

BUMI DAN MANUSIA  
*Mamasa*

SEBUAH IHWAL TENTANG PERUBAHAN SOSIAL-EKOLOGI  
DI DATARAN TINGGI SULAWESI

Dengan mengambil judul besar “Bumi dan Manusia Mamasa”, penulis ingin memperlihatkan sebuah satu-kesatuan ruang hidup yang menyejarah di dataran tinggi Mamasa. Namun demikian, ruang hidup yang menyejarah tersebut kini dihadapkan pada terjadinya perubahan sosial-ekologi akibat masuknya sistem pasar; yakni bergeser atau bahkan terputusnya kesejajaran relasi antara ranah sosial (manusia) dan ranah ekologi (alam), sejak dari bingkai perspektif menyejarah (perubahan yang sangat mendasar sedang berlangsung). Dari perubahan tersebut terdapat berbagai ihwal atau cerita yang berdimensi keterbelahan konstruksi subjek akibat perubahan sosial-ekologis itu sendiri.

BUMI DAN MANUSIA  
*Mamasa*  
SEBUAH IHWAL TENTANG PERUBAHAN SOSIAL-EKOLOGI DI DATARAN TINGGI SULAWESI

BUMI DAN MANUSIA  
*Mamasa*



Sebuah Ihwal tentang Perubahan Sosial-Ekologi  
di Dataran Tinggi Sulawesi

RENAL RINOZA & RISMAN BUAMONA



tanah air  
Beta

Sajogyo  
Institute

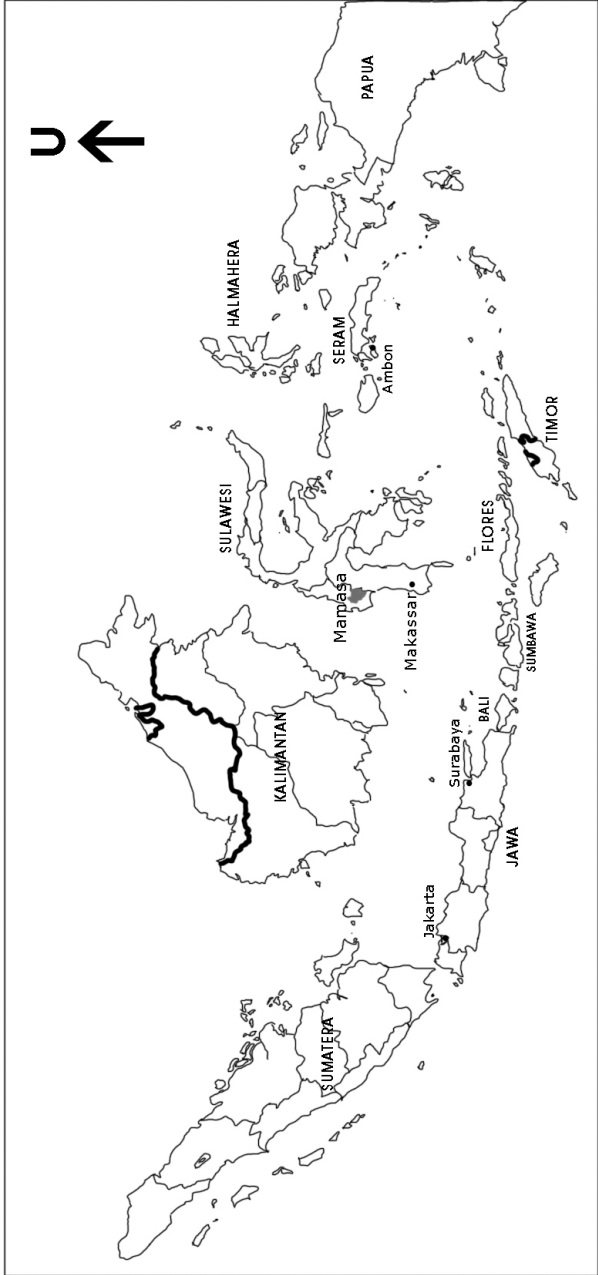
ISBN 623900802-8



9 786239 008024



tanah air  
Beta  
Sajogyo  
Institute



*“Ma’dodo litak, ma’puhewa waie.”*

Tanah adalah sarungmu dan air adalah bajumu.

Jika tanah dan air sudah tidak ada, maka telanjanglah dirimu.

Kamu bukan manusia lagi.

**BUMI DAN MANUSIA**

# **MAMASA**

Sebuah Ihwal tentang Perubahan  
Sosial-Ekologi di Dataran Tinggi Sulawesi



## **Perpustakaan Nasional, Katalog Dalam Terbitan (KDT)**

Bumi dan Manusia Mamasa. Sebuah Ihwal tentang Perubahan Sosial-Ekologi di Dataran Tinggi Sulawesi.

Cetakan Pertama, April 2019

xlvi+ 334 halaman; 14 x 21 cm

ISBN: 978-623-90080-2-4

1. Sosial-Ekologi      2. Perdesaan      3. Agraria

I. Judul

Penulis: Renal Rinoza dan Risman Buamona

Editor: Surya Saluang

Copy Editor: Niken Wreathi

Penata Letak dan Desain Sampul: MKTB

### **Diterbitkan oleh:**

#### **Tim Kaji Tindak Malabar 22**

Jl. Malabar No. 22, Babakan, Bogor Tengah, Bogor  
Jawa Barat 16151

#### **Tanah Air Beta**

Jl. Wates KM 10, Pedes RT 04/RW 27, Argomulyo,  
Sedayu, Bantul, Yogyakarta 55753  
Telp. 085647097936 | Email: tanahairbeta99@yahoo.co.id

#### **Sajogyo Institute**

Jl. Malabar No. 22, Babakan, Bogor Tengah, Bogor  
Jawa Barat 16151  
Tel/Fax. (0251) 8374048 | Website: sajogyo-institute.org

Dicetak oleh **TAB Grafika Yogyakarta**, Tlp. 087839020846

*Isi diluar tanggung jawab percetakan.*

## Ucapan Terimakasih

**D**engan setulus hati, penulis menyampaikan rasa terima kasih dan hormat sedalam-dalamnya kepada Surya Saluang, sosok yang berada di hulu dan hilir dari proses belajar penulis selama di Malabar 22, Bogor. Kepadanyalah penulis mendapatkan dukungan yang luar biasa, diskusi-diskusi panjang nan melelahkan selama berlangsungnya penelitian dan sampai pada tahap akhir penulisan buku ini.

Penulis juga berterima kasih kepada teman-teman tim belajar kampung Sajogyo Institute: Abdul Waris Lakek, Rindu Hartoni Capah, Syaukani Ichsan, Ganies Oktaviana, Ahmad Jaetulloh, Sonny Sitoena dan Mas Budi yang telah mengarungi pasang gelombang dan tumbuh bersama selama berproses di Malabar 22. Kepada Pak Gunawan Wiradi, kepada Hendro Sangkoyo (Mas Yoyok), Bang Sanca, Mbak Dinar serta teman-teman di pojok School of Democratic Economics (SDE), Jakarta. Mas Eko Cahyono (Direktur Eksekutif Sajogyo Institute Periode 2015-2018), Bang Zul Tihurua, dkk di kepulauan Maluku. Kang Ajid dan keluarga, Rudi, kang Coim serta teman-teman di Sajogyo Institute lainnya yang punya perhatian terhadap apa yang penulis lakukan.

Untuk teman-teman di Makassar dan Mamasa yang sangat besar kontribusinya dalam mendukung penelitian ini, teruntuk kepada Titin, Kak Wati, Muhsin Badjeber, Sonny

Sitoena, Rewa, Michael Sirina “Uton” dan teman-temannya di KPA Quarles, Mamasa. *Haleyora, Melevo dan Yaya* mereka atas kesabarannya sampai saat ini. Khusus untuk Sonny Sitoena rekan kami selama penelitian, kepadanya kami sangat berterima kasih atas segala perhatian dan kerja kerasnya namun ia memutuskan untuk tidak ambil bagian di penulisan buku ini dan untuk karyanya sendiri ditulis secara terpisah.

Rasa terima kasih mendalam penulis haturkan kepada saudara baru penulis di Mamasa, tanpa penerimaan yang hangat tak mungkin rasanya penelitian ini terlaksana, untuk papa Erwin (Bpk. Demianus) dan istrinya *ambe* (mama) Erwin beserta warga Ballapeu’ lainnya; untuk Bpk. Rahmat Sirua kepala desa Timoro dan Bpk. Yosias kepala desa Tabulahan beserta warganya; untuk Bpk. Kepala Desa Siwi dan Pak Camat di Nosu yang mengurus penulis selama di Nosu; kepada narasumber-narasumber yang tinggal di sepanjang jalan poros seperti di Tamalantik, Malakbo’, Sumarorong, Tabone, dan Messawa; narasumber-narasumber di Mamasa kota seperti Bapak. Arianus Mandadung selaku budayawan Mamasa, Bapak. Daud di Tondok Bakaru selaku juru kunci Gunung Gandang Dewata, Bpk. Martinus selaku mantan pegawai kehutanan, Bapak Ronald Arulangi selaku tokoh Gereja Toraja Mamasa (GTM), keluarga Uton di Mamasa, Pemerintah Kabupaten Mamasa (BAPPEDA dan Kesbangpol) dan BPS Kab. Mamasa yang bersedia menerima kehadiran penulis selama di Mamasa dan memberikan data-data yang penting untuk menunjang penelitian ini. Begitupun kepada Nirwan Ahmad Arsuka dan Hikmat Budiman yang mau mendedahkan waktu dan pikirannya kepada penulis dalam memberikan masukan, kritik dan debat atas temuan awal ketika penelitian ini disidangkan di forum *expert review* di Sajogyo Institute pada awal tahun 2017 lalu. Penulis senang rasanya mendapatkan *insight* dari pembedahan temuan awal penelitian ini dilaksanakan.

Tak lengkap juga rasanya tanpa mengucapkan terima kasih kepada “Three Musketeers” Vila Mutiara, Bogor (Pak

Swanvri, Mas Dian Yanuardy, Bang Wahyudin Nur—khusus untuk Mas Dian Yanuardy dan Pak Swanvri yang sudah memberikan masukannya di penulisan buku ini), juga kepada mas Sugeng Riyadi, Mbak Dina, Alfian dan Han. Kepada merekalah penulis sering datang yang *nggak cuma* sekadar ngopi tapi juga sering mendapatkan pandangan-pandangan yang bernas dan kaya humor. Tak lupa pula kepada mbak Ika yang telah mengisi keseruan suasana kepada kami semua. Demikian pula untuk teman-teman di Bandung *hatur nuhun pisan sadayana* buat mas Bambang TD, Linggo, Pesa, Ijul dan Jamal. Dan tidak lain tidak bukan penulis merasa berhutang kepada Pak Eddy Shamsi dan teman-teman di Rumah Bambu (Komunitas Imah Halimun) lainnya di Pesantren Agroekologis Biharul Ulum-Bogor, LBH Bandung, kediaman Pak Swanvri dan keluarga, kediaman Surya Saluang dan Lembaga Informasi Perburuhan Sedane (LIPS) Bogor tempat penulis mengerjakan naskah tahapan akhir dari hasil penelitian ini ke dalam bentuk buku. Tak ketinggalan kepada sahabat penulis Cahyo Wulan Prayogo di Surabaya dan Marcellina Dwi Kencana Putri di Yogyakarta, masing-masing di tempat tinggal mereka penulis sempatkan untuk mengoreksi dan memperbaharui tulisan.

Saat naskah buku ini selesai dikerjakan, penulis merasa terbantu dari dua teman baik penulis yakni Niken Wresthi yang dengan cermat memeriksa aksara dan Rakhmad Dwi Septian yang membuatkan peta untuk melengkapi buku ini. Tentunya untuk penerbitan buku ini penulis sampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Kurnianto dari penerbit Tanah Air Beta. *Tabik.*

Bogor, Desember 2018

Renal Rinoza dan Risman Buamona



# Bumi dan Manusia Mamasa

## Daftar Isi

<b>Ucapan Terimakasih</b>	v
<b>Daftar Isi</b>	ix
<b>Daftar Gambar dan Bagan</b>	xii
<b>Daftar Singkatan</b>	xv
<b>Daftar Istilah</b>	xvii
<b>Kata Pengantar</b>	xxix
<b>Prolog</b>	xxxv
<b>I. PENDAHULUAN</b>	1
Perspektif	9
Beberapa Turunan Metodologis	17
<b>II. DATARAN TINGGI MAMASA</b>	21
Sejarah Ruang Orang Mamasa	21
Daur Sosial-Ekologi Tondok	33
Sistem Arah	45
Daur Subsistensi Tondok dan Budidaya Bercocok Tanam	46
Pertanian Litak Marekpo	51
Pertanian Litak Ma'rutak	58
Berburu	68
Baku-Tukar di Dataran Tinggi	72

<b>III. GELOMBANG-GELOMBANG DARI BAWAH</b>	81
Kolonialisme: Akar Persoalan & Tonggak Perubahan	81
Desa Menelan Tondok (Desanisasi Tondok)	91
Revolusi Hijau Datang, <i>Pa'sobok</i> Hilang	105
Kopi Baru, Pohon Baru dan Hutan Baru	139
<b>IV. BERTAHAN ATAU KELUAR (TURUN GUNUNG)</b>	157
Kopi Mamasa Untuk Siapa?	157
Pasambu'	165
Pasar Global	168
Kopi di Pasar Tondok	170
Rantai Tata Niaga Kopi	173
Intervensi Pemerintah Dalam Tata Niaga Kopi	176
Petani Tondok Dalam Pasang-Surut Kopi	180
Dilema Petani Tondok	182
Ternak: Dari Subsistensi Ke Pasar	186
Siasat Bertahan Hidup	194
<i>Massaro</i>	194
Tukang Ojek dan Sopir	198
Hutang dan Pinjaman	202
Masolle (Riwayat Merantau Orang DTM)	206
Terikat Baku-Balas	216
Peran Adat di Mamasa Kini	223
<b>V. PEMBANGUNANISASI DATARAN TINGGI</b>	237
Pemekaran dan Pembelahan	237
Pembangunan Desa: Agenda Siapa?	247
Pariwisata, Proyek Pengerasan Jalan dan Instalasi Turbin	262
Jalan Poros: Jalur Kapital dan Pasar	271

	Daftar Isi
Cerita Perempuan Tondok Dalam Logika Pembangunan	277
<b>VI. PENUTUP</b>	289
<b>Daftar Pustaka</b>	297
<b>Indeks</b>	305
<b>Profil Penulis</b>	309

## Daftar Gambar dan Bagan

Gambar 1	Tampak di latar belakang Bukit Bunto Bulo di desa Tabulahan	48
Gambar 2	Padi ladang ditanam di perbatasan desa Tabulahan dan desa Salubaka	52
Gambar 3	Seorang Patekke dengan dua ekor kudanya di hari pasaran di Lembah Nosu	77
Gambar 4	Hamparan persawahan di Ballapeu'	134
Gambar 5	Tanah Longsor di desa Ballatumuka akibat dari degradasi lahan	142
Gambar 6	Pinus di desa Ballatumuka	147
Gambar 7	Kebun kopi di Ballapeu'	162
Gambar 8	Lahan Passang di lembah Nosu	188
Gambar 9	Keluarga Inti sedang menyambut tamu dalam upacara <i>rambu solo'</i> di Nosu	213
Gambar 10	Pelelangan beberapa bagian potong babi dalam upacara rambu solo' sebagai bagian dari ekonomi baku-balas	221
Gambar 11	Kegiatan bertani baku-balas oleh Ibu-ibu di desa Tabulahan	222
Gambar 12	Pembersihan kubur dalam rangkaian perayaan Hari Paskah atau <i>Ma'bulanliang</i> di Ballapeu' yang merupakan salah satu bentuk reorientasi dan rekonstitusi agama orang pegunungan di DTM	229

