggara, LAURA (Laboratorium Antropologi Untuk Riset Aksi) (2016:1) menemukan bagaimana di Kabupaten Sumba Barat moralitas ekonomi Marapu bertahan. Keborosan hidup, pemotongan hewan, dan upaya menyediakan hewan (pergi *kedde*) dalam jumlah besar-besaran pada saat upacara-upacara adat, sering dikeluhkan para petinggi pemerintahan dan kaum elite daerah. Keluhan

tersebut merupakan ungkapan dari kejanggalan hubungan antara ekonomi pertukaran pemberian (*exchange of gifts*) tradisional dengan ekonomi pasar (modern). Bagaimana pun, orang Sumba Barat masih membangun kontrak-kontrak sosial lewat pesta-pesta adat dengan memper-tukarkan hewan korban, utamanya kerbau, kuda, dan babi. Mereka memperlakukan kerbau, yang diyakini memiliki *ndewa* (roh), sebagai hewan ritual bernilai tertinggi. Referensi dari kontrak kontrak sosial mereka adalah etiket Marapu (Hoskins 1987: 139 dan 1993: 278), meskipun sekitar 80% (dari sekitar 700.000 jiwa) penduduk Sumba sudah memeluk agama-agama samawi (Kusumahadi dan Kamil, 2016: 8). Oleh karena itu, pertautan dengan unsur-unsur budaya, sosial, dan ekonomi (baru) dari luar Sumba niscaya nyata. Hasilnya juga nyata, yaitu secara statistik tahun 2015 penduduk (Kabupaten Sumba Barat dalam Angka 2016:106) yang hidup di bawah garis kemiskinan (30,56%) sebanyak tiga kali lipat dari penduduk miskin nasional (10,86%) (Berita Resmi Statistik, 2016:1).

Studi LAURA (2016:3) itu juga menemukan fakta bahwa dalam kemiskinan, orang-orang Sumba Barat tidak meninggalkan pesta-pesta adat justru karena dalam pesta itulah mereka dapat mengkonsumsi daging yang tidak terbeli di pasar. Pergi pesta artinya pergi makan daging, yaitu masuk dalam lingkaran ekonomi moral pertukaran hutang daging. Pesta adat menjadi pusat transaksi tradisional. Di sisi lain, Sumba telah menjadi bagian dari ekonomi pasar, tempat penjual (penawaran) dan pembeli (permintaan) bertemu dalam nilai (matematik) berbunga-bunga (*rente*), bahkan menjadi tempat pertemuan para gadis desa dan para jejak penasar yang ingin menculiknya⁴ (Vel, 2010: 39). Sambungan antara keduanya ambigu. Hampir separuh dari responden yang menganggap upacara adat itu boros, tetapi mereka tetap berusaha menyediakan hewan potong. Bahkan studi LAURA itu juga mendapati fakta ada orang yang sengaja 'mengadat-adatkan kepentingan yang bukan adat' di luar daur hidup. Orang membangun kekerabatan semu dan mendorong adat pertukaran (*kedde*), sehingga terjadi resiprositas negatif ketika frekuensi upacara adat mengalami eskalasi dan pelebihan valuasi yang melilit kaum lemah pada lingkaran hutang.

³ Bagian latar belakang dan metodologi artikel ini pernah saya sampaikan dalam pidato pengantar festival dan simposium, *Menyapa Indonesia Merengkuh Tepi Bangsa: Resiliensi Wajah Sumba dalam Pusaran Zaman*, Yogyakarta: LAURA, Departemen Antropologi FIB-UGM, 23-28 Oktober, 201.

⁴ Dalam seloroh informal zaman sekarang, pria semacam ini dapat disebut sebagai pria Galon (gagal *move on*).

Itulah Sumba yang terlupakan, “pulau eksotis diselimuti kabut misteri,” seperti dibukupotretkan dengan sangat cantik, sekaligus dalam tiga bahasa (Inggris, Belanda, dan Indonesia) oleh Robert Ramone (2011). Di akhir buku itu, misteri Sumba dinyatakan oleh Ish, seorang perawat Irlandia yang pernah bekerja di Sumba tahun 2008 sebagai berikut. “...ketika melihat foto-foto pantai yang indah lagi sempurna... Saya telah menyaksikan kemiskinan; juga kehangatan dan kebaikan hati yang tulus dari masyarakatnya... bekerja di Rumah Sakit dan dengan kelompok masyarakat kecil, saya telah melihat dan menyaksikan sisi gelap Sumba.” (Ramone, 2011: 205). Di sana jelas bahwa misteri itu adalah paradoks Sumba. Keindahan dan kesempurnaan foto-foto pantai dan pemandangan lainnya menutupi gelap kemiskinan.

Film fiksi, tetapi dibuat realistik, berjudul *Buana* (karya Rachel dan Ela) yang ditayangkan perdana dalam Festival LAURA pada tanggal 25 Oktober 2018 juga mempertontonkan paradoks seperti itu. Nilu yang hidup miskin bersama kakaknya selalu ingat pesan ibunya agar pandai main gitar *jungga*. Terhanyut pesan ibunya, Nilu nekad naik turun gunung seharian jalan kaki meninggalkan sekolah dan kakaknya tanpa pamit untuk berguru *jungga* pada Oom Marthen. Salah satu adegan dialog antara Oom Marthen dengan Nilu: “Main *jungga* itu bukan untuk meminta sesuatu tetapi untuk mensyukuri apa yang sudah kita punya.” Marthen tahu Nilu juga anak miskin, tetapi ia tidak mengajarnya ngamen. Alih-alih menyikapi main *jungga* sebagai ketrampilan untuk (ngamen) minta sesuatu (upah), sebagai jalan keluar kemiskinan, Marthen justru menyarankan Nilu bermain *jungga* dengan perasaan. Film *Buana* pun, pada dialog itu berbalik arah menuntun penonton masuk misteri (wajah) alam pikiran budaya Sumba yang nyaris tidak dikatakan. Bagaimanakah implikasi metodologi dari misteri alam pikiran Sumba ini bagi usaha menyelaraskan pertautan atau interkoneksi antara kapasitas sosial-ekonomi lokal dengan penetrasi ekonomi baru (pasar, nasional dan global)?

Artikel ini dimulai dari pengalaman di dua daerah. Kemudian secara emik dan deskriptif dipaparkan jawaban metodologis atas pengalaman komparatif itu. Posisi metodologis ini, selanjutnya digunakan para peneliti secara partisipatoris untuk mengkaji pilihan-pilihan moda mengatasi kebutuhan pangan terutama di saat paceklik. Penelitian menemukan bahwa orang telah mengadopsi sisi lain dari ekonomi Uma (tradisional) untuk mengatasi kelaparan. Namun pada saat yang

sama mereka juga kehilangan kontrak-kontrak moral sosial tradisionalnya. Dalam rangka mengatasi paradoks rumit ini, artikel ini pada akhirnya mencoba mengangkat pengalaman orang setempat menemukan jalan keluar dari kerumitan ini.

Metodologi

Ketertinggalan Sumba tidak mungkin kita pahami dengan mengabaikan atau menyederhanakan kerumitan pengalaman (miskin) semacam itu. Sebab miskin itu tidak akan tuntas bila dipandang sebagai kategori sosial saja. Miskin itu nyata sebagai pengalaman hidup sehari-hari. Hanya dengan berbagi pengalaman kualitatif yang kritis dan detil, maka misteri (kemiskinan Sumba) itu mungkin dapat terefleksikan/ termediasikan hingga terjadi saling pengertian pada semua pihak terkait. Catatan lapangan kami di Waingapu (27-10-2015) ketika menonton pacuan berikut mungkin dapat membantu menjelaskan langkah metodologi menembus misteri rumit proses perubahan budaya Sumba.

“Ribuan orang tua muda sore itu, meski dominan laki-laki, perempuan hadir. Para penjaja makanan gerobakan, ibu-ibu penjual kacang tainingan, penjual rumput segar untuk kuda, sayuran, ikan segar bahkan bir hadir di sekitar stadion. Suara Elvis Presley bertalutal mendendangkan *rock and roll music*. Penonton tribun padat. Orang Sumba sangat terpicat. Barusan kuda pemenangnya lari macam anjing dengan dua kaki serentak maju macam anjing lari. Orang-orang tua menirukan gerak kaki depan kuda untuk meluapkan kagumnya pada lari kuda pemenang yang baru saja menang hanya satu kepala dari saingannya. Kedua tangan mereka ayun-ayunkan sambil *semringah* mengangguk-anggukkan kepala, macam tangan orang renang gaya *dolphin* saja. Mereka saling mempertontonkan gerakan itu pada kiri kanannya... Itu di tribun. Di dalam lingkaran pagar pacuan beberapa anak ikut teriak-teriak lari menghalau kuda dukungannya menjelang *finish*.”

Penglihatan/pengalaman melihat kuda bertarung itu menunjukkan proses kelahiran (rangkai) kata berkonteks yang menggambarkan kuda juara itu lari.... *seperti anjing lari*. Mereka mengerak-gerakan tubuh meniru lari kuda sebelum menemukan: pertama adalah rangkaian kata-kata (kalimat) *anjing berlari* dan kedua adalah kata transitif *seperti* yang menghubungkan *anjing berlari* dengan *kuda berlari*. Oleh karena hubungan itulah, pengalaman melihat kuda berpacu

itu menjadi kontekstual dan bermakna karena para penonton itu mampu merangkai hubungan berkias (metaforik) antara apa yang baru saja dilihatnya dengan pengalaman lain (disposisi) yang ada dalam rona ingatannya. Di sana pengalaman disuarakan sebagai kalimat, diwacanakan, disepakati jadi pengetahuan, dan membentuk noetik atau intelektual lokal guna mempertimbangkan kepada kuda mana orang akan berpihak saat pacuan berikutnya atau ketika ingin memuliakan benih kuda pacu yang handal. Kisah kelahiran rangkaian kata bersuara dan bermakna ini menunjukkan pentingnya sebuah riset akademik perubahan (pemajuan) kebudayaan itu bukan saja menukik tajam (konsentrik) melampaui apa yang terlihat (kuda berpacu) dan menemukan *anjing berlari* yang tidak terlihat (dari kuda yang berpacu). Bagaimana pun kita (peneliti) partisipasi dialog (antar-sesama penonton pacuan kuda di atas) perlu menemukan daya hubung, daya mediasi, dari kata *seperti* yang bekerja sebagai artikulasi kehendak dan pikiran (roh) si pembicara (mediator). Daya hubung itu nyata-nyata telah merekatkan saya (penonton pacuan dari Yogya) dan penonton Sumba dalam kegenahan bersama, bahkan juga kegembiraan bersama (konvergen) mendengar lantunan musik import *rock and roll* yang membahana di tengah arena pacuan.

Terkait dengan persoalan interkoneksi antara kapasitas sosial-ekonomi lokal dengan penetrasi ekonomi baru dan belajar dari pengalaman nonton pacuan kuda di Waingapu itu, pertama-tama kita dapat mengacu model teoritik perjuangan kebudayaan nasional ala Trikon (konsentrisitas, kontinuitas, dan konvergen) yang disarankan oleh pahlawan nasional Ki Hadjar Dewantara (2011: 90). Menurutnya, perjuangan kemerdekaan itu harus terus-menerus secara konsentrik terhubung dengan kearifan-kearifan budaya tradisional sambil terus menerima dan merespon inspirasi baru dari luar (konvergen). Kemudian menyangkut perjuangan ekonomi rakyat Sumba, kita sangat diuntungkan oleh kontribusi Jacqueline Vel (2010: xvii-xix dan 4-24). Selama enam tahun bekerja di Lawonda, Kabupaten Sumba Tengah,⁵ ia mempelajari praktik-praktik ‘pertukaran’ pemberian atau pun pinjaman

⁵ Kabupaten Sumba Tengah itu bersama dengan Kabupaten Sumba Barat Daya adalah hasil pemekaran (kembar) dari Kabupaten Sumba Barat pada tahun 2006/2007. Lihat UU RI, No. 3 Tahun 2007 tentang Pembentukan Kabupaten Sumba Tengah dan No. 16 Tahun 2007 Tentang Pembentukan Kabupaten Sumba Barat Daya di Provinsi Nusa Tenggara Timur.

‘moralitas pertukaran’ (*morality of exchange*) orang-orang Lawonda.

Daripada mempelajari bagaimana sistem produksi yang berasal dari arus besar (pasar dan negara) diartikulasikan (dilantunkan) ke bawah, ia memilih menjelaskan bagaimana ekonomi *Uma* yang berbasis moralitas pertukaran antar kerabat berubah. Dengan sangat detil ia menjelaskan bahwa moralitas pertukaran itu aktual, bukan gejala masa lalu (Vel, 2010:20). Ia mempertunjukkan bagaimana orang-orang biasa (bukan elit) Lawonda menyesuaikan (memperjuangkan) moralitas ekonominya sesuai dengan bidang-bidang pilihan (*repertoire of option*) yang tersedia ketika berhadapan dengan sistem produksi baru yang dilantunkan baik oleh para pemrakarsa pembangunan dari atas (termasuk dari misionaris dan NGO). Ia bahkan diterima ikut serta dalam rantai moralitas pertukaran orang-orang Lowonda, sampai mengerti benar liku-liku orang-orang yang datang untuk meminta pinjaman atau ‘pemberian.’

Hingga tahun 1960-an Ekonomi-*Uma*, di Lawonda masih terisolasi sebagai sistem produksi yang melekat pada garis keturunan. Orang yang agak kaya dapat memilih masuk dalam jaringan pertukarannya bila mampu menyediakan tenaga kerja, tanah, uang tunai, atau sesuatu lainnya yang dapat dipertukarkan pada mitra-mitra jaringan (kerabatnya). Dalam hal ini Vel (2010: 23) menemukan beras menjadi produk pertanian yang luwes dan digemari untuk dijadikan komoditi pertukaran resiprokal daripada untuk diperjualbelikan. Sementara itu karena akses terhadap kepemilikan/penguasaan atas tanah yang berelakelas, maka mereka yang miskin menjadi semakin rentan lapar. Pada musim paceklik di bulan *Pidu*, menjelang musim hujan, orang-orang Lawonda biasanya melakukan kunjungan kekerabatan (*mandara*) ke wilayah bagian barat daya agar mendapatkan ubi kayu (Vel, 2010:262). Artinya moral pertukaran justru ditegakkan ketika beras menjadi komoditi yang populer.