Gambar 13	Pembangunan talud dan proyek pengerasan jalan di desa Ballatumuka	251
Gambar 14	Suasana desa Tabulahan. Tampak rumah penduduk yang mendapatkan program bedah rumah	255
Gambar 15	Panorama Ballapeu' dilihat dari atas Buntu Mussa	264
Gambar 16	Pedagang sayur dengan mobil <i>pick-up</i> -nya di Ballapeu'. Pedagang tersebut berasal dari Polewali	275
Gambar 17	Ibu-ibu sedang dalam kegiatan Kelompok Tani Wanita Bambapongkok, Ballapeu'	282
Bagan 1	Siklus musim tanam dan musim panen di DTM	60
Bagan 2	Rantai Tata Niaga Kopi di Mamasa	173

# Bumi dan Manusia Mamasa

## Daftar Singkatan

ADD	:	Alokasi Dana Desa
APBN	:	Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara
APBDes	:	Anggaran Pendapatan dan Belanja Desa
ATM	:	Aralle, Tabulahan dan Mambi
BAPPEDA	:	Badan Perencanaan Pembangunan Daerah
Bimas	:	Bimbingan Massal Pertanian dan Kehutanan
BPDAS Sa'dang	:	Balai Besar Pengelolaan Daerah Aliran Sungai Sa'dang
BRI	:	Bank Rakyat Indonesia
BUMDes	:	Badan Usaha Milik Desa
DAS	:	Daerah Aliran Sungai
Denmas	:	Demonstrasi Massal Pertanian
DI/TII	:	Darul Islam/Tentara Islam Indonesia
Dinas PU	:	Dinas Pekerjaan Umum
Disperindag	:	Dinas Perindustrian dan Perdagangan
DPR	:	Dewan Perwakilan Rakyat
DPRD	:	Dewan Perwakilan Rakyat Daerah
DTM	:	Dataran Tinggi Mamasa
GTM	:	Gereja Toraja Mamasa
Inmas	:	Intensifikasi Massal Pertanian
IPAL	:	Instalasi Pembuangan Air Limbah
KAUR	:	Kepala Urusan
KHL	:	Kawasan Hutan Lindung



## Bumi dan Manusia Mamasa

KK	:	Kepala Keluarga
LSM	:	Lembaga Swadaya Masyarakat
MCK	:	Mandi Cuci Kakus
Mdpl	:	Meter Di atas Permukaan Laut
Musrenbang	:	Musyawaharah Rencana Pembangunan
Musrenbangdes	:	Musyawaharah Rencana Pembangunan Desa
PAD	:	Pendapatan Asli Daerah
PAUD	:	Pendidikan Anak Usia Dini
PEKKA	:	Program Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga
PKK	:	Program Kesejahteraan Keluarga
PLN	:	Perusahaan Listrik Negara
PLP/PPL/PLR	:	Petugas Lapangan Penghijauan dan Reboisasi
PLTA	:	Pembangkit Listrik Tenaga Air
Plt. Kepala Desa	:	Pelaksana Tugas Kepala Desa
PNPM	:	Program Nasional Pemberdayaan Masyarakat
PNS	:	Pegawai Negeri Sipil
Polman	:	Polewali-Mandar
Polmas	:	Polewali-Mamasa
PRPTE	:	Program Rehabilitasi dan Perluasan Tanaman Ekspor
Posyandu	:	Pos Pelayanan Terpadu
PUS	:	Pitu Ulunna Salu
Pustu	:	Puskemas Pembantu
SDM	:	Sumber Daya Manusia
Tator	:	Tana Toraja
TBM	:	Tanaman Belum Menghasilkan
WITA	:	Waktu Indonesia Tengah

## Daftar Istilah

<i>Ada'</i>	:	Aturan adat
<i>Ada' Mappurondo</i>	:	Penyebutan ajaran leluhur di wilayah PUS
<i>Air ampuhan</i>	:	Banjir besar yang membuat Torijene' terdampar di Bukit Buntu Bullo, Tabulahan
<i>Alang</i>	:	Lumbung padi yang posisinya berhadapan dengan banua
<i>Alang-alang</i>	:	Rerumpunan yang digunakan untuk atap rumah orang Mamasa
<i>Aluk Todolo</i>	:	Ajaran leluhur orang Mamasa/kepercayaan lama sebelum datangnya agama dunia
<i>Aluk Tomatua</i>	:	Nama lain atau penyebutan lain dari <i>aluk todolo</i>
<i>Anitu</i>	:	Roh-roh nenek moyang di orang Toraja
<i>Anjing buriko</i>	:	Anjing berwarna belang-belang dan berguna untuk mengelilingi wilayah yang ditandai akan dijadikan tondok atau tempat pemukiman pasca ritual <i>ma'tallu rara</i>
<i>Anjing Pato'</i>	:	Anjing pencari untuk mengendus binatang buruan
<i>Anjing pangampa</i>	:	Anjing penjaga rumah dan kebun
<i>Anjing Pasakka'</i>	:	Anjing penangkap yang dilibatkan saat berburu
<i>apa' basse</i>	:	Lima aturan adat di lembah Nosu
<i>Arruan</i>	:	Kelompok bangsawan di Toraja Sa'dan zaman dahulu kala
<i>Awa-awa</i>	:	Petak-petak sawah yang berukuran kecil dan sempit di punggung-punggung bukit

## Bumi dan Manusia Mamasa

<i>Baku-balas</i>	:	Sistem ekonomi yang saling berbalas dengan babi dan kerbau sebagai bentuk baku-balasnya
<i>baku-dorong</i>	:	Saling tolong-menolong
<i>Baku-perang</i>	:	Bermain perang-perangan saat padi akan dipanen
<i>baku-pukul</i>	:	Berkelahi
<i>Baku-tukar</i>	:	Proses pertukaran atau barter masyarakat DTM
<i>ballo'</i>	:	Minuman arak terbuat dari fermentasi aren
<i>Banua</i>	:	Rumah adat atau rumah tradisional orang Mamasa
<i>Bara'ba</i>	:	Ladang
<i>bassi lembang</i>	:	Sanksi adat bagi orang yang melanggar dengan membersihkan kampung di desa Tabulahan
<i>Bella</i>	:	Kebun
<i>Birring salu</i>	:	Pinggiran sungai
<i>Buntu/Buttu</i>	:	Bukit atau perbukitan
<i>Buntu Karua</i>	:	Bukit pusat arah bagi orang DTM dan ber-sumber delapan mata air
<i>Desanisasi tondok</i>	:	Pengadministrasian tondok menjadi desa melalui rezim UU Pemerintahan Desa 1979 meskipun sudah berganti kerangkanya namun tetap saja tondok dipandang sebagai unit pedesaan dalam konsep perencanaan wilayah dan teritori
<i>Dekke</i>	:	Ke atau di arah hulu sungai
<i>Dewata Allo'</i>	:	Dewata Matahari
<i>Dewata litak/Lino</i>	:	Dewata tanah
<i>Dewata Pangala</i>	:	Dewata Hutan
<i>Dewata Uae</i>	:	Dewata Air
<i>Dialun</i>	:	Jenazah yang disemayamkan
<i>Dileko</i>	:	Membuat parit-parit untuk menaruh jerami

## Daftar Istilah

<i>Dokko</i>	:	Ke atau di arah lebih rendah, 'di bawah'
<i>Dompeng</i>	:	Traktor mini pembajak sawah
<i>Garu-garu</i>	:	Alat untuk meratakan lahan
<i>Gigantisme</i>	:	Suatu istilah dalam ilmu medis untuk menggambarkan kondisi pertumbuhan hormon yang berlebihan namun di sini menjadi metafora untuk menunjukkan bahwa gigantisme misalnya pasar pertumbuhannya over produksi dan tak terkendali
<i>Hadat/adat</i>	:	Adat istiadat, kelembagaan adat tradisional Mamasa
<i>Indona/Indona Lembang</i>	:	Gelar tertinggi kebangsawan di Mamasa. Masing-masing Indona memimpin lembangnya. Misalnya Indona Tabulahan
<i>Jalan Poros</i>	:	Jalur Mamasa-Polewali
<i>Kalalino</i>	:	Kiamat kecil atau bencana alam seperti banjir besar, gunung meletus, gempa bumi, dlsb
<i>Kalaolao</i>	:	Pergi tanpa tujuan atau jalan-jalan
<i>Kalawaran</i>	:	Gelas bambu yang diikat dengan rotan lalu diisi air
<i>Kalimbuang</i>	:	Mata air
<i>Kanan</i>	:	Tempat sumber mata air panas di daerah yang kini bernama Tamalantik namun daerah Kanan masih tetap eksis hingga kini di kecamatan Tanduk Kalua
<i>Karua Babana Minanga</i>	:	Delapan Muara Sungai dan atau sebuah konfederasi adat di wilayah pantai (Mandar)
<i>Kasimpo</i>	:	Sejenis keladi
<i>Katonan</i>	:	Pembatas antara tanah dan sungai
<i>Kawa</i>	:	Kopi dalam bahasa Mamasa
<i>Kawa Toraja</i>	:	Kopi Toraja atau kopi orang tua dulu dinamai di DTM sebelum datangnya kopi Jember
<i>Kapala</i>	:	Seorang pemimpin tondok

## Bumi dan Manusia Mamasa

<i>Kelebu</i>	:	Kopi bulat atau kopi jantan
<i>Klasis</i>	:	Organisasi gereja di tingkatan desa
<i>Kondo-kondo</i>	:	Petak-petak sawah yang luas di lembah atau rate
<i>Kondo sapata' uae sapalean</i>	:	Satu petak sawah yang airnya mengalir ke mana-mana membentuk sawah-sawah baru/konsepsi ruang orang-orang DTM
<i>Kopi Jember</i>	:	Jenis kopi arabika yang diperkenalkan di tahun 1980-an di Mamasa
<i>Krisis Sosial-ekologi</i>	:	tercerabutnya daur sosial dan alam
<i>KSEM</i>	:	Kesatuan Sosial-Ekologi Menyejarah, adalah satuan analisis dan observasi dalam studi agraria mulai dari rumahtangga; dapur; cara-cara dan bahasa; rumah tangga besar. Satuan K.S.E.M bisa berupa satuan pulau, kepulauan, satuan kampung
<i>Lian</i>	:	Ke atau di arah seberang sungai atau laut
<i>Lako</i>	:	Ke atau di arah 'sana'
<i>Lalikan</i>	:	Menghidupkan kembali jiwa dengan memanaskan kembali di tiga tungku batu sejarangan di dapur
<i>Langan</i>	:	Ke atau di arah lebih tinggi, 'di atas'
<i>Lembang</i>	:	Lembah
		Wilayah yuridiksi keadatan Mamasa berdasarkan konfederasi tujuh wilayah adat
<i>Litak maru'rak</i>	:	Penanaman lahan basah
<i>Litak marekpo</i>	:	Penanaman lahan kering
<i>Litak Bungin</i>	:	Tanah berpasir
<i>Litak Lea</i>	:	Tanah merah
<i>Litak Lirri</i>	:	Tanah kuning
<i>Litak Malotong</i>	:	Tanah hitam
<i>Litak Toro bang</i>	:	Tanah terlantar atau tanah menganggur
<i>Litak tiyapan nappan</i>	:	Tanah yang landai

<i>Limbong</i>	:	Kolam di tengah sawah
<i>Loda</i>	:	Atap rumbia
<i>Ma'bara</i>	:	Tahapan panen kedua di mana beras dari panen tahapan pertama dimasak untuk orang-orang yang ikut panen
<i>Ma'bulanliang</i>	:	Ritual ungkapan syukur atas panen dengan memotong ayam, membakar babi dan membersihkan kuburan orang tua atau kerabat
<i>Ma'bulele</i>	:	Pengerjaan sawah secara bergiliran atau baku-bantu
<i>Ma'dendang</i>	:	Berpantun ria menyambut musim petik (panen)
<i>ma'dodo litak, ma'puhewa waie</i>	:	Sebuah petuah orangtua dahulu yang artinya tanah adalah sarungmu dan air adalah bajumu
<i>Ma'dros</i>	:	Merontok padi dengan mesin dros
<i>Ma'karungingi</i>	:	Tahapan pertama panen dengan padi dipetik menggunakan ani-ani sebelum tua benar
<i>Makalamo/Ma'torak</i>	:	Penyiangan padi
<i>Ma'kesala</i>	:	Bentuk permohonan maaf dengan memotong ayam jika ada serangan hama di sawahnya
<i>Ma'kiki</i>	:	Prosesi ritual persembahan daging kurban untuk dewa-dewa sebelum memulai penanaman oleh pa'sobok
<i>Ma'lalleng</i>	:	Menebang pohon-pohon besar
<i>Mamanukappa'</i>	:	Ritual pemotongan empat ekor ayam yang terdiri dari ayam hitam, ayam putih, ayam merah dan ayam belang-belang di sumber mata air untuk memulai penanaman padi oleh paso'bok
<i>Mambabu</i>	:	Menanam padi di ladang
<i>Mandabu</i>	:	Membakar lahan setelah dibabat dan semak-semaknya sudah kering dengan syarat memotong ayam untuk keselamatan dan meminta izin kepada dewata

## Bumi dan Manusia Mamasa

<i>Mande dio tondok na tau, si tai dio tondok ta</i>	:	Prinsip hidup makan di kampung orang, be-rak di kampung sendiri
<i>Mangambo</i>	:	Menanam bibit padi di petakan sawah dan dimulainya pekerjaan penanaman padi
<i>Mangaraki</i>	:	Anakan-anakan padi dicabut dari rumpun
<i>Mangaro</i>	:	Liang penyimpanan mayat
<i>Manguku</i>	:	Mencari hasil hutan
<i>Manuk saung</i>	:	Ayam aduan atau ayam jago
<i>Mapakkari</i>	:	Pekerjaan meratakan lahan
<i>Ma'pairan</i>	:	Kegiatan berdoa di dalam dapur yang di-lakukan oleh Tobarak
<i>ma'paisung</i>	:	Ritual memohon maaf kepada binatang se-belum ditusuk atau disembelih biasanya ke-pada babi
<i>Ma'paleppang</i>	:	Rumpur-rumput dan semak-semak dicabut di sawah
<i>Ma'pararuk</i>	:	Ritual berburu sebelum dan sesudah mem-buru pergi dan pulang ke rumahnya
<i>Ma'piong/ma'doda</i>	:	Santapan nasi lemag
<i>Marraruk</i>	:	patok atau penandaan batas-batas pemu-kiman atau tondok setelah dibangun atau didirikan pasca ma'tallu rara
<i>Mas daeng</i>	:	Penjual sayur dari bawah Polewali dan seki-tarnya
<i>Masolle</i>	:	Merantau
<i>Massaro</i>	:	Bekerja dengan upah di penanaman dan panen atau buruh tani
<i>Massaung</i>	:	Menyabung ayam
<i>Massua</i>	:	Peladang yang membabat lahan semak be-lukar
<i>Ma'tallu rara</i>	:	Ritual menumpahkan tiga darah binatang yang terdiri dari satu ekor babi, satu ekor anjing dan satu ekor ayam kampung