Belajar dari Marcel Mauss (1967:37-45) kita tahu bahwa dasar moralitas pertukaran dalam tradisi *potlach* orang Indian itu adalah tiga kewajiban resiprositas, demi status sosialnya seseorang itu wajib memberi, wajib menerima dan wajib membayar kembali. Oleh karena bisikan “gaib,” dalam hidup bermasyarakat seseorang itu wajib memberikan sebagian perolehan (rejeki) dari hasil usahanya kepada orang lain yang wajib menerimanya. Pada gilirannya pemberian (rejeki) itu di kemudian hari wajib mendapatkan pembalasan,

sehingga ia wajib membayarnya kembali. Di sana ada jeda waktu antara saat pemberian dan saat pembalasannya, antara saat menerima hutang dan saat membayarnya kembali. Jeda itu kemudian dalam hidup sehari-hari dilantunkan sebagai hubungan hutang budi yang tidak pernah seimbang. Mauss menganggap semangat pertukaran pemberian ini merupakan ciri masyarakat yang telah melewati fase “*total prestation*”, awal peralihan total (antara klan dan klan, keluarga dan keluarga), tetapi belum mencapai tahap kontrak perorangan murni, pasar uang, jual-beli, harga tetap, mata uang, dan timbangan (Mauss, 1967: 45).

Itulah dasar nilai dan hirarkie sosial yang terus tumbuh dalam masyarakat. Namun demikian, Vel (2010: xix) berusaha ke luar dari kecenderungan normatif seperti itu dengan melihat detail adat kebiasaan pertukaran pemberian keluar dari sisi para elit yang karena kepentingannya selalu berpegang pada kaidah dan ketentuan yang ada. Ia memilih memberi perhatian pada hidup sehari-hari orang biasa yang secara bertahap dengan caranya sendiri “menggabungkan ekonomi asli yang bersifat nonmoneter ... untuk memenuhi kebutuhan hidup masyarakat itu sendiri maupun... untuk pertukaran barang... dengan ekonomi keuangan dari konteks geografis yang lebih luas...” (2010: 4-5). Ia mulai dari pengalaman orang-orang biasa dalam Uma, justru untuk memahami bagaimana orang memilih peluang-peluang yang mungkin untuk menyatakan (kekuatan) ekonomi dirinya ada secara sah.

Pendekatan itu sungguh sangat strategis untuk membuka ruang partisipasi komunitas (orang biasa) untuk menggunakan haknya memilih langkah ekonomi yang sesuai dengan kapasitasnya. Dalam posisi yang serupa dan terinspirasi oleh gagasan pemajuan kebudayaan yang sudah diundangkan (UU No. 5 Tahun 2017) dan oleh keinginan mengisi kekosongan perspektif antropologi (budaya) dalam membangun daerah tertinggal di tepian bangsa, maka kami bersama LAURA, selama hampir setahun mencoba untuk merangkaikan begitu banyak tema diskusi serta niat terkait usaha agar Sumba semakin sejahtera sehingga Indonesia bangga. Pertama ada proses adaptasi manusia Sumba terhadap alam yang terus harus produktif, yaitu mengubah alam menjadi struktur-struktur keragaman hayati, energi dan infrastruktur, ekonomi dan menjadi sektor-sektor penghidupan. Kedua adalah proses ketika ketahanan atau resiliensi harus terus diwacanakan sebagai hak untuk terus berbudaya mengembangkan konsep

ruang dan waktu, kualitas peri kehidupan, pelembagaan dan integrasi sosial, dan merencanakan langkah gerakan mulai dari lingkungan-lingkungan sosial terkecil.

Memilih dan Mereproduksi Moda Pertukaran Pangan

Pulau Sumba tidak memiliki gunung api aktif meskipun berada di atas zona subduksi (Pratumijoyo, 2019). Permukaan tanah bergelombang penuh dengan pegunungan. Ketinggian rata-rata puncak pegunungan itu sekitar 500 meter di atas permukaan laut, tetapi diselingi puncak-puncak setinggi lebih dari \pm 600 m. Di bagian Barat Pulau Sumba dijumpai puncak Gunung Bondokapu (706 m). Ketiadaan gunung berapi juga menandai kelangkaan mineral untuk dieksploitasi industri pertambangan tetapi juga kurangnya kesuburan tanah untuk pertanian intensif. Sebagian besar tanah Sumba adalah perbukitan kapur. Di bagian timur terdapat savana-savana yang luas untuk penggembalaan kerbau, kuda dan sapi. Di bagian tengah terdapat kawasan hutan taman nasional dan di bagian barat serta barat daya terdapat pertanian dan perkebunan rakyat. Bagi penduduk di kabupaten Sumba Barat Daya, terutama di wilayah Kodi, pilihan melaksanakan budi daya intensif lebih terbatas dibandingkan dengan daerah Wewewa atau Waijewa yang sejuk dan basah. Meskipun demikian moda ekonomi berbasis moral pertukaran untuk seluruh Sumba justru sangat dimungkinkan. Perbedaan iklim, fauna flora dan budidaya melahirkan saat untung dan malang yang berbeda antar-wilayah. Namun demikian, mereka yakin dipersatukan oleh Marapu yang memungkinkan pertukaran antar suku di dalam pulau.⁶

Siklus komposisi makanan pokok biji-bijian (jagung, beras, sorghum, dan kacang-kacangan) dan ubi-ubian tradisional sepanjang tahun di Lawonda, seperti dilaporkan Vel (2010:53), memberi kita informasi yang amat

⁶Di pulau-pulau yang lebih kecil kondisinya jauh lebih terbatas. Karena tidak ada peternak kerbau, di Kei mas kawin/belis berganti meriam. Di Sumba karena kerbau tersedia maka mas kawin diwujudkan dalam bentuk pemsakabarian kerbau/hewan upacara *kedde*. Di Pulau Moa, Kabupaten Maluku Barat Daya, yang dikenal sebagai pulau kerbau mas kawin justeru dihilangkan. Di sini laki-laki boleh memperistri seorang perempuan tanpa bayar emas kawin tetapi ketika menceraikannya dan melakukan pelanggaran adat dia kena *tomara* (denda adat) semahal belis kerbau di Sumba.

berguna untuk menetapkan titik tolak memahami betapa ekonomi-Uma itu menyatu dengan siklus alam. Nafkah orang Lawonda tergantung pada pertanian lahan kering berdaur ulang. Mereka tebas bakar hutan, tanam beberapa kali, tinggalkan ketika kesuburan habis dan baru dibuka kembali selang beberapa tahun kemudian. Cara bertani seperti ini memang terbukti memerlukan curahan tenaga kerja yang lebih efisien dibandingkan pertanian menetap, produktivitas per curahan tenaga (7,9 kilogram padi per satu hari orang kerja) lebih tinggi dibandingkan sistem pertanian sawah yang intensif (4,2 kg padi satu hari orang kerja) (Dove, 1982: 5-6). Namun demikian, ketika dilakukan di tanah Sumba yang keras, berbatu-batu, di sana-sini telah terjadi kemerosotan ekosistem karena daur ulang lahan mungkin sudah lebih singkat daripada yang sesungguhnya diperlukan alam di sana. Usaha membuka persawahan baru untuk memproduksi beras yang semakin digemari orang-orang Sumba juga sudah banyak terjadi. Rupanya hanya orang-orang kaya memiliki sejumlah terbatas sawah dan ternak untuk dapat bersawah. Mereka yang miskin harus tergantung pada pertanian lahan kering semata. Ketika memasuki musim hujan dan musim tanam dari bulan Oktober hingga Desember, para keluarga tani lahan kering itu masuk dalam krisis pangan. Tanaman singkong siap cabut, mereka hanya cukup untuk sebulan. Dua bulan selanjutnya mereka tergantung pada produk ubi-ubian yang sudah mereka keringkan dan tergantung pada ubian liar yang segar maupun yang sudah mereka keringkan.

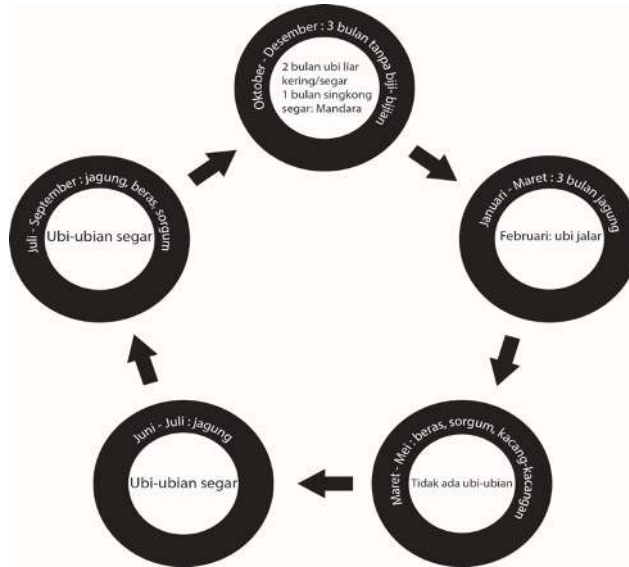
Musim paceklik seperti itu tidak khas Sumba. Para petani di Jawa sudah sejak lama mengenalinya sebagai musim *labuh*. Segala daya yang ada pada petani habis-habisan dicurahkan untuk biaya menggarap dan menanam lahan garapan, sementara panen masih menunggu tiga-empat bulan ke depan. Keprihatinan diuji sampai titik paling kritis, mereka yang tidak kuat menjalaninya merantau ke luar atau terjerumus pada kriminalitas. Bahkan di Maluku Tenggara, saya mendengar cerita kalau pada musim seperti itu ada banyak tukang “potong kepala,” sehingga orang takut pergi ke kebun. Kalau pun harus ke kebun, ada di antaranya melengkapi diri dengan membawa anak panah. Diam-diam orang tahu sebenarnya pada musim seperti itu banyak orang mencuri apa saja yang masih tersisa dan dapat dimakan di kebun orang. Lain lagi di Sumba, misalnya pada saat krisis pangan atau paceklik

(*karebang*) seperti itu orang Anakalang di Sumba Tengah mengembangkan tradisi *mandara* (minta tolong), berkelana mencari bahan makanan kepada kenalan atau kerabat dari lain wilayah dan lain suku. Biasanya orang Anakalang berkelana hingga ke Wanokaka, Mamboro dan Lamboya (Gunawan, 2007: 28). Karena sedang mengalami paceklik, orang itu datang ke rumah kenalan yang dianggapnya kerabat, tanpa banyak bicara, minta ini-itu. Ia diam di rumah yang didatanginya sampai tuan rumah itu tahu isyarat penampilan tubuh dan saat (musim), konteks kehadirannya. Tuan rumah kemudian membekalinya pulang (“dengan hormat”) dengan bahan makanan. *Mandara* mengubah musim lapar menjadi kontrak sosial.

Orang Lawonda dahulu juga mengembangkan tradisi *mandara* untuk mendapatkan pemberian ubi dan makanan. Oleh karena itu, orang masih ingat *mandara* itu dahulu merupakan perjalanan membanggakan karena ketika pelaku *mandara* kembali ke rumah dan kuda mereka penuh muatan pangan pemberian, ia merasa dapat membuktikan kalau ia memiliki jaringan sosial yang dapat diandalkan. Itulah daulat pangan orang Anakalang dan Lawonda di masa lalu yang ditopang kuat oleh sistem jaringan sosial. *Mandara* dianggap sebagai pertanda keadaan serba kekurangan dan menjadi pilihan orang miskin yang tidak mampu menghidupi diri sendiri (Vel, 2010:96) dan ada kerabat yang menjaminnya. Tetapi hari ini karena perkembangan transportasi, kaum perempuan dan laki-laki lanjut usia, pergi *mandara* untuk minta uang. Mereka menyebutnya “*mandara* uang” (Vel, 2010: 98) atau *mandara* modern. Faktanya, para peminta pertolongan bukan hanya laki-laki muda yang berpotensi dapat membalas kembali bantuan yang diterimanya, tetapi juga para lelaki dan perempuan tua yang tidak mungkin membalas kembali bantuan yang diterima dan bantuan yang didapat (uang) juga tidak dapat dicetak atau direproduksi sendiri. Dalam hal ini pertukaran itu nisbi, yang tersisa dalam relasi itu adalah peminta dan pemberi saja. Si miskin jadi peminta-minta dan si kaya jadi donor. Hubungan antara peminta bantuan dan pemberi bantuan semestinya berubah karena pertukaran jadi nisbi, ada tapi tiada, terkatakan tetapi kenyataannya mangkir, tergantung dari mana memandangnya apakah pertukaran itu akan terjadi.

Diagram 1

Siklus Komposisi Makanan Pokok Biji-bijian (Jagung, Beras, Sorgum Dan Kacang-Kacangan) dan Ubi-ubian Tradisional di Lawonda



Ketika pertukaran itu nisbi, tidak hanya karena pembalasan yang tertunda, tetapi karena memang pembalasan itu tidak akan (perlu) terjadi, maka putuslah jaringan sosial antara orang-orang yang *mandara* dengan kenalan serta kerabat yang didatanginya. Nyatanya para pelaku “*mandara* uang” itu memilih ke kota, bukan pada kerabat atau kenalan lama, sehingga dirinya menjadi anonim di mata para pemberi. Kalau pun itu karena keterpaksaan, bukan sebuah tindakan sengaja memilih, itu artinya mereka telah menggunakan *mandara* tanpa konsekuensi pembayaran kembali. Mereka menerapkan cara-cara sosial lama untuk berurusan dengan ekonomi uang. Sementara itu perbaikan infrastruktur telah membawa dampak pada cara pengadaan bahan makan. Pembangunan jalan dan meningkatnya kepemilikan kendaraan bermotor telah mengubah corak transportasi dan mobilitas di Sumba. Mobilitas dapat dilakukan orang-orang Sumba lintas usia dan gender. Saat ini, perkotaan menjadi sasaran baru dalam “*mandara* modern”. Banyak anak muda terutama yang berasal dari daerah perbukitan dan pesisir yang meninggalkan desa untuk bekerja sebagai buruh rumahan, atau buruh harian lepas di perkotaan bahkan lintas pulau hingga negara.

Hasil wawancara dan observasi di Kodi-Sumba Barat Daya, Kampung Tarung, dan Praijing-Sumba Barat menggambarkan bahwa rumah tembok, kendaraan bermotor, alat elektronik,

dan juga beras merupakan benda-benda remitensi di kampungnya dari orang muda Sumba yang sukses melakukan “*mandara* modern.” Remiten itu artinya adalah hasil jerih payah mencari nafkah di luar (negeri) atau pun di rantau yang dikirim kembali ke kampung asal para pekerja, sementara para pekerja tetap berada di tempat kerjanya. Jadi “*mandara* modern” penghasil remitensi belum/tidak memulihkan relasi sosial dengan komunitas dengan sanak kerabat kampung asal hingga mereka kembali. Pola ini mungkin agak terlalu jauh menyimpang dari pengertian awal dari *mandara*, dibandingkan kasus *mandara* uang. Misalnya, di Wisma Retret Redemptoris, Weetabula setiap hari kami pernah menyaksikan banyak orang tua Wewewa, Kodi, Loura, dan Loli bergerombol di muka salah satu pintu menunggu seorang pastor asal Jerman yang setiap waktu tertentu akan keluar dan berderma kepada mereka. Sebagian besar di antara mereka memang orang Katholik, tetapi ada juga orang Protestan, dan Marapu. Mereka berbohong, cerita membuat alasan sedang mengalami keduakaan, tidak ada makanan, tidak ada uang bayar sekolah anak, sekadar untuk mendapatkan belas kasih pastor itu. Informasi yang kami dapatkan menyatakan kalau pastor itu senang dapat membagikan uang pada para peminta-minta yang begitu banyak datang setiap hari dan semakin banyak di musim paceklik. Dari kata informan yang tidak dapat kami sebut namanya: “Lebih baik saya ditipu daripada saya menolak

orang yang mungkin saat itu sedang membutuhkan bantuan saya.” Mandara selalu dikaitkan dalam konteks saling membantu. Misalnya, pada musim-musim panen tertentu, Biara Redemptoris dan umatnya membuat aksi mandara. Umat mengumpulkan hasil panen kopi, padi, atau hasil kebun seperti pisang dalam kantong plastik untuk dibagikan pada umat atau saudara lainnya yang sedang membutuhkan.