## Daftar Istilah

<i>Ma'tesang</i>	:	Menggarap sawah orang lain dengan sistem bagi hasil atau di Jawa di sebut <i>maro</i>
<i>Me'malak</i>	:	Ritual memotong ayam dan membakar nasi di dalam bambu untuk membuka lahan baru dan mencegah agar tanah tidak longsor
<i>Memulu</i>	:	Pantangan selama berburu baik memburu dan keluarganya di rumah tetua adat dan ritual potong ayam
<i>Mepare</i>	:	Panen besar atau tahapan akhri panen. Dalam mepare seluruhnya hadir mulai dari tetua adat dan warga tondok
Mesa kada dipo tuo, pantang kada dipo mate	:	Semboyan orang-orang DTM yang artinya bersatu kita teguh bercerai kita runtuh
<i>Minanga</i>	:	Sungai-sungai kecil yang saling bertemu
<i>Milauan</i>	:	Bekas ladang penanaman padi ladang yang harus ditinggalkan dalam beberapa tahun kemudian atau bera (masa bera)
<i>Natura</i>	:	Derma jemaat gereja di tondok yang akan dilelang dalam bentuk hasil pertanian atau hasil bumi
<i>Nene'/nenek</i>	:	Istilah untuk tetua kampung dan atau tokoh adat
<i>Pa'bisara</i>	:	Sosok yang bertugas menyelesaikan perkara adat
<i>Pa'bisuan</i>	:	Ritual khusus di Mamasa yang dijalan oleh perempuan atau secara gender berada di antara laki-laki dan perempuan di hutan belantara (pangala)
<i>Padaoko' padake'de</i>	:	Sebuah ungkapan orangtua dahulu yang artinya sama berdiri, sama duduk atau dengan kata lain duduk sama rendah berdiri sama tinggi dan sama-sama susah, sama-sama senang
<i>Palekko</i>	:	Alat pembajak sawah tradisional
<i>Pamali</i>	:	Pantangan adat
<i>Pameang katuan jo tondok na tau</i>	:	Mencari hidup di kampung orang untuk kehidupan yang lebih baik



## Bumi dan Manusia Mamasa

<i>Pangala</i>	:	Hutan belantara
<i>Pangala pangambo</i>	:	Hutan adat
<i>Pangaroan</i>	:	Prosesi pengeluaran mayat dari liang selama ma'bulanliang di Nosu
<i>Pangayauan</i>	:	Ritual berburu kepala manusia
<i>Panter</i>	:	Jenis kendaraan umum sejenis minibus
<i>Pararuk</i>	:	Wadah berupa piring dari anyaman ijuk atau rotan yang berisi <i>lappan</i> atau nasi yang Parawan: tempat atau wadah makanan anjing
<i>Parenge'</i>	:	Jabatan pemimpin lembang pasca diadministrasikan oleh Pemerintah Belanda
<i>Pasambo</i>	:	Pedagang yang membawa barang-barang dari bawah dengan menggunakan kuda atau berjalan kaki
<i>Pasambu'</i>	:	Pengepul kopi di pasar-pasar tondok
<i>Paso'bok</i>	:	Sosok yang bertugas mengurus pertanian Dibungkus daun bere-bere
<i>Passang</i>	:	Lahan pengembalaan kerbau
<i>Patekke</i>	:	Penyebutan lain Pasambo dan umumnya dilembah Nosu
<i>Pare/pahe</i>	:	Padi
<i>Pembangunanisasi</i>	:	Kebijakan dan atau agenda pembangunan yang berlangsung intens di suatu wilayah khususnya di pedesaan
<i>Perempuan Kepala Keluarga</i>	:	program pemberdayaan perempuan pedesaan untuk menjadi kepala keluarga dan meningkatkan perannya di sektor ekonomi rumah tangga dan masyarakat
<i>Pitu Babana Minanga</i>	:	Ketujuh muara sungai atau tujuh konfederasi adat di wilayah Pantai (Mandar)
<i>Pitu Ulunna Salu</i>	:	Tujuh hulu sungai dan atau tujuh konfederasi adat di DTM
<i>Podo kao</i>	:	Mementingkan diri sendiri
<i>Pohon Tabang</i>	:	Pohon yang ditancapkan dan tumbuh sebagai penanda perbatasan tondok atau pemukiman

<i>Pohon Tumuka</i>	:	Pohon asli atau macademia di Mamasa biasanya juga untuk dijadikan bahan bangunan rumah
<i>Politik Ruang Kenegaraan</i>	:	Suatu istilah yang diambil dari penekanan Scott (1998), bahwa politik ruang kenegaraan ( <i>state space</i> ) berkebalikan dengan peran-peran atau bentuk-bentuk kesalingkerjasama ( <i>the role of mutuality</i> ) yang menentang segala bentuk imperatif, koordinasi hierarkis dalam pengaturan ketertiban rakyat yang dilakukan oleh negara. Dengan kekuasaannya, negara sepenuhnya melakukan pengaturan dan kontrol atas wilayah dan orang-orang yang hidup di wilayah tersebut.
<i>Puang</i>	:	Yang Mulia, Maharaja, Baginda atau penyebutannya juga ditujukan untuk dewata tertinggi di jazirah Sulawesi pra Islam
<i>Puang matoa</i>	:	Dewa tertinggi di ajaran aluk todolo
<i>Rakkapan</i>	:	Ani-ani
<i>Rambu Solo'</i>	:	Upacara kematian yang besar-besaran dilakukan
<i>Rambu Tuka</i>	:	Upacara hari kelahiran
<i>Rano</i>	:	Rawa-rawa
<i>Rate</i>	:	Dataran atau lembah yang agak luas dan biasanya dijadikan tempat pemukiman atau mendirikan tondok)
<i>Salu</i>	:	Sungai Besar/titik bertemunya sungai-sungai kecil
<i>samba' samba hadat</i>		Sebuah petuah-petuah orangtua dahulu
<i>Sau</i>		Ke atau di arah hilir sungai
<i>Sepa</i>		Tas kecil dengan tenunan khas Mamasa
<i>So'bek</i>		Sama seperti paso'bok yang mengurus pertanian namun penyebutannya dikenal di wilayah Tabulahan

## Bumi dan Manusia Mamasa

<i>Subsistensi</i>	Merujuk Veronika Bennholdt-Thomsen, subsistensi adalah sejumlah total dari semua yang manusia butuhkan untuk dapat bertahan hidup
<i>Tahim ba'wase', 'tatuppe' pangulu</i>	Sebuah ungkapan orangtua dahulu yang artinya bagikan kapak yang tidak bisa patah (pecah/retak) dan gagang parang yang tidak bisa lepas
<i>Tama</i>	Ke atau di arah 'dalam'
<i>Talukun</i>	Alang atau lumbung padi
<i>Tana' bulawan</i>	Golongan bangsawan tertinggi di Mamasa
<i>Tana' Bassi</i>	Golongan bangsawan di Mamasa
<i>Tana' Karurung</i>	Golongan rakyat biasa
<i>Tana' koakoa</i>	Golongan hamba sahaya
<i>Tanete</i>	Gunung tinggi
<i>Tarappak</i>	Petak-petak sawah di kaki bukit
<i>Tarasi</i>	Kopi yang pecah-pecah
<i>Tedong</i>	Kerbau
<i>Tedong doti</i>	Kerbau putih
<i>Tedong bulang</i>	Kerbau berwarna belang
<i>Tedong lotong</i>	Kerbau berwarna hitam
<i>Tenaga Dalam</i>	Istilah yang diajukan oleh Sajogyo yang berarti potensi dan kemampuan orang kampung dalam pengurusan dan pembenahan ruang hidupnya
<i>The commons</i>	sebuah paradigma demi hajat hidup bersama. Dalam relasi sosial yang mengedepankan kerjasama dan hubungan dengan alam saling terhubung dan sesama manusia saling menguatkan satu sama lainnya
<i>Timbu</i>	Pancuran
<i>Titana' tallu</i>	Tiga tungku batu di dapur

<i>Tobarak/Toburake</i>	Seorang pemimpin spiritual tondok dan biasanya seorang perempuan dan atau secara gender di antara laki-laki dan perempuan. Tobarak/toburake ini mirip dengan seorang <i>bissu</i> di Bugis
<i>Tomabungkak</i>	Penghitungan satuan. 1 tomabungkak = 1 are
<i>Tomaka'da</i>	Sosok yang bertugas menyampaikan informasi
<i>Tomakaka</i>	Penyebutan lain golongan bangsawan tertinggi namun kewenangannya dihapus oleh Belanda dan digantikan oleh Parengé'
<i>Tomamase</i>	Sekelompok orang yang membalas kebaikan alam dengan berbuat baik kepada sesama manusia. Mereka datang ke Mamasa yang tanahnya subur dan di hutan banyak binatang yang melimpah-ruah untuk diburu
<i>Toma Nguku</i>	Pemimpin ritual ma'tallu rara
<i>Tomanurun</i>	Nenek moyangnya bangsa-bangsa di jazirah Sulawesi Selatan dan Barat bahkan sampai ke tenggara dan Barat Laut Sulawesi
<i>Toma'tedong</i>	Pemilik kerbau
<i>To'mibalun</i>	Sosok yang bertugas melaksanakan acara kematian
<i>Tondok</i>	Sebuah kampung atau dusun yang berdasarkan ikatan genealogis dan toponim
<i>To'tiboyong</i>	Dewata padi
<i>Transformasi ruang</i>	bentuk peralihan ruang dari modalitas agraris ke modalitas industri
<i>Uma</i>	Sawah basah
<i>Ungulai pairan</i>	Ritual memanaskan kembali jiwa di tungku lalikan
<i>Valorisasi ruang</i>	suatu penetapan nilai ruang dalam bingkai wilayah pengurusan publik yang dilekati kekuatan hukum dan kemudian menjadi dan diperlakukan sepenuhnya sebagai objek ekonomik dan demikian telah menjelma menjadi krisis sosial-ekologi

# Bumi dan Manusia Mamasa

# Kata Pengantar

“Narasi Kesaksian”

Potret Ruang Hidup Masyarakat Dataran Tinggi Mamasa

Oleh: Eko Cahyono

“Jika ingin teladan studi *baseline* satu wilayah kesatuan ruang hidup komunitas dan masyarakat desa, rujuklah buku ini”. Demikian tak berlebihan jika mesti disematkan kalimat pujian dari buku ini.

Membaca dengan sungguh-sungguh naskah buku ini, menghantarkan pembaca pada menu lengkap satu gambaran sosial-ekologis ruang hidup satu komunitas masyarakat di Dataran Tinggi Mamasa (DTM). Hampir tak dijumpai niat dari awal hingga akhir naskah buku ini untuk memilah secara segregatif ragam dimensi yang ‘umum’ dan ‘biasa’ disusun untuk satu *baseline* studi masyarakat pedesaan; sosial, budaya, ekonomi, politik, ekologi, dst. Kedua Penulis buku ini mengalirkan semua temuan lapangnya, dengan kesadaran penuh bahwa realitas empirik masyarakat adalah satu kesatuan ruang hidup menyebarkan yang utuh.

Kerumitan realitas sosial tidak untuk dihindari dan disederhanakan, apalagi dinegasikan hanya demi dan sekadar konsistensi pada prinsip-prinsip desain riset. Tidak, justru itulah yang mesti diungkap dan uraikan selengkap mungkin. Pendekatan dengan kein-

syafan dasar semacam ini membutuhkan duduk sikap (mental dan pengetahuan) melampaui sekadar pilihan “emik-etik” satu model penelitian. Sebab, dalam praktiknya di lapangan riset, kadang tak ada lagi jarak dan batas “peneliti dan tineliti” jika akhir tujuannya tak lagi demi “mendulang dan menambang data” penelitian. Bisa jadi, jenis penelitian semacam ini lebih dekat sebagai satu proses menyusun “narasi kesaksian” yang tetap terpandu dalam prinsip-prinsip metodologi yang peka etik dan tersemangati gelora perjuangan perubahan yang memihak. Inilah pembeda jelas, perspektif dan kualitas dari “Peneliti *cum* Aktivistis”. *Research not just for research*. Tak ada yang benar-benar objektif dalam pengetahuan. Riset tak hanya demi ungkap enigma (misteri), demi anti tesis, untuk evaluasi kebijakan/program, apalagi sekadar demi *cum* dan prestise akademik, dst. Jauh dari itu semua. Umumnya, permulaan tanya yang jadi dasar adalah: “Riset untuk siapa?”

Elaborasi naratif dari hasil studi ini diterangi dengan pilihan perspektif tradisi ilmu sosial humaniora, studi agraria dan ekologi-politik kritis. Inilah yang menegaskan *positioning* politik pengetahuan yang dipilih penulisnya, yakni berpihak pada kelompok masyarakat paling lemah, rentan, marjinal dan tereksklusi dari serbuan ragam alir ekspansi kapital dan pembangunanisasi di pedesaan Dataran Tinggi Mamasa yang merasuk dengan watak nir-keadilan sosial-ekologis itu. Bagi para pembelajar agraria pedesaan, potret ragam masalah di Dataran Tinggi Mamasa itu, juga banyak dijumpai di pedesaan seantero nusantara sejak Orde Baru hingga Pasca Reformasi sekarang ini. Tentu, dengan skala dan kekronisan krisis yang berbeda-beda. Tergantung pada kekuatan daya rusak dan daya lenting yang terjadi secara dialektis.

Penegasan niat dan tujuan kedua penulis dalam naskah buku ini menunjukkan pilihan definitif yang umumnya disebut batasan ruang lingkup studi.

Dengan mengambil judul besar “*Bumi dan Manusia Mamasa*”, penulis ingin memperlihatkan sebuah satu-kesatuan ruang hidup yang menyejarah di dataran tinggi Mamasa. Namun demikian, ruang hidup yang menyejarah tersebut kini

dihadapkan pada terjadinya perubahan sosial-ekologi akibat masuknya sistem pasar; yakni bergeser atau bahkan terputusnya kesejajaran relasi antara ranah sosial (manusia) dan ranah ekologi (alam), sejak dari bingkai perspektif penyejarahannya (perubahan yang sangat mendasar sedang berlangsung). Dari perubahan tersebut terdapat berbagai *ihwal* atau cerita yang berdimensi keterbelahan konstruksi subjek akibat perubahan sosial-ekologis itu sendiri. Penulis kemudian membubuhkan subjudul: “*sebuah ihwal tentang perubahan sosial-ekologi di dataran tinggi Sulawesi*”. (hlm.6)

Ada nada tak biasa yang dinarasikan untuk menjelaskan batasan ruang lingkup studi. Nampak jelas kedua Penulis tak ingin terjebak pada keumuman sekadar “*zoom in*” dan “*zoom out*” melihat realitas tineliti. Perubahan tak hendak dibidik dalam rentang yang terbatas, tapi ditarik sejauh-jauhnya agar ‘residual konsekuensi’ masalah dapat diuraikan lebih baik. Pendekatan historis kritis menjadi kunci cara jelajah atas perubahan-perubahan nan kompleks yang terjadi di masyarakat dan pedesaannya. Penegasan ruang hidup menyejarah itu mewajibkan panggilan ingatan, imajinasi dan nalar atas segala hal yang pernah ada dan mengapa tiada? Sebab sejarah tak hanya tentang bentang masa lalu, tapi juga sekarang dan hal-hak terkait dengan yang akan datang.

Lalu dimana nafas “kebaruan” riset ini? Silahkan dihirup dalam-dalam dari pertanyaan kunci yang diajukan kedua Penulis berikut:

“...kami mulai menysar menggali cerita dari soal sejauh mana pergeseran subsistensi orang Dataran Tinggi Mamasa (DTM) berhadapan dengan masuknya agenda pembangunan yang berlangsung di tondok/situasi pedesaan DTM. Apa dan bagaimana susunan subsistensi dan daur pengetahuan orang DTM sebelumnya; seperti apa perubahan agraria dan ekologi yang berlangsung di tondok-tondok DTM; seperti apa dan bagaimana perubahan sistem tenurial dan bagaimana membaca konteks ruang hari ini di DTM—ini berkaitan dengan konfigurasi spasial di DTM di mana konsepsi ruang Kondo Sapata dan atau Pitu Ulunna Salu dirasionalisasikan ulang se-



cara administratif sejak zaman kolonial hingga terus berlangsung hari ini; seperti apa dan bagaimana hubungan antara pembangunan dan subsistensi, sejauh mana pembangunan mempengaruhi segala aspek dan dinamikanya; dan seperti apa konteks perempuan pedesaan di DTM; seperti apa dan bagaimana ekonomi-politik pembangunan pertanian dan komoditas tanaman dagang seperti kopi dan kakao di DTM. Isi buku ini ingin menunjukkan sejauh mana batas-batas subsistensi orang Dataran Tinggi Mamasa dalam transformasi ruang, dinamika pasar dan agenda pembangunan. (hlm.7)

Pendasaran pertanyaan-pertanyaan di atas juga menunjukkan *kerewelan* Penulis untuk menjelaskan yang disebut “perubahan sosial-ekologi” masyarakat pedesaan, khususnya di DTM. Pelacakan ulang itu setidaknya mensyaratkan pemahaman baik tentang watak dan batas subsistensi yang berlangsung, perubahan sistem tenurial, transformasi dan konfigurasi ruang, keadilan gender, peta sirkuit modal, dinamika pasar dan aneka ragam pembangunan yang hadir dalam beragam bentuk. Bisa dibayangkan model kerangka analitik yang dibutuhkan untuk menjelaskan itu semua. Menariknya, buku ini menyajikan semua pembahasan itu tanpa terjebak pada pemujaan teori dan konsep secara berlebihan. Dirujuk seperlunya saja. Semua jawab dan uraian pembahasan kerap disandarkan pada detail-detail fakta empirik dari temuan lapang. Sehingga para pembaca tak merasa ‘digurui’. Tak harus mengerutkan dahi. Sebab semua cerita tersaji tanpa pretensi untuk menjadi jargon dan narasi yang selesai. Ada nada terbuka dan upaya membiarkan fakta berbicara sendiri, apa adanya. Pembacalah yang diajak menentukan sendiri tafsir dan pemahamannya ke arah mana.