Pada saatnya para pelaku “*mandara* uang” akan kembali ke kampungnya tanpa beban sosial apapun karena telah menerima pemberian cuma-cuma. Pilihan ini hanya menyatakan bahwa penyelesaian kelaparan di masa tanam itu tidak lagi dapat dilakukan dengan cara-cara sosial, minta tolong pada kerabat atau kenalan “jauh” (*mandara*) dengan “janji-janji” pemberian kembali (kontra prestasi) selayaknya terjadi dalam ekonomi-Uma. Mereka telah “memanen buah” yang bukan saja tidak pernah mereka tanam tetapi asalnya dari antah berantah, yaitu pada kemurahan hati atau iba orang lain. Panen yang mereka bawa itu tidak lagi perlu tampak mata orang lain, cukup disimpan di dompet atau lipatan sarungnya sendiri saja, tidak lagi seperti bahan makanan hasil *mandara* tradisional yang bergelantungan di punggung kuda tunggangnya. Hasil sementara yang dapat dikatakan di sini adalah bahwa para pelaku *mandara* uang itu telah menemukan cara berekonomi baru, sisi lain dari ekonomi-Uma, yaitu ekonomi tanpa riwayat resiprositas kenal kerabat, bahkan mungkin sekali tanpa kejujuran. Dengan kata lain mereka telah kembali dari *mandara* membawa ekonomi tanpa (kewajiban) moral sosial, tanpa kebanggaan (publik) juga.

Mencari Jalan ke Luar

Pilihan pada *mandara* uang itu mungkin satu-satunya jalan pintas selamat dari paceklik tanpa harus terjerumus pada kriminalitas yang telah diambil oleh para petani subsisten di Sumba. Mereka memang tidak berdaya mengatasi krisis budaya taninya melawan kondisi iklim yang kronik. Secara umum di sana hanya ada empat bulan basah cukup untuk tanaman tumbuh dan berbuah. Selebihnya ada delapan bulan musim kering tanpa hujan. Memang sudah lumayan produktif, hasil pertanian mereka cukup untuk makan selama delapan hingga sembilan bulan. Namun ada masa paceklik sekitar tiga bulan dari November sampai dengan Desember yang tidak dapat mereka atasi dengan sistem budidaya pertanian mereka. Secara tradisional,

orang tahu *mandara* dapat diandalkan jadi penyelesaian sosial atas krisis pertanian subsisten kronik itu. Akan tetapi zaman telah berubah, orang Sumba telah menyatu dengan tata sosial, ekonomi, dan budaya nasional. Para pelaku *mandara* uang itu jelas belum menemukan taktik yang tepat dan komprehensif mengasosiasikan diri dengan sistem (ekonomi uang nasional) baru. Mereka menukarkan kearifan tradisional *mandara* sebagai modal sosial lestari yang sarat riwayat, dengan *mandara* uang tanpa riwayat, tanpa perikatan sejarah sosial. Mereka pun jatuh tanpa kebanggaan diri, meskipun mungkin perut sudah berisi, mereka sedang jatuh pada situasi krisis moral sosial yang mungkin saja tidak perlu. Adakah jalan keluarnya?

Pada bulan Juli 2018 selama delapan hari dari tanggal 15 hingga 23, tiam kami dari Pusat Studi Asia Pasifik, Universitas Gajah Mada mengunjungi Kabupaten Sumba Barat Daya, terutama di Kecamatan Kodi. Di sana kami telah melakukan diskusi terpumpun (FGD) dengan dinas-dinas terkait di pemerintah daerah Kabupaten Sumba Barat Daya dan juga dengan para ibu rumahtangga di Desa Pero Batang, mengamati pasar, dan mewawancarai 100 informan. Bersama wakil dari dinas-dinas terkait kami berdiskusi mengenai artikulasi kebijakan pemerintah daerah dan pasar terkait dengan kedaulatan pangan. Tentu saja para pegawai pemerintah daerah mulai berdiskusi secara normatif bahwa pemerintah daerah berusaha mengoptimalkan potensi unggulan dan fungsi lahan melalui intensifikasi, ekstensifikasi, dan diversifikasi untuk peningkatan produksi pertanian. Pemerintah daerah berniat meningkatkan kualitas produksi pangan lokal, sehingga ada peningkatan kehidupan masyarakat.⁷ Undang-Undang No 18 Tahun 2012 mengamanatkan bahwa ketahanan pangan bukan hanya menjadi tugas dan kewajiban Pemerintah Pusat, akan tetapi juga memerlukan peran aktif Pemerintah Daerah, baik Provinsi maupun Kabupaten/Kota dengan melibatkan masyarakat.

Masing-masing dinas mempunyai program unggulan. Dua dinas yang paling relevan dengan isu kita di sini adalah Dinas Ketahanan Pangan dan Dinas kesehatan. Dinas pertama pada tahun 2019 mempunyai dua program unggulan hasil

⁷Acuan mereka jelas yaitu UUD Negara RI 1945 yang secara eksplisit menyebutkan bahwa pangan sebagai salah satu hak azasi manusia; UU No 18 Tahun 2012 tentang Pangan (penyempurnaan UU No7 Tahun 1996).

revolusi pertanian, satu terkait dengan ketahanan pangan, dan satu lagi terkait dengan produksi pangan dan hortikultural.⁸ Bila dicermati, kedua program unggulan mereka ini belum secara eksplisit mengakomodasifakta bagaimana adaptasi tradisional penduduk dengan siklus musim dan panen selalu berakhir pada paceklik kronik di awal musim hujan (Oktober-November). Begitu pula program Dinas Kesehatan No Nasi Sehari (Nona Sari), ajakan pantang makan nasi sehari dalam seminggu. Program ini ditujukan untuk mendukung program ketahanan pangan berbasis pangan lokal. Mula-mula kami terpukau dengan Nona Sari, mungkin karena cocok dengan kecenderungan kami mendukung difersikasi pangan.

Lambat laun, tetapi pasti, kami menyaksikan bahwa mereka yang makan nasi terus menerus adalah masyarakat yang tinggal di perkotaan dan mempunyai pendapatan rutin setiap bulan atau masyarakat yang tidak bertani. Ternyata ada bias kelas dalam program pangan yang diartikulasikan oleh aktor-aktor pemerintahan. Pola makan penduduk perdesaan di Kabupaten Sumba Barat Daya, terutama di Kecamatan Kodi (daerah perdesaan) yang terkenal sebagai penghasil beras lokal enak di Sumba, itu bukan makan nasi sepanjang tahun. Orang-orang di perdesaan biasa makan sejalan dengan pola produksi pangannya yakni padi-jagung-ubi kayu. Mereka menggemari jagung dan padi lokal yang tahan disimpan dan enak rasanya. Apa yang dicita-citakan dan dibanggakan orang Sumba di kampung tentang makan atau menghidangkan nasi justru bertolak belakang dengan selera pemangku kebijakan Nona Sari. Jadi gerakan para ahli medis di Sumba Barat Daya memang sarat kepentingan medis: mengurangi resiko terkena diabetes, asam urat, dan kolesterol, tetapi tidak relevan atau mungkin tidak sesuai konteks hidup sehari-hari

⁸Unggulan pertama: (1) Pelestarian pangan lokal dan (2) Penyusunan strategi/kebijakan untuk mengkondisikan kecukupan pangan atauantisipasi kerawanan pangan serta merumuskan sistem ketahanan pangan yang kuat.