Membaca buku ini juga menyadarkan bahwa potret hiruk-pikuk, rumit dan kompleksitas problematika yang dihadapi masyarakat di DTM hanyalah satu puncak gunung es dari sekian ribu masalah pedesaan di Indonesia kini. Realitas detil yang dengan sabar dinarasikan dalam buku ini, seperti mengajak nalar pembaca untuk sekali lagi, lakukan “cek ulang” semua ingatan tentang bingkai-bingkai dan tumpukan album yang disebut dengan “seluk beluk masalah pedesaan” hari ini, berikut tawaran-tawaran solusi

yang telah dihadirkan oleh beragam pihak: negara, gerakan rakyat, organisasi masyarakat sipil, akademisi, badan-badan pembangunan global, dst. Lalu, sudah menyelesaikan masalah pedesaan yang mana? Atau telah menjelma jadi masalah baru?

Kuat sekali semangat “problematisasi” yang diajukan oleh buku ini.

Ajakan melihat ulang dari yang disebut sebagai definisi, konsep, teori, metodologi, pendekatan, subjek, objek, relasi sosial, struktur agraria, krisis ekologis, daur pengetahuan, subsistensi, ekonomi uang, masyarakat desa, pembangunan, dst. Di atas semua temuan baik studi dalam buku ini, keberanian sikap melakukan “problematisasi” ini penting dan makin relevan diajukan, di tengah segala bentuk “naturalisasi” kebijakan pembangunan dengan beragam topeng-topeng barunya sekarang ini. Baik atas nama konservasi dan isu lingkungan; *eco-tourisme*, *green villages* yang ujungnya ternyata adalah praktik *green grabbing*, atau kebijakan lain seperti “*one village one product*”, pembangunan infrastruktur desa, pembangunan kawasan pedesaan, ketahanan pangan, pembangunan dari pinggiran, pengurangan kemiskinan, PNPM, demokratisasi desa, dst. Seringkali agenda kebijakan pembangunan itu hadir di pedesaan sebagai traktat “mantra suci” sapu jagad dan beroperasi bak “superhero” yang pasti *ces pleng* menyelesaikan masalah masyarakat desa. Praktiknya sering tak peka dan abai kerumitan sejarah lokal, keragaman struktur sosial, aneka ketimpangan agraria, aneka ragam lanskap ekologis, pelbagai kontestasi ekonomi-politik (lokal-global), aneka jenis krisis, kekuatan pengetahuan dan moda ekonomi lokal, dst. Akibatnya, berulang kali, dan terus terwariskan, sebagaimana ditampikan dengan baik dalam buku ini; agenda-agenda pembangunan pedesaan itu justru mencipta pelbagai masalah baru, makin meluruhkan “tenaga dalam” masyarakat, menyingkirkan yang lemah (perempuan dan laki-laki) dan memperburuk ruang hidup masyarakat desa.

Begitulah. Kadang memang rasa pahit penting untuk membuat mata terbuka dan sadar. Buku ini nampak tak hendak berkabar soal segala hal manis dan indah. Biarkan hal itu diambil peran yang lain.

Kalaupun hendak disusulkan kata tanya berikutnya setelah berhasil menembus batas-batas tradisi riset “konvensional” tentang membangun *baseline* potret masyarakat pedesaan, khususnya di DTM, adalah pentingnya menegaskan jalan tempuh bersama setelah “tenaga dalam” masyarakat ditemukan. Sebab, konon, pengetahuan dan gagasan sebagai kuasa (politik-ekonomi) tak otomatis punya “kakinya sendiri”. Sebagai salah seorang penyaksi ‘tepi pinggir’ dalam proses belajar rombongan belajar ini, secara pribadi, tak ragu soal “gagasan menjadi gerakan” itu. Tinggal langkah lanjut, menjaga nafas *istiqomah* untuk olah energi belajar lanjutan sebagai penegasan aksi nyatanya.

Akhirnya, selamat untuk Renal dan Bung Risman dan juga Tim Peneliti Kaji Tindak/Tim Belajar Keliling, proses belajar itu telah sampai pada tahapan tangga berikutnya. Dan semua itu diraih dengan tak gampang. Semoga proses yang telah ditapaki bisa jadi cermin dan tabungan energi untuk melompat lebih tinggi di tangga berikutnya. Buku ini adalah kesaksian sejarahmu. Pada akhirnya, yang tertinggal hanyalah teks.

Tak berlebihan jika berharap dengan rintisan buku ini, menjadi titik api untuk menjaga ‘nalar kewarasan’ di ranah aktivisme kepegiatan dan dunia ilmu pengetahuan yang lebih luas. Amin. Terima kasih.

Bogor, Januari 2019

Eko Cahyono

(Direktur Eksekutif Sajogyo Institute, 2015- 2018)

## Prolog

*“.. bahwa salah satu hasil terakhir dari proses komersialisasi yang berlangsung lama serta sangat berhasil, adalah kemelaratan yang lebih parah bagi kebanyakan penduduk desa, di samping berakhirnya banyak kebiasaan serta cara-cara hidup bermasyarakat yang lama”.*

David Penny, 1982

Masa-masa 1970-an, Penny membandingkan kedalaman proses komersialisasi beberapa desa di Sumatra Utara dan di Jawa. Tiga desa di Sumatra Utara yang dipilih, merupakan desa-desa yang berpenduduk asal dari Jawa, yang berpindah ke Sumatra sebagai pilihan untuk memperbaiki taraf ekonomi, yakni Desa Sidoarjo, Tiga Nderket dan Miri. Desa di Jawa, yakni di selatan Yogyakarta, adalah desa Sriharjo bersama beberapa kampung sekitarnya (sebagian cuplikan ulasan ada dalam: David Penny, “Komersialisasi Pertanian Subsisten; Suatu Kemajuan atau Kemunduran?”, dalam, Sajogyo (ed), *Bunga Rampai Perekonomian Desa*. Yayasan Obor Indonesia, 1982).

Penny menguraikan sebagai berikut, bahwa melalui proses pendahuluan pembangunan yang sudah lama sejak masa kolonial, membuat desa-desa Jawa tak lagi bisa mengelak dari konsekuensi keterlibatan yang intim bersama pasar. Sementara di Sumatra, penduduk desa-desa yang berasal dari Jawa itu masih mampu

mengelak dari keterperangkapan atas pasar, berkat ketersediaan tanah, serta terlebih lagi, adanya bekal pengalaman yang membuat moda tindakannya menjadi lebih tidak gegabah. Bagi mereka, berdasar pada pengalaman menyejarah sebelumnya di Jawa, segala apa yang datang dari luar telah nyata selalu menggerogoti dan melemahkan keberdayaan. Terlebih pasar. Penny melanjutkan, ada pengetahuan yang mendalam sesungguhnya pada warga desa mengenai perubahan ini (pasar).

Paling menarik adalah desa Tiga Nderket. Pengalaman buruk selama di Jawa tidak hendak diulangi setelah berpindah ke Sumatra. Warga menerima asumsi umum saat itu, bahwa pasar tidak bisa ditolak sepenuhnya dengan mudah. Mereka kemudian menunjukkan suatu produktivitas tinggi, bahkan lebih tinggi dibanding Desa Sriharjo di Yogyakarta, untuk tetap meraih peluang yang masih bisa ditolerir dari pasar. Artinya dalam batas-batas tertentu pasar masih dianggap menjadi peluang. Sekaligus, dengan mempertahankan kembali prioritas utama pertanian kepada tanaman pangan sebagai yang dominan dan untuk dikonsumsi sendiri (sisa setelah pemenuhan konsumsi baru dijual).

Apa yang diuraikan Penny, sedikit berbeda dengan temuan Sajogyo sebelumnya di Lampung (1957), namun berujung pada simpulan yang sama. Di Way Sekampung, Sajogyo menemukan perpindahan penduduk dari Jawa ke Sumatra memang ikut membawa kemiskinan bersamanya. Membawa kemiskinan ikut berpindah, artinya ikut membawa segala sistem sosial-ekonomi yang memunculkan kemiskinan itu (ekonomika feodal-kolonial).

Semua ini makin jelas menunjukkan kalau ekonomi Jawa atau berbagai ekonomika tradisional lainnya tidak berdiri sendiri sebagai semata aspek-aspek teknis instrumental ekonomi belaka. Namun berkelindan demikian rupa, antara aspek-aspek teknis ekonomi dengan aspek-aspek rasa, psikososial dan nilai-nilai sosial-budaya lainnya.

Dari latar itulah kiranya, Sajogyo pada tahun 1967 pada saat pertama kali Penny datang ke Indonesia, memberi wanti-wanti yang

kemudian menjadi sejenis kredo. Yakni, “Jika anda ingin memahami ekonomi Indonesia, pelajarilah politik dan kebudayaan kami. Jika anda ingin memahami politik dan kebudayaan kami, pelajarilah ekonomi kami”. Kalimat ini menjadi kisi-kisi awal bagi Penny untuk menunda terlebih dulu segala asumsi optimis liberal-sekuler dari teori-teori modern pertumbuhan ekonomi, di mana komersialisasi pedesaan dianggap sebagai satu-satunya cara untuk pemajuan perikehidupan desa. Komersialisasi demikian, dalam andaian Sajogyo selanjutnya, justru merawat dan memperluas ketimpangan penguasaan sumber daya agraria yang sudah diwariskan sejak masa-masa sebelumnya. Apa yang berlangsung setelah Indonesia merdeka, tak banyak berubah dibandingkan saat sebelum merdeka.

Penny terus menyoalkan keberadaan perspektif pembangunan yang berlatar agenda liberalisasi. Ia menyesalkan bahwa berbagai teori pembangunan yang selama ini diberlakukan sejak masa kolonial sampai sesudahnya di Jawa, pada dasarnya adalah teori-teori yang mengabdikan untuk membesarkan perekonomian Barat. Sementara itu, yang terjadi di Jawa justru sebaliknya, ketika perekonomian Barat itu (sistem pasar) berlangsung, celah kemunculan kemelaratan justru semakin banyak dan meluas, sekaligus di saat yang bersamaan terus merawat ketimpangan yang sudah diwariskan sejak sebelumnya (sejak era feodal-kolonial).

Dalam banyak simpulan dari laporan oleh Sajogyo bersama rombongan peneliti dalam Survey Agro Ekonomi (SAE) pada era 1970 sampai 1980-an, petani bertanah bisa jatuh melarat begitu rupa dalam berbagai cara yang makin beragam hanya dalam kisaran 10 sampai 20 tahun saja (lihat Faisal Kasryno (ed). *Prospek Pembangunan Ekonomi Pedesaan Indonesia*. SAE dan Yayasan Obor Indonesia, 1984). Begitu pula, kuasa sumber daya yang berakar dari sistem feodal justru semakin membesar dengan cepat pula. Revolusi Hijau menjadi pintu masuk yang sangat berarti dalam perluasan perekonomian Barat yang mengarah pada modernisasi lanjut dunia pertanian. Kegiatan pembangunan itu dalam beberapa waktu terus menunjukkan capaian yang seragam di pedesaan Jawa dan menyusul luar-Jawa, yakni keuntungan bagi segelintir pihak saja, dan lebih jauh

menciptakan ketimpangan dan peluang besar pemelaran dalam berbagai cara yang makin beragam.

Parahnya, terlebih dalam dinamika mikro rumah tangga golongan lemah di pedesaan Jawa, pembangunan pedesaan dalam pengaruh teori-teori bervisi liberalisasi demikian juga mengenyahkan aspek-aspek etik, afektif dan konatif sebagai bagian langsung dan khas dalam putaran ekonomi golongan lemah. Aspek-aspek demikian, berbeda dari kalangan atas Jawa, pada kalangan bawah menjadi daur langsung dari putaran ekonominya, tak jarang, menjadi daya pertahanan paling kunci. Pemelaran berlangsung sejajar dengan hancurnya ikatan-ikatan tradisional demikian, yang sesungguhnya menjadi tumpuan pertahanan ekonomi paling kenyal dalam sejarah ekonomi tradisional.

Memang demikian, rasionalitas liberal-sekuler akan bengkok jika berupaya memahami "rasionalitas Jawa" (baca: tradisional) yang utuh. Ketimbang berupaya memahami, yang berlangsung justru pragmatis saja sejak masa kolonial, yakni pembangunan sistem ekonomi barat sepenuhnya dengan melazimkan perancuan bangunan rasionalitas tradisional dalam berbagai lapis penetrasi oleh pemerintah kolonial. Dari desakan kepentingan ekonomi liberal demikian, perubahan yang mendalam terus berlangsung pada daur tindakan kolektif, praktik bahasa, sosial, ekonomi dan politik seterusnya; tidak hanya di Jawa tapi di berbagai satuan hidup lainnya di Nusantara.

Dataran Tinggi Mamasa yang dipaparkan oleh Renal Rinoza dan Risman Buamona ini, kini sedang berada dalam masa-masa ketegangan antara kenyamanan ekonomika alami dengan segenap daur etik, afektif dan konatifnya yang khas pula, dan godaan-godaan baru yang datang dari sistem pasar yang liberal. Mereka mencatat, akar perubahan mulai nampak signifikan setidaknya sejak era 1970-an. Apa yang terjadi di Jawa pada masa-masa itu, kini berlanjut pelebaran tapak spasialnya di kedalaman daratan Sulawesi.

Sebagai wilayah dataran tinggi yang terdalam di Sulawesi, wilayah ini sebelumnya cukup berhasil luput dari terkaman

kolonisasi Barat. Walau demikian, tegangan-tegangan perebutan wilayah-wilayah pangan yang subur di dataran tinggi ini sudah berlangsung dalam beberapa putaran abad yang sengit sebelumnya oleh setiran berbagai kerajaan di sekitar yang saling bersaing pengaruh melalui jaminan keamanan pangan (penguasaan pangan pada masa kerajaan-kerajaan di Sulawesi merupakan jaminan untuk penguasaan lainnya atau bersifat strategis, termasuk jaminan dalam memenangkan peperangan yang bersifat taktis sekalipun).