Unggulan kedua: (1) Optimalisasi fungsi lahan melalui intensifikasi dan ekstensifikasi serta diversifikasi untuk peningkatan produksi, (2) Penyediaan benih unggul bermutu melalui balai benih dan penangkar benih, (3) Varietas pare wangi kodi benar-benar diwujudkan sebagai produk khas daerah, (4) Pengembangan kebun sayuran untuk menekan/mengurangi masuknya sayuran luar daerah (5) Pengembangan buah-buahan sesuai agroklimat dan (6) Menumbuhkembangkan agro industri pertanian.

warga masyarakat biasa. Bagaimana tidak? Satu hari dalam seminggu, masyarakat dihimbau mengganti nasi sebagai sumber karbohidrat dengan sumber karbohidrat lainnya, seperti jenis ubi-ubian dan jagung. Padahal sehari-hari mereka makan nasi pun dicampur jagung. Mereka itu makan nasi tanpa campuran hanya saat ada pesta atau ada ritual adat tertentu.

Diskusi terpumpun yang semakin mendalam telah menyadarkan kami para peserta diskusi, betapa program-program yang tersusun dalam retorik cantik, seperti Nona Sari, itu bias kelas menengah. Di Sumba Barat Daya, padi atau beras merupakan bahan makanan istimewa. Beras sering dikaitkan dengan banyak ritual, seperti untuk menghormati tamu, kerabat dekat, dan untuk memelihara hubungan baik. Di Kampung Adat Rabakodo, Wanokaka, Sumba Barat, Mama Martha misalnya mendapat satu bakul beras di pesta kematian sebagai tanda ucapan terima kasih dari tuan pesta atas beberapa lembar kain yang ia bawa. Cerita seorang peserta diskusi terpumpun di Kantor Bappelitbang Kabupaten Sumba Barat Daya, saat ia masih sekolah di kampung, ayahnya selalu berpesan untuk belajar tekun agar kelak menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS) supaya sehari-hari mudah mengakses beras. Pegawai itu lahir dan dibesarkan di Kodi. Ia mengaku sudah jarang makan ubi rebus atau *hakula* sejak kuliah S1 di Yogyakarta beberapa tahun silam. Bahkan ketika jamuan makan bersama kami di Rumah Budaya Sumba, ia tidak mengambil ubi rebus sedikit pun dari berbagai pilihan hidangan yang ada di meja makan. Katanya: "Saya sudah bosan sekali makan ubi. Sejak kecil di kampung sering sekali saya makan ubi, jadi malam ini saya pilih nasi saja. Apalagi nasi-jagung, saya paling suka itu..."

Penolakan makan ubi pada ritual jamuan makan dengan tamu rupanya juga terjadi pada orang di kampung. Misalnya keluarga Duliman⁹ di Kodi, ketika kami membawa *gembil*¹⁰ yang dibeli di Pasar Kodi Utara untuk dimasak dan dihidangkan saat makan siang bersama, tidak satu pun dari mereka yang menyentuh *gembili* rebus. Bahkan mereka tertawa ketika salah satu di antara kami menawarkan *gembili* rebus yang masih panas kepada Pirlo, salah satu anak Duliman. Baginya, makan *gembili* itu seolah-olah menjadi lelucon seperti sedang mengalami

⁹Demi kepentingan para informan, kami telah menyamarkan nama-nama informan.

¹⁰Jenis ubi-ubian yang tumbuh liar di hutan.

hukuman. Orang Kodi malu makan ubi, bahkan ubi dikatakan sebagai pakan daripada pangan. Sementara padi dan jagung dianggap sebagai bagian dari pangan untuk pemujaan.

Dalam mitos *Mbiri Kyoni* yang dicatat oleh Nugroho (2018), salah satu tim penelitian ini, diceritakan tentang metafora padi sebagai bagian dari ritual kesuburan di Kodi. Hidup benih padi dilahirkan dari rahim perempuan, sedangkan benih padi itu disebar dan disiram oleh laki-laki. Dalam falsafah hidup orang Kodi, pengaturan hidup (padi) kemudian diserahkan kepada laki-laki yang dipercaya oleh komunitas, yaitu *Rato Rua Daga* (di daerah lain disebut *Rato Katoda*). Ia adalah wakil *Kabisu* untuk mendoakan benih-benih padi, benih-benih tanaman pangan, kesuburan, serta keselamatan seluruh warga *Kabisu* dalam kampung agar diberkati oleh Marapu. *Rato Rua Daga* sering dibantu oleh *Rato Ledi Talo* (kadang disebut *Leti Patana*, yang menguasai doa-doa serta pengetahuan tentang perputaran bulan) sebagai pemimpin (doa) di bawah kuasa *Rato Marapu*. Risitasi mitos kesuburan padi sering dilakukan bersamaan dengan prosesi perkawinan. Kesuburan padi jelas diasosiasikan dengan kesejahteraan dan kesuburan biologi reproduksi hidup manusia. Belakangan setelah jagung dibudidayakan di Kodi, orang mengasosiasikan jagung sebagai benih lelaki (*winni watara*), sementara padi tetap diasosiasikan sebagai benih perempuan (*winni pare*).

Tanpa mengkaitkannya dengan gambaran imajinatif, pertemuan langit dan bumi, asal muasal hidup, dan tentu saja tanpa ramifikasi ritualistik, pemerintah nasional juga menilai beras sebagai bahan pangan strategis, kebutuhan pokok rakyat (semua) di mana pun, yaitu simbol kemakmuran seluruh negeri. Kecukupan beras di masyarakat menjadi salah satu prestasi kerja pemerintah yang strategis. Ketahanan dan swasembada pangan ditentukan oleh status pengadaan dan peredaran beras di masyarakat. Apresiasi pada beras lebih ditentukan oleh kestabilan harga nyaris tanpa totalitas konteks sosial budayanya. Dari waktu ke waktu setiap kali musim paceklik tiba di Kodi, pemerintah mengintervensinya dengan berbagai program Raskin (beras untuk orang miskin) lalu diganti beras kesejahteraan (Rastra). Intinya tetap sama, yaitu beras dibagikan/dijual dengan harga subsidi, lebih murah daripada harga nyata di pasar. Seluruh Kepala Keluarga (KK) di Desa Pero Batang, Kodi, misalnya mendapat pembagian Rastra yang dibagikan setiap empat hingga enam bulan

sekali. Artikulasi kebijakan pangan seperti itu bagaimana pun telah membuat keyakinan makan nasi putih itu jadi kebutuhan dasar massal yang harus murah. Sentralitas nilai beras baik dalam tradisi budaya setempat, maupun dalam proses produksi nyata di tangan petani, terdepresiasi habis-habisan.¹¹

Daerah Kodi memang merupakan penghasil padi yang istimewa. Namun selain masa tanamnya panjang, hingga enam bulan baru panen, jumlah hasil panennya juga tidak cukup dapat dimakan sepanjang tahun. Begitu juga jagung. Orang-orang Kodi seperti juga orang Lawonda juga mengalami masa paceklik antara akhir bulan September hingga akhir November/ Desember. Dua orang mahasiswa Kodi yang sedang mukim di Yogya, sebelum tahun 2004 pernah mengalaminya sepanjang lima bulan hanya makan ubi liar yang diperam (diredam di sungai), dijemur, dan baru diolah untuk bahan makan. Namun demikian sejauh yang kami tahu, bahwa orang-orang Kodi itu risih menyebut *mandara* dan mengaku tidak lagi melakukan *mandara*. Mungkin mereka sudah mengerti sisi lain dari *mandara* tradisional, yaitu *mandara* uang (mengemis) atau *mandara* negatif, tanpa moral resiprositas. Oleh karena itu mereka masih mempertahankan semangat persaudaraannya dengan semangat *sbantu wungo* (Bahasa Kodi), berarti saling menyambung hidup. Misalnya pada saat terlambat panen, biasanya orang yang sedang mengalaminya akan pergi minta (pinjam) beras/jagung pada saudara dekatnya, tidak lagi pada kerabat jauh¹² seperti pada *mandara*, dan akan mengembalikannya saat panenannya tiba.

Kami memang sedang riset mencari jalan keluar dari paceklik kronik agar dapat mengkonstruksi model kedaulatan pangan yang kontekstual, sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat di pulau-pulau yang relatif kecil seperti halnya

¹¹Depresiasi beras ini mirip kisah hubungan gula dan kekuasaan oleh Sydney Mintz, betapa kemurnian manis gula mendapatkan apresiasi yang sedemikian tinggi, bahkan para raja dan pangeran di Eropa pada jamannya tidak mampu mengkonsumsinya sehari-hari, jatuh nilainya ketika jadi bahan konsumsi massa proletar yang mimpi dapat menikmati manisnya gula seperti yang pernah dirasakan para raja dan pangeran mereka. Para miskin itu kemudian mau menyerahkan kemerdekaannya untuk jadi buruh bagi pertumbuhan industri produk-produk massa yang dapat berkembang berkat sumbangan tenaka erja mereka yang siap diupah murah.

¹²Bahkan orang yang baru ketemu sekali saja di pasar dapat jadi target *mandara*.

Sumba. Laporan Vel mengenai *mandara* di Lawonda yang telah menyimpang jadi *mandara* uang di atas, memberi isyarat negatif pada kami untuk tidak mereproduksinya. Lalu riset kami di Kodi, secara kebetulan terkait dengan kelompok-kelompok yang mungkin dulu menjadi daerah tujuan *mandara*, atau pun kalau pernah melakukan *mandara*, mereka seperti sudah menemukan alternatifnya yang lebih kontekstual, yaitu dengan mengembangkan tanaman jambu mete.

Justru pada saat jagung, beras, dan ubi habis, orang Kodi panen biji mete. Sering nilai jual mete lebih tinggi dibanding produk kebun yang lain, di desa Pero Batang, Kecamatan Kodi luas tanaman jambu mete juga melebihi komoditi lain: mete 1740 ha (1015 ton); Kelapa 1435 ha (996 ton kopra); dan kopi seluas 1004 ha. Setelah panen mete orang sekarang melakukan pesta ucapan syukur saat panen (*woleka*) yang dikaitkan dengan upacara daur hidup dengan mengundang *rato* untuk meramal hati ayam atau hati babi. Demi kesejahteraan tuan pesta, *rato* akan bilang tuan pesta agar bikin ritual adat *gali tulang* (pindah kuburan) atau ritual “kasih dingin” rumah. Tujuannya adalah biar bisa ada *kedde*, revitalisasi moral pertukaran menjadi kontraksi sosial. Kodi tetap menjadi daerah yang dikenal paling sering menyelenggarakan upacara *kedde* memotong banyak hewan. Dulu *Woleka* diadakan Bulan Juni-Juli setelah panen padi. Akibatnya orang Kodi dapat membeli beras dari hasil panen mete, sehingga tidak mengalami paceklik. Tentu saja tidak semua orang Kodi punya jambu mete karena akses mereka pada tanah berbeda-beda. Memang mereka yang tidak punya mete harus memilih kerja jadi buruh petik mete dan tergantung pada para pemilik kebun daripada harus menahan lapar.

Insersi tanaman kebun mete jelas telah secara berarti menggeser fokus ekonomi-Uma dari pada tanaman pangan (jagung-padi-ubi) plus *mandara* kepada tanaman pangan plus tanaman (keras) mete tanpa harus *mandara*. Bahkan diakui oleh orang-orang jadi cenderung gemar makan nasi. Mereka mampu membelinya. Apakah cara orang Kodi keluar dari situasi paceklik ini baik-baik saja? Menurut Wahana Visi, sebuah yayasan sosial kemanusiaan yang bekerja di Kodi, ekonomi orang Kodi masih dapat ditingkatkan. Program yayasan ini antara lain menyarankan peningkatan ekonomi keluarga dengan mengembangkan tumpang sari jagung diantara tanaman mete. Antara lain mereka mengintroduksi cara penanaman

jagung dan jambu mete lebih produktif dengan menerapkan jarak tanam (pemangkasan penjarangan, peberian, pupuk). Mereka juga menyarankan penjarangan tanaman mete agar hasil panennya dapat lebih maksimal dan orang Kodi tidak perlu lagi beli beras. Inovasi ini ditolak karena orang Kodi menganggap tidak ada masalah dengan produktivitas tanaman mereka. Tumpangsari mete dan jagung juga ditolak, mereka maunya jambu mete semua, nilai jualnya lebih tinggi dari jagung. Orang Kodi pilih beli beras, menolak tanam jagung dan memproduksi mete.¹³

Selain mengandalkan mete, orang Kodi juga mengembangkan ternak, babi, anjing dan ayam untuk cadangan bila kehabisan jagung dan beras. Paulina dari Pero Batang bercerita bahwa keluarganya makan sehari dua kali. Mereka makan nasi jagung, yaitu nasi dari beras dicampur dengan nasi dari jagung. “Bila hanya makan nasi beras saja tidak enak dan tidak kenyang, yang enak dan kenyang ya makan nasi-jagung.” Ini umum di sana, 44% responden menganggap nasi campur jagung lebih enak dibandingkan nasi saja (32%) dan jagung saja (24%) dan 63% responden mengatakan campuran nasi dan jagung lebih mengenyangkan dibandingkan nasi atau jagung saja. Pagi hari, orang minum kopi atau teh sambil makan singkong rebus atau bakar, atau bubur. Siang dan malam hari orang Kodi makan nasi jagung. Lalu ketika ada pertanyaan: Kalau beras dan jagung habis bagaimana?

“Makanya sampingannya kita itu pelihara, pelihara ayam, pelihara babi, pelihara anjing. Jadi kalau habis beras dan jagung itu tadi kita bisa jual peliharaan kita, lalu beli beras jagung lagi. Contoh kita jual peliharaan kita jual 80 atau 90, lalu yang 50 kita buat beli beras lalu sisanya bisa kita buat beli kopi, gula, garam dan lain sebagainya untuk mencukupi kehidupan sehari-hari. Tapi bisa juga kita jual hanya buat makan dua hari atau tiga empat hari, kalau kita orang banyak di rumah yang jelas ya dua kali masak.”