Sebagaimana Penny, kami mempertimbangkan wanti-wanti dari Sajogyo. Sedangkan masa kini sudah jauh lebih kompleks. Cara kerja liberalisasi semakin canggih dan melesat cepat. Begitu pula, berbagai peralatan pengukuran dalam banyak disiplin keilmuan saat ini, masih dan/atau semakin dalam dipengaruhi, disetir dan dibiayai sepenuhnya oleh perspektif dan agenda-agenda liberal-sekuler. Sadar atau tidak, walau tanpa diniatkan sama sekali, banyak penelitian yang menyumbang kepada pembesaran pasar sepenuhnya, ketimbang pembesaran, sedikit atau banyak, dari daya hidup masyarakat (penguatan subsistensi sembari juga meraih “peluang” yang “tertentu” dari perubahan atau kedatangan pasar). Bahkan, walau penelitian itu dilatari oleh perspektif kiri sekalipun! Makin lazim saat ini, pandangan reduksionis demikian; bahwa keterlibatan masyarakat pada pasar adalah pembesaran daya masyarakat itu sendiri. Kenyataan yang terus berkembang riil justru sebaliknya. Semakin dalam masyarakat terlibat pada pasar secara langsung, semakin masyarakat itu tak berdaya dalam menyikapi berbagai susunan kenyataan yang makin kompleks. Pada akhirnya mengikut saja pada kanalisasi yang tersedia dari pasar (bersama negara), dan kemudian resistensi berlangsung secara lebih tidak menentu.

Dalam berbagai pertimbangan yang sesungguhnya kompleks (kami cuilkan seperlunya di sini), kami bertumpu pada suatu moda untuk menuturkan kembali apa yang disebut sebagai perspektif “ruang hidup”, yang terurai menjadi pemeriksaan “Kesatuan Sosial-Ekologi Menyejarah” atau KSEM (Hendro Sangkoyo, Sekolah Ekonomika Demokratik, 2007 dst). Dengan istilah ruang hidup, sekaligus kami bermaksud menunda hasrat untuk melulu melakukan pengukuran yang bertekanan “tertentu”, yang berarti



## Bumi dan Manusia Mamasa

melakukan kuantifikasi dan kualifikasi yang selesai atau *sesepelunya berbasis definisi dan kategori formal* (*toh*, sudah banyak yang mengambil peran ini).

Istilah “ruang hidup” kami rasa lebih mengandung denyut intersubjektif dan intuitif dalam tiap pendengaran kita masing-masing. Suatu moda pembacaan yang lebih berbau tanah, bersuara gemericik sungai, mengandung aroma keringat; lebih kentara sebagai konteks dari pertumbuhan subjek yang berakal dan berjiwa. Itulah kemudian, sehingga banyak dari naskah-naskah kami tidak terlalu berkuat pada ukuran-ukuran definitif dan menunda berbagai kategorisasi formal. Kecuali tumpukan deskripsi-deskripsi material dan refleksi intersubjektif dari masyarakat sendiri, seperti tertuang dalam naskah ini, sedikit atau banyak.

Kondisi riil saat ini, di tengah kebesaran pasar yang demikian hebatnya menyelubungi segenap kehidupan hari ini, *toh* masih saja ada pertumbuhan belajar yang berarti di berbagai satuan ruang hidup oleh berbagai satuan rombongan dalam berbagai ciri beragam dan dengan kesadaran penuh untuk berkelit (seminim apa pun yang bisa diupayakan). Konsekuensi belajar yang kami tempuh juga tidak semata-mata berurusan dengan keperluan akademik ataupun keperluan mendorong kebijakan para birokrat (pemerintah), justru lebih banyak terhubung kepada pertumbuhan inisiasi rombongan-rombongan kampung yang acak dalam pembenahan keadaan melalui mekanisme harian secara langsung di berbagai tempat.

Untuk itu, kami berupaya melakukan penyesuaian peralatan; supaya memadai bagi berbagai rombongan yang beragam; lebih jauh agar tidak kembali semata melakukan reduksi kenyataan ruang hidup menjadi variabel-variabel instrumental ekonomis semata. Beberapa peralatan konvensional yang relevan tetap dengan penyesuaian ulang, yakni dari metode *Participatory Rural Appraisal* dan *Rapid Rural Appraisal*. Kemudian dari John E. Roemer terkait stratifikasi ekonomi berdasarkan penguasaan tanah. Lebih jauh, kami lebih menekankan untuk melakukan pengumpulan tuturan warga, yang tentunya mengandung kedalaman dan kelebaran perspektif mengenai skala ruang hidupnya sendiri. Kami berusaha menghindari upa-

ya kuantifikasi dan kualifikasi dengan “selesai”, sembari lebih berupaya untuk memberi porsi dan penekanan utama pada kemunculan tuturan intersubjektif yang melebar dan mendalam, baik sebagai soal teknis penggalian data, yang lebih utama adalah sebagai momentum pertemuan antara pembelajar dan orang-orang kampung.

Upaya pembenahan peralatan dan metodologi ini sebagai awalan untuk mendorong keberanian berproses dan berkreasi bagi berbagai rombongan dalam putaran belajar kami, yang saling berbeda latar disiplin pendidikan, konteks dan aktivitas harian. Sehingga, bukan untuk mengabdikan kepada disiplin keilmuan semata atau pun mengabdikan kepada aktivisme berdasar pengaruh dari diskursus formal tertentu. Namun lebih mengabdikan kepada upaya-upaya pembenahan yang material, spontan dan kreatif, sehingga menjadi beragam, oleh kawan-kawan yang berada di berbagai kampung atau di garis depan perusakan ruang hidup.

Ada banyak perangkat ekonomi-politik yang terus berkelindan dalam medan pengetahuan modern, yang bekerja melalui perangkat bahasa diskursif! Refleksi kami lebih jauh, dalam cara berbahasa, tersimpan kompleksitas ruang dan subjek, sekaligus menjadi suatu formasi untuk pengandaian mungkin atau tidaknya suatu tindakan pembenahan. Susunan ruang sudah jauh berubah sangat kompleks saat ini, dibandingkan masa penelusuran oleh Penny dan Sajogyo. Begitu pula konstruksi subjek. Dalam satu spasialitas yang sama (Dataran Tinggi Mamasa), kini berlangsung dua temporalitas ruang yang berbeda secara bersamaan, yakni temporalitas subsisten dan temporalitas pasar sekaligus juga temporalitas heterotopik lainnya (?). Pada masa Jawa dalam era-era penelusuran oleh Penny, susunan demikian dalam kesadaran atau laku ekonomi sering-sering disebut sebagai “subsistensi yang berubah setengah badan”. Dari cara penyebutan seperti itu, tercium adanya guncangan awal dalam upaya mendefinisikan susunan realitas yang makin tak mudah. Sehingga kita memang memerlukan pinjaman kosa kata dari lintas perspektif dan kesibukan, tapi bagi kami sendiri bukan untuk kembali melakukan pengkategorian yang ketat. Namun sebagai perluasan wawasan reflektif, yang sifatnya lebih apresiatif

ketimbang verifikatif. Kami sendiri, dalam menggambarkan situasi umum pedesaan (atau juga perkotaan) saat ini, lebih suka mengutip sebuah diksi dari seorang kawan sastrawan, Afrizal Malna, yakni “pada batas setiap masa kini”. Ada banyak sekali “setiap masa kini” yang beragam dalam bentang spasial yang sama (atau mungkin juga dalam temporalitas berbarengan?), dengan batasan-batasan (formal dan material) yang makin relatif.

Bahasa dalam makna sebagai tuturan harian, merupakan simpul untuk membongkar subjek dan menelusur susunan ruang. Dari simpul ini pula mekanisme tindakan pembenahan bisa terandaikan. Kemenyeluruhan semua kompleksitas ini adalah keutuhan ruang hidup itu sendiri saat ini; dengan segala kondisi temporalitas yang bertumpuk dan saling menekan satu sama lain. Hingga kegiatan belajar kami memang banyak bertumpu pada kerja-kerja penelusuran bahasa, kosa kata, diksi, dan seterusnya. Suatu realisme yang interaktif dan bagi kami lebih masuk akal (strategis).

Demikianlah, naskah ini mungkin saja berhasil atau tidak dalam mencapai apa yang dimaksud di atas. Bisa juga mencapai suatu hal yang sama sekali justru tak diduga sebelumnya. Atau malah kembali terjebak dalam jeratan pembacaan yang justru ingin kami hindari sejak awal. Terlepas dari itu semua, putaran belajar akan terus terpantik dengan keluarnya naskah ini kepada khalayak luas. Dengan itu sebagai rombongan, melalui naskah ini kami mengharapkan berbagai masukan dan kritik dari berbagai kalangan. Masih ada sekian naskah-naskah atau hasil-hasil tertulis lainnya yang masih dalam proses penerbitan. Kegiatan belajar di Dataran Tinggi Mamasa ini satu paket dengan kegiatan belajar di Dataran tinggi Toraja. Hasil-hasil catatan dari Toraja oleh Ahmad Jaetuloh (ekonomika kerbau) dan Syauckani Ichsan (ekonomika kopi) semoga bisa pula menyusul terbit dalam waktu dekat. Sebelumnya, kami sudah menerbitkan sebuah kompilasi “Karma Wisesa, Kondisi Desa-desa di Jawa”, dan selanjutnya dalam waktu dekat pula sebuah kompilasi lagi mengenai daur pengetahuan (Jawa, Sulawesi, Kepulauan Maluku Utara-Selatan).

Semua ini merupakan hasil dari putaran belajar bersama

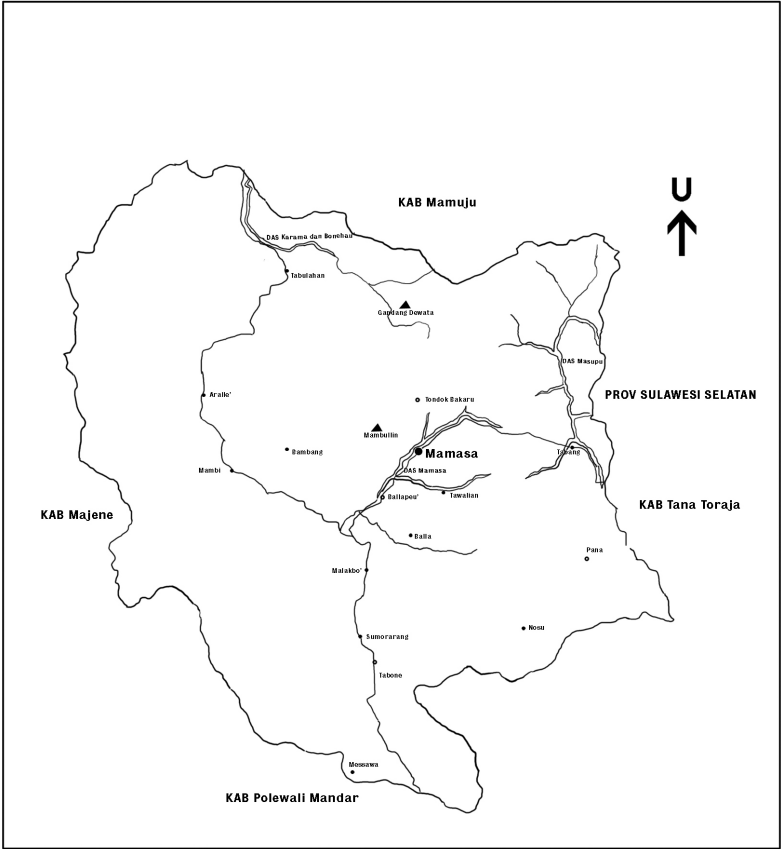
oleh Tim Kaji Tindak Sajogyo Institute, namun kami lebih terbiasa menyebutnya sebagai “Tim Belajar Keliling”, dalam rentang 2016 - 2017 di beberapa lokasi di Jawa, Sulawesi dan Kepulauan Maluku Utara dan Selatan. Namun sayang, putaran ini tidak bisa kami lanjutkan dalam bingkai lembaga Sajogyo Institute, karena satu dan lain hal yang tidak kami kehendaki sendiri, dan tidak pula kami mengerti sepenuhnya mengenai sebab-sebab yang melatari semua ini mesti berhenti tiba-tiba. Namun di tengah berbagai tantangan keadaan, seperti sebelum-sebelumnya juga, putaran belajar kami terus berlangsung dalam berbagai cara dan keterbatasan melampaui soal-soal organisasi resmi. Sebagaimana selama ini, tiap-tiap momentum pertemuan dan perpisahan yang kami alami, merupakan konsekuensi lanjut saja dari pendalaman putaran belajar masing-masing rombongan dari lokusnya sendiri-sendiri yang beragam. Keberlanjutan belajar sampai saat ini, sama sekali tidak bergantung sepenuhnya pada bingkai-bingkai institusi atau formalitas lainnya yang diada-adakan. Terima kasih yang tinggi kepada Sajogyo Institute atas segala kesempatan yang diberikan pada “tim keliling” ini.

Selamat untuk Renal dan Risman! Dengan terbitnya buku “Bumi dan Manusia Mamasa” ini semoga bisa bermanfaat bagi pertumbuhan imajinasi pembenahan keadaan. Selamat dan agar terus berproses kepada semua kawan-kawan belajar bersama di seluruh Indonesia! *Tabik.*

Bogor, Desember 2018

*Surya Saluang*

Bumi dan Manusia Mamasa



# I

## Pendahuluan

Sepeudek yang penulis ketahu, penelitian tentang Dataran Tinggi Mamasa (selanjutnya disingkat DTM) masih amat jarang ditemukan. Ada beberapa sumber literatur yang menjadi pembuka dari studi tentang DTM. Pertama, karya penelitiannya Sofian Munawar berjudul *Pitu Ulunna Salu dan Politik Lokal Mamasa*. Kedua, sebuah buku hasil penelitian yang ditulis oleh Sofyan Sjafruddin berjudul *Potret Kedaulatan Pangan Mamasa*. Dari kedua sumber awal ini penulis mendapatkan celah untuk memasuki studi lanjut tentang DTM. Tulisan Sofian Munawar berisi gambaran pertarungan politik lokal dan konteks Mamasa pasca konflik dan pemekaran dari kabupaten induk Kabupaten Polewali-Mamasa tahun 2005 silam.

Ditambahkan Munawar (2016), kajian tentang DTM tidak pernah dilakukan secara spesifik dan biasanya tergabung dalam “kajian tentang kebudayaan Toraja dengan Mamasa sebagai salah satu elemen penyusunnya saja”. Selain itu, “kajian mutakhir tentang Mamasa lebih banyak mengulas soal pembangunan dan isu-isu otonomi daerah, pemekaran dan dampaknya bagi kehidupan masyarakat dan pembangunan regional di kawasan Sulawesi Barat serta aspek-aspek sektoral, seperti lingkungan hidup, ketenagakerjaan, perekonomian, dan pariwisata”. Pun kajian soal identifikasi penyimpangan tata ruang di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat, termasuk di dalamnya persoalan tata ruang di Kabupaten Mamasa (Abdul Wahid, 2009; dikutip Munawar, 2016).<sup>1</sup>

---

1 Sofian Munawar, “Pitu Ulunna dan Politik Lokal Mamasa” dalam Hikmat

## Bumi dan Manusia Mamasa

Selain yang telah disebut di atas, penulis mendapatkan sebuah studi tentang DTM ketika sedang melakukan riset di Mamasa dan singgah di Makassar. Pertama, ditulis oleh orang DTM sendiri yakni Arianus Mandadung. Ia telah menulis empat buku di antaranya: *Sejarah Terbentuknya Kabupaten Mamasa*, *Cerita Rakyat: Folklore di Kabupaten Mamasa* dan *Keunikan Budaya Pitu Ulluna Salu, Kondosapata, Mamasa*. Secara garis besar ia menceritakan tentang kebudayaan orang Mamasa, sejarahnya dan tentu saja apa itu Pitu Ulunna Salu dan Kondo Sapata'. Karya kedua adalah yang ditulis oleh peneliti asal Belanda bernama Kees Buijs. Karyanya berjudul *Kuasa Berkat dari Belantara dan Langit: Struktur dan Transformasi Agama Orang Toraja di Mamasa Sulawesi Barat* terbitan Inninawa dan KITLV Jakarta. Pada buku *Kuasa Berkat*, Buijs menulis tentang kosmologi sebagai ungkapan ide-ide keagamaan orang DTM, ritual-ritual dan pertanian lama orang DTM yang terkait dengan struktur kepercayaannya. Karya yang ditulis Buijs ini lebih memfokuskan pada ungkapan-ungkapan simbolik dari struktur kepercayaan orang DTM.