Kisah itu seperti mendendangkan kestabilan dan optimisme ekonomi dan hidup orang Kodi. Dari dalam rumah sebenarnya dorongan untuk berubah terjadi. Konsep makan dan makanan kelihatannya (selalu) dipahami berbeda-beda secara lintas generasi. Misalnya meskipun Mama

¹³ Penolakan ini mirip dengan apa yang dilakukan oleh para peladang di Kalimantan yang menolak intensifikasi seperti yang ditemukan Michael R. Dove (1982).

Dona itu ketika bujang gemar makan *hakula*, tetapi ketika sudah berkeluarga ia jarang membuat *hakula*, sekalipun sedang musim paceklik karena anak-anaknya lebih gemar makan nasi-jagung. Oleh karena itu, pada musim paceklik ia akan menjual kain hasil tenunannya setiap siang-sore hari ke pasar Banda Kodi. Pasar-pasar di Kodi banyak sekali menjajakan kain tenun, ibu-ibu penjahit juga selalu siap di sana, bahkan di mana ada kemungkinan turis datang kain tenun dibentangkan. Uang hasil menjual kain ditukarkan dengan beras dari pedagang Bima atau Sabu. Kisah mama Dona ini memberi tambahan pelajaran bagaimana orang Kodi mensiasati paceklik tanpa *mandara*, menyemai daulat hidupnya di lahan kering seperti tanah Sumba, yaitu bertahan dengan bercocok tanam banyak ragam tanaman pangan ditambah tanam komoditi (mete), peliharaan hewan yang laku jual dan menjual hasil tenun.

Kesimpulan

Secara umum artikel ini menggambarkan bahwa transformasi sosial itu tidak terjadi dalam ruang hampa. Ada konteks tertentu yang menyebabkan sambungan antara ekonomi lokal (ekonomi-Uma) dengan ekonomi pasar tampak aneh dan misterius. Betapa tidak? Meskipun diliputi kemiskinan, pesta-pesta potong hewan besar-besaran tetap berjalan. Melalui deskripsi yang detil kami mencoba memberi ruang bagi pengalaman miskin orang Sumba terlantukan. Tantangan alam kering yang membatasi kedaulatan pangan mereka ditelisik melalui kajian ini. Paceklik dan kekurangan pangan pada awal musim hujan jadi keniscayaan. Umbi-umbian baik hasil budidaya maupun dari tanaman liar, padi, dan jagung tidak cukup untuk melawannya. Meskipun demikian orang Sumba Barat (Daya) berjuang mempertahankan totalitas ekonomi-Uma. Moda-moda pertukaran lewat jalur kekerabatan dipertahankan.

Kontrak-kontrak sosial budaya yang ada diregangkan, hingga terlahir kebiasaan *mandara* minta bantuan pada kerabat jauh di lain wilayah. Regangan itu putus ketika orang memburu uang dan bantuan dari luar (misi, pemerintah dll.), *mandara* uang itu negatif karena kehilangan dasar moral pertukarannya. Hasilnya adalah sisi lain dari ekonomi-Uma mengada dan meraja, ekonomi dijalankan anonim tanpa riwayat resiprositas kenal kerabat, bahkan mungkin sekali tanpa kejujuran.

Kisah-kisah sporadik dari Kodi ini, sementara menawarkan jalan keluar dari krisis moral sosial itu. Diskusi terpumpun dan dialog yang semakin rinci dan mendalam dengan ibu-ibu rumahtangga, para suami, dan orang biasa lain yang mengalami kemiskinan dapat membantu kita melihat celah sempit untuk mengkonstruksi model (terbatas) dari krisis semacam yang selalu terjadi di daerah semacam pulau Sumba. Bertani tanaman pangan saja tidak cukup. Oleh karena itu, para petani itu harus mengembangkan tanaman kebun (hortikultural) seperti mete, memelihara ternak (babi, ayam, anjing dll.). Itupun belum cukup kalau para perempuan, para penenun itu tidak mengubah tenunannya jadi dagangan. Tenunan mereka sementara dapat jadi rantai pengikat antara ekonomi-Uma dan pasar. Bila paceklik tiba, entah mete, tenun, alam, teknologi, akan jadi juru selamat ekonomi-Uma yang bermartabat.

Daftar Pustaka

Buku

- Dewantara, Ki Hadjar (2011). *Bagian II: Kebudayaan*. Yogyakarta: Yayasan Persatuan Tamansiswa.
- Gunawan (2007). *Hidup Berdampingan dengan Ternak: Pengorganisasian dan Mediasi Sosial di Manurara, Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur*, tesis S2 Program Studi Antropologi, Jurusan Ilmu-ilmu Bhumaniora, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada.
- Hoskins, Janet (1987). "Entering the Bitter House: Spirit Worship and Convention in West Sumba," dalam Rita Smith Kipp dan Susan Roger (eds.), *Indonesian Religion in Transition*. Tucson: The University of Arizona.
- Mauss, Marcel (1967). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York and London: W.W. Norton & Company.
- Mintz, S.(1985). *Sweetness and Power*. New York: Viking Penguin.
- Ramone, Robert (2011). *Pulau Yang Terlupakan*. Noorden, The Netherlands: Bert Post, 2012.

Buku Terjemahan

Vel, Jacqueline (2010). *Ekonomi-Uma: Penerapan Adat dalam Dinamika Ekonomi Berbasis Kekerabatan*. (Myrne Tehubijuluw-Umbih, Terjemahan). Jakarta: Huma, Van Vollenhoven Institute dan KITLV-Jakarta.

Bagian dari Buku

Hoskins, Janet (1987). Entering the Bitter House: Spirit Worship and Convention in West Sumba. Dalam Rita Smith Kipp dan Susan Roger (Eds.), *Indonesian Religion in Transition* (hlm. 278). Tucson: The University of Arizona.

Vel, Jacqueline (2007). Kampanye Pemekaran di Sumba Barat. Dalam Henk Schulte Nordholt dan Gerry van Klinken (Ed), *Politik Lokal di Indonesia* (hlm. 116-153). Jakarta: KITLV dan Yayasan Obor.

Artikel Jurnal

Laksono, P.M. (2016). The Adat Contributions for the Villages to Develop Independently: Cases from the Kei Islands, Southeast Maluku Regency, *Jurnal Humaniora*, volume 28 Number 3(10), 254–264.

Dokumen

LAURA (2016). *Menggerakkan Adat Melawan Boros*, Policy Brief dipersembahkan kepada Pemerintah Daerah Kabupaten Sumba Barat. Yogyakarta: Laboratorium

Antropologi untuk Riset dan Aksi, LAURA FIB-UGM.

Kusumahadi, Methodius dan Kamil, Insan (2016). *Laporan Evaluasi Program Keadilan dan Inklusi Sosial Bagi Kelompo-kelompok Marginal (Penghayat Kepercayaan Marapu) di Kabupaten Sumba Timur, Sumba Barat dan Sumba Barat Daya NTT*, Kerjasama Yasalti dan Donders dengan Satunama. Tidak diterbitkan.

Pramumijoyo, Subagyo (2019). “Evolusi Pulau Sumba dari Waktu ke Waktu dan Potensi Bencana,” materi presentasi dalam *Simposium Menyapa Indonesia Merengkuh Tepi Bangsa: Resiliensi wajah Sumba dalam Pusaran Zaman*, LAURA, Departemen Antropologi FIB-UGM, 23-28 Oktober.

Dokumen Website

Badan Pusat Statistik (2016). *Kabupaten Sumba Barat dalam Angka 2016*. Diunduh dari <https://sumbabaratkab.bps.go.id/publication/2016/07/15/2cda734cddff720b58347360/kabupaten-sumba-barat-dalam-angka-2016.html>.

Dove, Michael R (1982.) *The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia*. Diunduh dari https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/53805/INDO_39_0_11070066.