Dalam pada itu, sebagai wilayah pemekaran yang relatif baru, Kabupaten Mamasa sebetulnya tergolong daerah yang unik. Secara administratif, ia merupakan kabupaten hasil pemekaran dari Kabupaten Polewali Mamasa (Polmas yang kini berubah nama menjadi Polewali Mandar (Polman) di Sulawesi Barat). Sementara dari sisi budaya, Kabupaten Mamasa seperti tidak dapat dilepaskan dari induk kulturalnya, yaitu Kabupaten Tana Toraja di Sulawesi Selatan. Irisan atau bahkan "himpitan" dua pengaruh ini sedikit banyak mewarnai dinamika dan perkembangan Kabupaten Mamasa dalam beragam dimensinya: ekonomi, sosial, budaya, dan politiknya.

Sebagai wilayah hasil pemekaran, Kabupaten Mamasa ketika awal berdiri juga didahului oleh serangkaian kekerasan politik yang dibakar melalui sentimen agama.<sup>2</sup> Mengikuti Peluso, dalam

---

Budiman (ed.), *Kota-kota di Sulawesi: Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegaraan*, The Interseksi Foundation, Jakarta, 2016. Hal. 290-291

2 Untuk lebih jauh mendiskusikan seperti apa kekerasan politik di masa pembentukan awal Kabupaten Mamasa lihat studinya Sofian Munawar, "Pitu Ulunna dan Politik Lokal Mamasa" dalam Hikmat Budiman (ed.), *Kota-kota di Sulawesi: Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegara-*

amatannya tentang otonomi daerah di Indonesia, ia mencatat bahwa seperti yang terjadi di banyak negara lainnya, otonomi di Indonesia didahului oleh pengalaman kekerasan yang secara bersamaan diikuti dengan proses pelaksanaan desentralisasi. Di beberapa tempat, kekerasan, baik disebabkan oleh, atau akibat dari, memang merupakan bagian dari karakteristik proses desentralisasi itu sendiri. Di lain pihak, kekerasan mengambil tempat, dan pada akhirnya desentralisasi bergerak ke persoalan pengelolaan sumber daya alam yang kemudian melahirkan kekerasan.<sup>3</sup>

Dengan demikian, kekerasan politik yang diawali dengan isu sektarian adalah prelude dari reorganisasi ruang dan konfigurasi spasial di Kabupaten Mamasa. Tentunya perubahan ini pada akhirnya mengundang masuknya kapital di DTM. Reorganisasi ruang, yang salah satu fiturnya adalah otonomi daerah, seperti dikatakan Tiwon (2006), ia berorientasi kepada pasar bebas, bukan kepada rakyat dan menjalankan prinsip-prinsip demokratis (seperti proses pengambilan keputusan akhir di tangan rakyat). Otonomi daerah, tegas Siwon, membuat tidak berfungsinya lagi saluran-saluran pengambilan keputusan di tangan rakyat tetapi keputusan akhir berada di tangan kepentingan kapital—dari lokal hingga yang nasional dan internasional.<sup>4</sup>

Kembali pada studi Sofian Munawar, hemat penulis, studi yang ia lakukan berfokus pada bentuk pemingkanaan kelembagaan politik formal, isu demokratisasi dan konflik elit—yang dimulai dengan konflik antar agama di DTM. Dalam studinya, Munawar memang tidak menyinggung konflik agraria atau perebutan atas ruang. Maka di dalam buku ini penulis mencoba mendudukkan

---

an, The Interseksi Foundation, Jakarta, 2016.

- 3 Nancy Lee Peluso, *Violence, Decentralization, and Resource Access in Indonesia* *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 19:23–32, Taylor & Francis Group, LLC, tanpa tahun.
- 4 Sylvia Tiwon, “Negara adalah kita: Mengetahui Upaya Rakyat Menegakkan Kedaulatan atas Tanah Air” dalam Eko Bambang Subiyantoro *et al.*, *Negara adalah kita: Pengalaman Rakyat Melawan Penindasan*, Forum Belajar Bersama Prakarsa Rakyat; Perkumpulan Praxis; YAPPIKA, Jakarta, 2006. Hal. 32



seperti apa dan bagaimana terjadinya proses dan dinamika reorganisasi ruang yang berlangsung di DTM.

Adapun kajian tentang pertanian, lahan dan agraria sejauh amatan penulis masih sangat minim dan hanya satu sumber referensi yang dijadikan pijakan dasar untuk mengetahui informasi tentang pertanian dan lebih spesifik lagi tentang pangan. Seperti sudah disinggung di atas, adalah buku karya Sofyan Sjaf dkk berjudul *Potret Kedaulatan Pangan Mamasa* terbitan SAINS, 2007, ini memuat informasi yang memadai tentang keadaan pangan dan pertanian di Mamasa. Yang pasti, fokus penelitian Sofyan Sjaf dkk ini adalah seputar pangan di pedesaan DTM dengan mengambil dua desa sebagai lokasi penelitian, yakni Desa Rantetangnga dan Kelurahan Minake. Kedua lokasi ini dipilih oleh tim peneliti tersebut karena keduanya menempati “titik ekstrem” pada analisis kuadran yang mewakili variabel modal desa, penduduk miskin dan variabel ketiga yang mewakili tingkat produktivitas tanaman pangan.<sup>5</sup>

Pada tahap selanjutnya, studi Sofyan Sjaf membuka studi lanjutan seputar pertanian, pangan dan isu-isu agraria yang mengikutinya. Isu kedaulatan pangan, alokasi waktu dalam bekerja di bidang pertanian, subsistensi, ruang hidup, daur pengetahuan, ekologi, kondisi tondok, posisi adat hari ini di Mamasa, hubungan pembangunan dengan basis-basis subsistensi, produksi dan konsumsi, adalah pertanyaan-pertanyaan yang diperluas dan ditelusuri lagi kondisinya saat ini. Untuk itulah, penulis mencoba untuk menelusuri dan memeriksa serta mengamati kondisi terbaru Mamasa.

Di buku *Potret Kedaulatan Pangan Mamasa* ini sudah ditemukan uraian atas apa saja komoditas yang dibudidayakan dan bagaimana berlangsungnya proses produksi komoditas, bagaimana struktur pemilikan lahan dan penguasaan tanah, bagaimana bentuk hubungan produksi, apa saja jenis komoditas pangan yang bersifat subsisten dan komersil, bagaimana ketersediaan pangan bisa dipenuhi dalam setiap tahunnya, bagaimana sistem dan mekanisme distribusi komoditas yang diproduksi warga, bagaimana

---

5 Disarikan dari Sofyan Sjaf et al., *Potret Kedaulatan Pangan Mamasa*, SAINS, Bogor, 2008. Hal. 43

kondisi keberlanjutan pangan dilihat dari perspektif ekologis dan adakah kebijakan dari Pemerintah Kabupaten Mamasa terhadap isu kedaulatan pangan dan apa-apa saja implementasi kebijakan Pemerintah untuk kedaulatan pangan di Mamasa. Selain itu, studi Sofyan Sjaif dkk menguraikan indikator kesejahteraan, kemiskinan dan penataan produksi pangan di sana.

Kendati demikian, penulis perlu melihat dan mengamati perkembangan terbaru di DTM saat ini, di mana kondisinya sudah terbilang berbeda dengan penelitian Sofyan Sjaif lalu. Penulis menambahkan dalam konteks pertanian dan pangan, misalnya seperti apa ekonomi rumah tangga pertanian (*on-farm income*) dan ekonomi rumah tangga non-pertanian (*off-farm*), bagaimana pola produksi dan konsumsinya—ini mencakup jenis dan volume pangan, ketersediaan pangan, ukuran kesejahteraan dalam pemenuhan pangan—meskipun studi ini sudah dilaporkan oleh Sofyan Sjaif namun penulis mencoba melihat kondisi terkini di sana. Dan kemudian, penulis tergerak mencoba mencari tahu selain padi sawah apakah ada pertanian padi ladang atau jenis pengusahaan lainnya yang dikelola secara subsisten atau sebagai tanaman dagang (*cash crops*).

Sementara itu, dalam studi Kees Buijs, penulis mendapatkan pengertian tentang struktur kepercayaan orang Mamasa yang berimplikasi pada pemaknaan mereka terhadap kosmologi dan ruang hidup. Sebagaimana Buijs sebut, wilayah DTM telah dikenal dengan beberapa nama lain yang menandakan karakternya. Nama yang terkenal adalah: ‘Kondo Sapata’ Uai Sapalelean’, artinya ‘sebuah sawah yang besar yang menjadi satu karena sumber mata air’. Nama lainnya adalah ‘Limbong Kalua’ yang berarti ‘kolam yang luas’. Kedua nama ini mengacu pada keberadaan air yang melimpah dan kesuburan tanah. Sampai sekarang, orang-orang di DTM, yang berpenduduk sekitar 100.000 pada tahun 2000, mencari nafkah dengan menanam padi, tanaman hortikultura dan kopi.<sup>6</sup> Namun, studi Buijs tidak terlampaui memeriksa perubahan dan transformasi ruang dan hanya menitikberatkan pada studi latar be-

6 Kees Buijs, *Kuasa Berkat dari Belantara dan Langit: Struktur dan Transformasi Agama Orang Toraja di Mamasa Sulawesi Barat*, Penerbit Inninawa dan KITLV Jakarta, Makassar, 2009. Hal. 16

lakang kultural dan kepercayaan orang DTM.<sup>7</sup> Meskipun demikian, studi Buijs amat membantu penulis dalam mendapatkan struktur kepercayaan orang Mamasa dan hubungannya dengan pertanian dan perubahan-perubahan yang menyertainya. Hematnya, selama studi lapang, penulis banyak menemukan tuturan-tuturan yang sesuai dengan yang ditulis oleh Buijs. Salah satunya istilah imam *so'bok* (yang Buijs pakai dalam studinya), pola bercocok tanam orang DTM dulu, struktur adat, transformasi keagamaan, dsb.

Tak ketinggalan juga studi Jeffrey Nielson (2004)<sup>8</sup> yang meneliti struktur rantai pasokan global hingga sampai pada mekanisme rantai pasokan kopi Sulawesi terutama di Dataran Tinggi Mamasa tempat ia melakukan penelitian lapangan. Studi Nielson membantu penulis untuk menemukan beberapa *key insight* dalam kasus kopi di DTM yang tidak hanya berpengaruh terhadap lanskap ekologi melainkan bagaimana bekerjanya rantai komoditas kopi di sana. Boleh dikatakan, dalam penelitian ini, temuan Nielson hanyalah pelengkap dari temuan yang kami dapatkan selama di lapangan namun cukup membantu dalam memahami ekonomi-politik kopi di DTM.

Di samping itu, dan sudah tentu saling terhubung, di buku ini penulis mencoba mengupas eksistensi adat di DTM. Dalam konteks ini, mengenai apa itu adat dan apa itu masyarakat adat terdapat dua kutub definisi yang keduanya masing-masing membenarkan klaim definisi atas adat dan masyarakat adat itu sendiri. Di kutub pemerintah, seperti Li (2000) kutip dari Koentjaraningrat, secara sepihak pemerintah Orde Baru melalui Departemen Sosial mengklasifikasikan sekitar satu juta masyarakat pedesaan sebagai masyarakat terasing dan terpencil. Oleh karena itu, Pemerintah membuat program untuk memperadabkan mereka yang dianggap terasing, umumnya pandangan orang terhadap mereka adalah sebagai masyarakat primitif, dan selalu dikonstruksikan secara negatif. Iden-

---

7 *Ibid.* Hal. 17

8 Lihat karya disertasinya Jeffrey Neilson berjudul *Embedded Geographies and Quality Construction in Sulawesi Coffee Commodity Chains*. Disertasi atau Tesis (dalam sistem Australia) ini diterbitkan tahun 2004 oleh University of Sydney tempat ia mempertahankan studi doktoralnya.

titas etnis atau kesukuan mereka, perbedaan budaya, praktik mata pencaharian, dan hubungan dengan leluhur yang ditampilkan di dokumen program tersebut sangat bermasalah, bukti menunjukkan bahwa program *resettlement* yang merupakan bagian dari program memperadabkan adalah kelanjutan dari usaha pemerintah kolonial Hindia Belanda, di mana mereka berusaha untuk memperpendek jarak (ruang, waktu dan sosial) antara *masyarakat terasing* dan “penduduk Indonesia yang dikategorikan normal” (Koentjaraningrat, 1993).<sup>9</sup> Meskipun demikian, di era reformasi, istilah tersebut sudah diganti dengan eufemisme bahasa,, akan tetapi tetap saja persepsi subordinatif terhadap masyarakat adat masih dipakai pemerintah.

Di kutub lain, sambung Li, pandangan berbeda ditampilkan oleh kalangan aktivis gerakan sosial dalam beberapa dekade terakhir ini. Bagi kalangan aktivis gerakan sosial, segala idiom dan citra tentang masyarakat adat ditilik dari gerakan hak masyarakat adat, terutama klaim bahwa sumber mata pencaharian masyarakat adat yang ramah lingkungan itu berasal dari tanah leluhur mereka dan memiliki bentuk pengetahuan dan kearifan yang unik dan bernilai. Namun bagi sebagian aktivis gerakan sosial term ‘masyarakat adat’ bisa dipahami tidak hanya, khususnya, sebagai masyarakat yang terisolasi atau kelompok eksotis saja, tetapi juga mayoritas penduduk pedesaan di Jawa. Pedoman objektif bagi beberapa aktivis adalah implementasi dari ketentuan UU Pembaruan Agraria 1960 yang mengakui hak atas tanah berdasarkan hukum adat. Mereka tidak membatasi perhatian pada suatu kelompok yang secara formal diakui pemerintah kolonial Hindia Belanda sebagai “masyarakat hukum adat”, namun setidaknya ada beberapa alasan bagi masyarakat desa untuk bisa memenuhi syarat di bawah ketentuan UU PA 1960 jika hak mereka atas tanah didapat dari dan diakui di bawah hukum adat lokal. Perbedaan corak budaya yang dilihat secara substantif tentang gagasan “masyarakat hukum adat” yang berada di wilayah tertentu, memiliki simbol tertentu, dan memiliki

---

9 Tania Murray Li, “Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot”, Berkeley Workshop on Environment Politics, Working Paper WP 00-7, Insitute of International Studies, UC Berkeley, 2000. Hal. 6

bukti hubungan dengan leluhur adalah penguat klaim tersebut. Paling tidak, bagi sebagian aktivis setidaknya ada, atau tidak sama sekali. Salah seorang aktivis menjelaskan, "Adat itu dinamis. Begitu panjangnya sejarah pengurusan dalam menata tanah dan sumber daya mereka, masyarakat desa pun bisa dikatakan memiliki sistem kepemilikan tanah adat."<sup>10</sup>

Akan tetapi dalam buku ini penulis tidak mengupas persoalan pendefinisian adat dan masyarakat adat sebagaimana pemerintah dan aktivis gerakan sosial lakukan. Pendefinisian ini masing-masing membawa agenda dan kepentingannya sendiri. Dalam hal ini, menurut hemat penulis, adat yang diinstitutionalisasi merupakan cara berpikir gerakan masyarakat adat yang dilembagakan secara prosedural formal. Hematnya, buku ini ingin menunjukkan seperti apa dan bagaimana adat dalam pengertian moral subsistensi, bagaimana mendudukan adat lepas dari bias pengertian pemerintah ataupun NGO, dan sejauh mana adat berperan dalam pengelolaan moral ekonomi subsistensi, jejaring ruang hidup dan relasi daur pengetahuan. Terakhir, bagaimana adat di orang DTM memposisikan dirinya di tengah pendefinisian negara atau gerakan sosial dan berhadapan dengan masuknya arus kapital.

Hasil penelitian yang ditulis di buku ini mengambil beberapa lokasi tondok yang tersebar di wilayah Kabupaten Mamasa. Setidaknya tondok-tondok yang penulis teliti bisa mewakili bagian-bagian penting Dataran Tinggi Mamasa. Di wilayah lembah Mamasa, penulis melakukan penelitian lapangan di Kecamatan Mamasa kota dan sekitarnya, Ballapeu' Kecamatan Balla, Tamalantik, Sumarorong, Tabone, dan sebagian Messawa; di wilayah PUS penulis melakukan penelitian di Desa Timoro dan Desa Tabulahan di Kecamatan Tabulahan; dan di wilayah Kecamatan Nosu.

Buku ini dibagi ke dalam enam bagian. Bagian awal memuat latar belakang, perspektif dan metodologi; bagian kedua memuat bentang ruang ekologi DTM, sejarah tondok, sistem budidaya bercocok tanam, dsb; bagian ketiga memuat tentang Gelombang dari

---

10 *Ibid.* Hal. 7-8

'Bawah' yang membahas tonggak kolonialisme dan perubahan dari tondok ke desa, masuknya revolusi hijau, perubahan dalam lanskap hutan, introdusir tanaman dagang seperti kopi dan kakao, program reboisasi dan penghijauan melalui penanaman pinus; bagian keempat memuat dinamika orang DTM kini, seperti kopi Mamasa untuk siapa?, petani tondok dalam perdagangan kopi, dilema petani tondok, ternak: dari subsistensi ke pasar, siasat bertahan hidup: migrasi dan bertahan di tondok, usaha-usaha di luar pertanian, keterikatan ekonomi 'baku-balas' dan bagaimana peran adat kini; bagian kelima memuat pembangunanisasi dataran tinggi Mamasa di mana program pembangunan yang digulirkan secara masif, cerita pariwisata, jalur poros Mamasa dan program-program pembangunan yang menysasar perempuan tondok; kemudian ditutup dengan bagian penutup buku ini.

## Perspektif

Dengan mengambil judul besar "*Bumi dan Manusia Mamasa*", penulis ingin memperlihatkan sebuah satu-kesatuan ruang hidup yang menyejarah di dataran tinggi Mamasa. Namun demikian, ruang hidup yang menyejarah tersebut kini dihadapkan pada terjadinya perubahan sosial-ekologi akibat masuknya sistem pasar; yakni bergeser atau bahkan terputusnya kesejajaran relasi antara ranah sosial (manusia) dan ranah ekologi (alam), sejak dari bingkai perspektif menyejarahinya (perubahan yang sangat mendasar sedang berlangsung). Dari perubahan tersebut terdapat berbagai *ihwal* atau cerita yang berdimensi keterbelahan konstruksi subjek akibat perubahan sosial-ekologis itu sendiri. Penulis kemudian membubuhkan subjudul: "*Sebuah Ihwal tentang Perubahan Sosial-ekologi di Dataran Tinggi Sulawesi*".

Untuk mendukung perspektif yang kami ambil, beberapa asumsi tentang perubahan sosial-ekologi kami coba paparkan, sekaligus mencuplik berbagai argumen yang ada seputar perubahan ekonomika pedesaan dari subsisten ke ekonomi yang sepenuhnya pasar.

Syahdan, penulisan buku ini berangkat dari kerangka pikir bahwa pembesaran moda ekonomi akumulasi melalui investasi, pergerakan modal, ekspansi pasar, penetrasi tata ruang, privatisasi dan liberalisasi pada akhirnya membuat moda bertutur subjek menjadi terbelah. Keterbelahan ini di satu sisi masih memegang erat dan menuturkan diksi-diksi dari rakitan ruang menyenjaknya dengan daur ekonomi subsisten dan daur pengetahuannya yang khas. Dalam sisi ini, masyarakat subsisten biasanya berpandangan bahwa bukan hanya manusia yang mampu bertutur, namun alam sama-sama “bertutur” (manusia dan alam, adalah sama-sama subjek)<sup>11</sup>. Kaitan tuturan manusia dan alam ini, membentuk pusaran “tenaga dalam” (mengutip analogi dari Sajogyo) yang juga unik dan otentik<sup>12</sup>.

Sementara itu, di saat bersamaan, di banyak satuan komunitas ataupun kampung hari ini pusat konsentrasi hidup sudah berubah kepada hal-hal yang bukan hasil dari bentukan sejarahnya sendiri, atau melibatkan diri ke dalam hal-hal yang ahistoris dan seketika datang, sebagaimana pasar. Maka di situlah pusaran tenaga dalam itu pun goyah, atau malah hilang sama sekali menjadi tak berdaya. Keterputusan alam dari manusia (pupusnya daur pengetahuan menyenjak) dengan menaruh alam semata sebagai objek, dan tumbuhnya manusia sebagai satu-satunya subjek, merupakan pengaruh dari semakin membesarnya moda bertutur dalam dorongan pasar (moda bertutur pasar akan menaruh segala sesuatu sebagai objek, dan kemudian untuk dikomodifikasi). Inilah pangkal tidak bekerjanya “tenaga dalam” itu di masa kini, ironisnya justru di saat yang paling dibutuhkan untuk menghadang pasar itu sendiri.<sup>13</sup>

Untuk dapat memahaminya, kita perlu melebarkan pandangan. Kemampuan orang-orang pedesaan untuk memanfaatkan tenaga dalamnya dalam pengurusan ruang hidupnya sudah dihancurkan dalam berbagai cara; terlebih sejak pendisiplinan sosial melalui negara Orde Baru yang otoriter dan militeristik. Di aras

---

11 Surya Saluang et al, *Desain Payung Kaji Tindak Tiga Region: Jawa, Sulawesi, Kepulauan Maluku*, Bogor: Sajogyo Institute, Tidak Diterbitkan.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

global juga terjadi hal yang sama seperti Susan Hawthorne (2001) menyatakan bahwa kepiawaian orang-orang kampung dalam penguasaan ruang hidupnya yang mencakup keberhasilan mereka dalam mempertahankan keanekaragaman hayati, pengetahuan yang luas tentang ekologi lokal dan keterampilan mereka dalam pemanfaatan sumber daya lokal, kesemuanya itu telah menjadi target pemagaran (*enclosure*) oleh kekuatan korporasi global. Dan dengan demikian, kini “tradisi dan sistem pengetahuan orang-orang kampung di seluruh dunia semakin terancam oleh arus utama global yang memaksa daur pengetahuan yang dimiliki oleh orang-orang kampung harus tetap berada di pinggiran dan kemudian harus memberi jalan bagi masuknya gagasan modern ekonomi pasar global di wilayah pedesaan.”<sup>14</sup> Begitu pun dengan apa yang terjadi hari ini di Dataran Tinggi Mamasa, mulai berkembang apa yang oleh Surya Saluang sebut sebagai “struktur narasi kehilangan”.<sup>15</sup> Lebih lanjut, Saluang menyebutkan:

“Struktur demikian terus bermunculan di setiap terjadi atau terbentuknya ruang ambigu di masyarakat pedesaan, antara perluasan ruang kapital dan endapan etik-afektif untuk mempertahankan ruang hidup yang terasa mendalam di dalam bathin serta selaras siklus alam yang bertentangan dengan siklus pasar”.

Dalam cara lain, perluasan ruang kapital menghancurkan subsistensi orang-orang kampung. Saluang meneruskan:

“Kampung-kampung yang sebelumnya mampu menyusun daur ruang hidupnya sendiri dengan memadukan segenap daur alam yang siklis sebagai landasan dalam dinamika sosial, kini dialihkan, dijebak atau dipaksa secara sistematis untuk terlibat menjadi bagian dalam putaran mesin ekonomi kapitalistik yang arah putarannya (putaran pasar) berlawanan

---

14 Susan Howthorne, “The Clash of Knowledge Systems: Local Diversity in the Wild Versus Global Homogeneity in the Marketplace” dalam Veronika Bennholdt-Thomsen et al., *There is an Alternative: Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization*, London: Zeed Books and Melbourne: Spinifex Press, 2001. Hal. 78, 80

15 *Ibid.* Hal. 6,8,9,11,12



sepenuhnya dengan arah putaran siklus alam. Ekonomi pasar terus saja menjadi pusat konsentrasi dari ruang yang berubah itu, yang sebelumnya berpusat pada prioritas demi hajat hidup bersama (ruang hidup), kini berpusat pada pencapaian keuntungan-keuntungan (komodifikasi”).

“Ruang yang sudah berpusat pada ekonomi akumulatif sebagai pusat konsentrasi ini, adalah ruang sebagaimana pabrik atau mesin besar, bukan lagi ruang hidup. Dalam konteks itulah kini, kampung-kampung yang merupakan unit-unit satuan kehidupan yang selaras manusia-alam, berubah menjadi satuan-satuan perputaran uang. Subjek yang merdeka pada dasarnya sudah pupus di sini, ia menjadi teralienasi (mencuplik makna alienasi dalam pembicaraan akumulasi primitif Marx). Sebelumnya, dalam daur modernitas, subjek manusia dipisah relasinya dengan alam, hari ini (era milenium), subjek manusia itu sendiri pun sudah diposisikan sebagai mesin semata, atau bahkan semata komoditas. Daur mesin besar ini, dengan matinya subjek; atau, matinya pilihan-pilihan bebas; pada akhirnya berujung pada musnahnya ruang hidup itu sendiri. Atau berakhirnya kehidupan bumi, berganti sebuah pabrik besar bumi manusia. Manusia mesin, dan daur alam berganti daur pasar. Inilah yang disebut sebagai *krisis sosial-ekologi*, yakni ketika daur sosial dan alam diputar ke dalam moda untuk menghancurkan dirinya sendiri”.<sup>16</sup>

Lebih jauh mengenai ruang, penulis sertakan pula beberapa kutipan panjang dari Hendro Sangkoyo (2011) berikut:

“perubahan corak (ruang) tersebut karena adanya moda penetapan nilai (valorisasi) ruang—dalam bingkai wilayah pengurusan publik yang dilekati kekuatan hukum—menjadi titik penting persoalan. Dalam pada itu, wilayah pengurusan publik menjadi dan diperlakukan sepenuhnya sebagai objek ekonomi dan dengan demikian hal itu telah menjelma menjadi krisis perusakan ruang hidup yang memotong daur-daur ekologis beserta daur reproduksi sosial yang ada. Kasus Indonesia setelah kemerdekaan menunjukkan valorisasi untuk sepetak permukaan bumi yang sama bisa dilakukan berulang-ulang untuk mempertahankan potensi penciptaan nilai

---

16 *Ibid.* Hal. 6

di situ. Ruang bermukim menyedjarah beralih rupa menjadi ruang-ruang *transient*—kapan pun bisa berganti peruntukannya dan status legalnya.”<sup>17</sup>

Ditambahkan Sangkoyo:

“berlangsungnya perubahan sosial-ekologis tak bisa dilepaskan dari perubahan radikal dalam moda penggunaan ruang untuk produksi nilai. Pada proses yang masih terus berlanjut sampai sekarang, terjadi pembesaran penggunaan ruang oleh kegiatan industri sektor ekstraktif dalam tempo, proporsi luas ruang, dan propensitas pembongkaran sistem ekologis yang jauh lebih besar daripada seluruh proses penggunaan ruang lain.”<sup>18</sup>

Dalam hal ini, masih menurut Sangkoyo:

“sebagai konsekuensi dari pengurusan publik yang sepenuhnya ekonomik ini maka terjadi dalam kesalahan pengurusan yang terletak pada dua hal yakni penataan ruang semata-mata sebagai penataan sumber-sumber potensinya menjadi nilai (*value*) dalam bentuk uang dan selanjutnya, penataan ruang sebagai penataan keuangan. Kedua hal itu, diinstrumentasikan melalui seperangkat kebijakan politik kenegaraan. Maka dengan begitu tak dapat dicegah terjadinya transformasi ruang dari ruang modalitas agraris menuju modalitas industri. Transformasi ruang merupakan peralihan ruang kehidupan yang dialami masyarakat pedesaan”.<sup>19</sup>

Sebagai konsekuensi dari transformasi ruang, basis subsistensi orang-orang pedesaan kini mengalami ketaksamaan dan sangat mempengaruhi praktik keseharian masyarakat dari subsisten ke sistem bertutur ekonomi berbasis moneter dan komoditas. Perubahan ini tentunya tak bisa dilepaskan dari kebijakan pembangunan global.

---

17 Hendro Sangkoyo, “Wilayah Pengurusan Publik sebagai Lokasi Pendalaman Krisis Sosial-ekologis di Indonesia”, *Jurnal Hukum Jentera*, vol 21, 2011.

18 *Ibid.*

19 Hendro Sangkoyo, Materi Presentasi Pendekatan Sekolah (Terbuka) Ekonomi Demokratik. Disarikan oleh Surya Saluang, 2012.

Penulis menambahkan berikut ini, dengan memberi contoh bagaimana peran “Organisasi Perdagangan Dunia”, WTO, dalam mengubah praktik subsistensi orang-orang pedesaan. Paparan Bennholdt-Thomsen<sup>20</sup>, menunjukkan kepada kita bahwa keseluruhan dari tujuan kebijakan pembangunan global WTO adalah mempromosikan sebuah kebijakan yang terletak pada pengintegrasian seluruh bidang yang relevan bagi keberadaan hidup kita sehari-hari yang mungkin diarahkan masuk ke dalam ekonomi berbasis moneter dan komoditas. Salah satu contohnya adalah ekspansi kredit mikro yang dipromosikan secara internasional. Semakin banyak kebutuhan ditangani melalui uang, semakin baik dan semakin berkembang suatu masyarakat. Krisis mendalam dari ekonomi berbasis pertumbuhan, di mana krisis ekologis menjadi bagiannya, menimbulkan keraguan substansial tentang pandangan ini. Dengan demikian, sambung Bennholdt-Thomsen:

“krisis ekonomi, ekologi dan sosial bergabung untuk membentuk menjadi satu, yakni krisis peradaban. Mengingat bencana yang telah mereka picu, nilai-nilai yang menjadi ciri peradaban kita saat ini terbukti menjadi hancur. Kita membutuhkan perubahan paradigma di seluruh dunia: pergeseran jauh dari konsumerisme egosentris, membuang jauh dari keharusan struktural masyarakat untuk memaksimalkan pertumbuhan, *dan* membuang jauh keangkuhan kita dengan menghormati lingkungan kita tinggal. Kita, orang-orang zaman kita, membutuhkan institusi-institusi asali kemasyarakatan kita yang terikat pada suatu hubungan manusia dan alam yang sesungguhnya telah diwariskan oleh nenek moyang kita dulu.”<sup>21</sup>

Seruan untuk kembali ke laku subsisten ini ditekankan Bennholdt-Thomsen:

“karena kita tidak menghadapi situasi ini dengan tangan ko-

---

20 Veronika Bennholdt-Thomsen, “Subsistence: Perspective for a Society Based on Commons” dalam David Bollier dan Silke Helfrich (eds.), *The Wealth of the Commons*, Levellers Press & The Commons Strategies Group, Amherst, MA, 2012. Hal. 82

21 *Ibid.* Hal. 84

song; titik awal memang ada dalam hal pengetahuan, nilai-nilai budaya dan kondisi alam yang diperlukan. Pada tingkat individu, setiap manusia mengalami makna subsistensi melalui kepedulian yang tulus dan tak ternilai yang terus ia berikan kepada setiap generasi penerusnya. Jenis pengetahuan berdasarkan pengalaman seperti itu tentang *hajat baik bersama* (*the commons*) memberi kita sarana untuk membentuk kembali kehidupan di tingkat masyarakat.<sup>22</sup>

Sementara *the commons* sendiri hemat Bennholdt-Thomsen:

“mencerminkan pemahaman orang tentang kondisi unsur alam dan kehidupan manusia, bukan sebagai komoditas yang dapat diperdagangkan. Ia adalah cerminan dari seperangkat nilai dan pandangan dunia yang semakin hilang dalam modernitas.”<sup>23</sup>

Rekan sejawat Bennholdt-Thomsen, Maria Mies, juga menekankan pentingnya subsistensi di tengah-tengah corak kehidupan yang semakin kapitalistik ini. Mies (2000). dengan kerangka pikir subsistensinya, mengungkapkan bahwa selama bertahun-tahun subsistensi tidak akan hilang sebagai akibat dari modernisasi, industrialisasi dan ekonomi konsumen, akan tetapi juga bahwa itu adalah, sebaliknya, secara konstan berlawanan sebagaimana basis masyarakat industri modern dan produksi komoditas. ‘Tanpa produksi subsisten, tidak ada produksi komoditas: namun tanpa produksi komoditas, sudah pasti, produksi subsisten masih tetap ada.’ Sampai era awal industri, produksi subsistensi menjamin kehidupan dan kelangsungan hidup orang. Jika orang-orang dari dunia telah harus bergantung pada produksi komoditas umum dan upah buruh universal, di pasar komoditas kapitalis – yang saat ini dipuji sebagai penyelamat kita dari kemiskinan dan keterbelakangan – subsistensi tidak akan bertahan sampai hari ini.<sup>24</sup>

---

22 *Ibid.*

23 *Ibid.* Hal. 83

24 Maria Mies and Veronika Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Global Economy*, Zed Books, London and New York, 2000. Hal. 20

Guna mendudukan apa itu subsistensi, Bennholdt-Thomsen menguraikan bahwa:

“subsistensi adalah sejumlah total dari semua yang manusia butuhkan untuk dapat bertahan hidup: untuk dapat memperoleh makanan dan minuman, perlindungan dari udara dingin dan panas, menumbuhkan rasa kepedulian dan persaudaraan antar sesama manusia. Apabila kebutuhan subsisten sudah terpenuhi, maka kehidupan dapat berlanjut (Mies, juga Bennholdt-Thomsen 1999). Banyak aspek-aspek subsisten – baik barang-barang dan aktivitas-aktivitas – telah berubah menjadi komoditas, meskipun begitu sejauh ini tidak semuanya itu terjadi. Lagi pula, tidak hanya anak-anak, tetapi orang dewasa juga tidak dapat hidup tanpa diberi makan dan diperhatikan secara langsung, tanpa diikutsertakan dan diberi penghargaan. Unsur-unsur vital tertentu dari subsistensi, yang menandakan kemanusiaan, dapat dikatakan, tidak dapat secara praktis dikomersilkan. Dengan demikian, subsistensi didefinisikan sebagai ranah kehidupan di luar ekonomi uang dalam masyarakat yang belum dikacaukan pasar. Subsistensi masih menjadi milik pengalaman kehidupan sehari-hari manusia modern, bahkan jika globalisasi pasar telah mendorong fakta ini dari kesadaran orang-orang.”<sup>25</sup>

Sarjana lain yang memiliki *concern* di ranah subsistensi adalah James C. Scott. Dalam salah satu karya klasiknya, *Moral Ekonomi Petani*, Scott berpendapat:

“secara moral ekonomi dan etika, subsistensi adalah perilaku yang khas dari keluarga petani akibat dari kenyataan bahwa, berbeda dari satu perusahaan kapitalis, ia sekaligus merupakan satu unit konsumsi dan unit produksi. Agar bisa bertahan sebagai satu unit, maka keluarga itu pertama-tama harus memenuhi kebutuhannya sebagai konsumen subsistensi yang boleh dikatakan tak dapat dikurangi lagi dan tergantung kepada besar kecilnya keluarga itu. Memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusiawi yang minimum itu dengan cara yang

---

25 Veronika Bennholdt-Thomsen, “Subsistence: Perspective for a Society Based on Commons” dalam, *Op-cit.* David Bollier dan Silke Helfrich (eds.), Hal. 82

dapat diandalkan dan mantap merupakan kriterium sentral yang menjalin soal-soal seperti memilih bibit, teknik bercocok-tanam, penentuan waktu, rotasi tanam dan sebagainya. Bagi mereka yang hidup dekat batas subsistensi, akibat dari suatu kegagalan adalah begitu rupa, sehingga mereka lebih mengutamakan apa yang dianggap aman dan dapat diandalkan daripada keuntungan yang dapat diperoleh dalam jangka panjang.”<sup>26</sup>

Berbagai serpihan dan cuplikan pembelajaran di atas menjadi kerangka pemulai awal bagi kami menempuh penelusuran di Dataran Tinggi Mamasa.

### Beberapa Turunan Metodologis

Dalam pemeriksaan lapang, kami mulai menysar menggali cerita dari soal sejauh mana pergeseran subsistensi orang DTM berhadapan dengan masuknya agenda pembangunan yang berlangsung di tondok/situasi pedesaan DTM. Apa dan bagaimana susunan subsistensi dan daur pengetahuan orang DTM sebelumnya; seperti apa perubahan agraria dan ekologi yang berlangsung di tondok-tondok DTM; seperti apa dan bagaimana perubahan sistem tenurial dan bagaimana membaca konteks ruang hari ini di DTM—ini berkaitan dengan konfigurasi spasial di DTM di mana konsepsi ruang kondo sapata dan atau Pitu Ulunna Salu dirasionalisasikan ulang secara administratif sejak zaman kolonial hingga terus berlangsung hari ini; seperti apa dan bagaimana hubungan antara pembangunan dan subsistensi, sejauh mana pembangunan mempengaruhi segala aspek dan dinamikanya; dan seperti apa konteks perempuan pedesaan di DTM; seperti apa dan bagaimana ekonomi-politik pembangunan pertanian dan komoditas tanaman dagang seperti kopi dan kakao di DTM. Isi buku ini ingin menunjukkan sejauh mana batas-batas subsistensi orang Dataran Tinggi Mamasa dalam transformasi ruang, dinamika pasar dan agenda pembangunan.

26 James C. Scott, *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*, Cet. Ke-2, LP3ES, Jakarta, 1983. Hal. 19

Dalam perkiraan awal penulis, meminjam pendapat Scott (1983), Dataran Tinggi Mamasa bisa dimasukkan ke dalam sebuah wilayah di mana nilai-nilai tradisional masih mengakar kuat dan dari situlah normativitas subsistensi mendapatkan pengungkapan makna sosial, ekonomi dan kulturalnya. Namun demikian, nilai-nilai tersebut mendapatkan tantangan terbesarnya ketika pengaruh desentralisasi dan implikasi pembelahan ruang secara sosial, kultural dan ekonomi terjadi. Belum lagi dengan masuknya rezim infrastruktur dan tata ruang hari ini, serta pendalaman daur monev dalam kenyataan hidup sehari-hari orang DTM. Maka dari itu, bagaimana bentuk pertahanan subsistensi orang DTM dari segala ancaman yang datang. Untuk melacak semua itu, penulis kemudian menaruh tiga moda identifikasi pemeriksaan dari Hendro Sangkoyo<sup>27</sup>, yakni “tiga modalitas perluasan ekonomik”: (1) “moda *ekonomika metabolik* yang bersifat menuntun keselamatan manusia, keamanan sosial, kelangsungan fungsi ekosfera dan pembesaran daya lawan dan daya pulih”. Kemudian bergerak ke (2) “moda *perluasan ekonomi klientele* di mana terjadi kenaikan besaran kebutuhan pangan, energi dan air karena pertumbuhan penduduk yang dipicu oleh perluasan impor karbohidrat, penekanan nilai tukar produk tani lokal, dan parasitisme pangan energi dan air dari sistem perkotaan”. Kemudian bergerak lagi menuju pada (3) “moda *perluasan ekonomi hedonik* yakni komodifikasi hasrat di mana terjadinya pembesaran konsumsi.”

Penelusuran penulis dalam buku ini tentunya hendak memeriksa satuan tondok yang masih subsisten ekonominya atau tondok yang malah sudah masuk ke dalam neksus klientele-hedonik. Dan, isi buku ini juga untuk melihat tegangan dan atau transisi antara semua moda yakni subsistensi (yang oleh Sangkoyo ditajamkan lagi dengan sebutan “metabolik”) dan klientele ataupun hedonik.

Hematnya, yang ditulis di buku ini adalah menyangkut hal-hal yang sangat melekat dalam keseharian ruang hidup masyarakat DTM dan bagaimana mereka melangsungkan hidup di tengah perubahan besar. Harapannya, dalam penulisan buku ini penulis ber-

---

27 *Op-cit.* Surya Saluang, et al

harap siapa pun bisa memantik proses belajar tentang subsistensi di tengah-tengah ruang ambigu antara subsistensi di satu sisi dan alir kapital di sisi lainnya. Apabila ada krisis sosial-ekologis, seperti apa krisis yang berlangsung di sana, bagaimana pembentukan jejaring ruang hidup dan daur pengetahuannya, sampai di mana batas-batas subsistensi orang DTM dalam mengupayakan hidupnya dan apa saja tantangan terbesarnya ketika dihadapkan dengan kekuasaan negara dan kapital yang masuk hingga mendalam. Mungkin kiranya di sinilah penulis mencoba berusaha untuk melihat sejauh mana batas-batas subsistensi di tengah ekspansi kapital yang beroperasi melalui dinamika politik kenegaraan<sup>28</sup> dalam ritme kehidupan harian orang-orang di pedesaan Dataran Tinggi Mamasa.

Satuan analisis dan observasi penulis adalah satuan “rumah tangga kecil”; berupa dapur; cara-cara (bertindak) dan bahasa (daur pengetahuan); sampai satuan “rumah tangga besar” (unit KSEM, Kesatuan Sosial-Ekologi Menyejarah); berupa susunan subsistensi; unit pemukiman, unit kewilayahan, unit ekosistem, dst.<sup>29</sup> Dalam analisis KSEM, mengacu pada Hendro Sangkoyo, tanda hubung (-) di dalam frasa sosial-ekologi tidak bisa dihilangkan, karena jika tanda tersebut dihilangkan, sama artinya dengan putusnya daur hidup manusia-alam yang dalam esensinya tidak bisa dipisahkan. Satuan KSEM dalam cara kerja riilnya analog sebagai satuan “rumah tangga besar”; bisa berupa satuan pulau, atau satuan kepulauan, ataupun satuan kampung dengan segenap unit dapur bersamanya<sup>30</sup> (misalnya Pitu Ulunna Salu, Nunusaku, Pius, dst); yang kesemuanya ini menunjukkan skala kerumahtanggaan. Bingkai produksi-konsumsi

28 Dalam kerangka kritik laju ekspansi kapital Hendro Sangkoyo merumuskan “sistem pengetahuan dan tindakan institusional pengurusan publik di mana dinamika politik kenegaraan adalah alat dispositif (kuasa-pengetahuan) yang menjamin kelancaran alir kapital, daya adaptasi negara pada sirkuit kapital dan kendali kepatuhan & ketertiban rakyat.”

29 Studi agraria ini bisa multidisiplin dan interdisiplin. Dipakai sesuai kebutuhannya. Kami membingkai ulang kebutuhan-kebutuhan analisis dalam studi agraria yang kami rasa lebih relevan bagi orang kampung. Misal analisis satuan rumah tangga dalam tekanan-tekanan tertentu (metabolisme manusia-alam). Lihat juga bagian unit analisis dalam, *Op-cit.* Surya Saluang *et al*

30 *Ibid.*



dalam perspektif di atas, menunjukkan bahwa hidup harian orang kampung sesungguhnya tidak sepele. Sekaligus, terbentuknya berbagai satuan KSEM tersebut membutuhkan daur pengalaman (daur pengetahuan otentik) yang berlapis-lapis. Sehingga tidak bisa direduksi sekadar sebagai soal melepas lapar dan dahaga melalui pendekatan ekonomi instrumental belaka, namun merupakan jalinan yang rumit dan mendalam dari jejaring pengalaman bersama.<sup>31</sup>

Masing-masing unit satuan analisis dan observasi tersebut saling berkelindan untuk membaca sejauh mana batas-batas subsistensi orang DTM hari ini—yang berlangsung di tondok-tondok mereka. Lebih jauh untuk menangkap bagaimana transformasi ruang bekerja (jika ada), dan bagaimana dinamika pasar dan agenda pembangunan yang kian dinamis terus mendorong gradasi perubahan kian cepat.

Penelusuran lapang berlangsung menggunakan teknik “snow bowling” dan teknik “triangulasi”, penulis berkeliling dari satu orang ke orang lain, dari satu kampung ke kampung lain. Ada sekitar 12 kampung yang penulis datangi dalam total penelusuran sekitar 2 bulan lebih kurang. Dengan singkatnya waktu penelusuran serta berbagai keterbatasan, tentunya apa yang ditangkap juga belum sepenuhnya bisa disebut sebagai mendalam dan bisa menampung keseluruhan dinamika yang ada di wilayah DTM.

---

31 *Ibid.* Hal. 14

## II

### Dataran Tinggi Mamasa

#### Sejarah Ruang Orang Mamasa

**M**erujuk pada karya Claudia D'Andrea dalam bukunya *Kopi, Adat dan Modal*, sejarah ruang Pulau Sulawesi, konon, setelah terjadi benturan antara dua lempeng besar dunia; lempeng Asia dan Australia, sekitar 25 sampai 30 juta tahun yang lalu lantas kemudian memunculkan suatu struktur geologi pulau Sulawesi yang baru. Di dalamnya terbentuk rangkaian panjang pegunungan dengan puncak-puncak gunung api yang cukup tinggi, hutan hujan tropis basah yang lebat, lembah yang luas dan sungai-sungai besar yang berkelok-kelok mengalir menuju laut-laut dalam yang mengelilingi pulau yang di masa kolonial bernama *Celebes* ini. Proses geologis itulah yang membuat ekologi pulau Sulawesi merupakan salah satu jantung dari tumbuhan dan binatang endemik paling kaya di dunia.<sup>32</sup>

Dengan bentukan ekologis yang demikian matang, pulau Sulawesi telah dihuni manusia sejak ribuan tahun lalu, mulai dari pesisir dan dataran rendah sampai ke pedalaman dan dataran tingginya.<sup>33</sup> Termasuk orang-orang di dataran tinggi Mamasa (selanjutnya disingkat DTM) hidup di dalamnya. Orang DTM hidup di wilayah yang berada di dalam rangkaian antara pegunungan

---

32 Claudia D'Andrea, *Kopi, Adat dan Modal: Teritorialisasi dan Identitas Adat di Taman Nasional Lore Lindu Sulawesi Tengah*, Tanah Air Beta, Yogyakarta, 2013, Hal. 7

33 *Ibid.* Hal. 7

Latimojong dan pegunungan Quarles dengan ketinggian mulai dari 100 meter sampai dengan lebih dari 3.000 meter di atas permukaan laut (mdpl). Oleh karena berada di dataran tinggi, bentuk topografinya berupa perbukitan yang berundak-undak, ngarai yang dalam, cerukan-cerukan yang sempit, lembah dan dataran yang tidak seberapa luas serta sungai-sungai kecil yang mengalir lalu bertemu membentuk sungai besar yang berkelok-kelok mengalir di dasar lembah. Selain itu, wilayah DTM dikelilingi hutan hujan tropis basah yang lebat dengan curah hujan yang cukup tinggi setiap tahun dan cuaca yang cukup dingin setiap hari. Wilayah ini juga hampir ditutupi kabut setiap hari. Dari seluruh bentangan tanah dan air di dalam perbukitan dan lembah inilah manusia DTM membangun dan menggantungkan hidupnya.

Dataran tinggi Mamasa bersebelahan dengan Tana Toraja di “atas” dan Polewali, Pinrang, serta Mamuju di “bawah”, di pesisir. Umumnya wilayah yang dahulu dikenal dengan nama *Kondo Sapata* ini sering dibagi ke dalam tiga bagian, yakni *pertama*, wilayah *Pitu Ulunna Salu* (PUS), yang berada di antara pegunungan sebelah barat sungai Mamasa dan pantai barat (Sulawesi). *Kedua*, wilayah lembah sungai Masupu bagian timur, yang disebut *tanda langngan*. Wilayah ini terdiri dari Tabang, Pana’, Mamullu’ dan Nosu. Dan *ketiga*, wilayah lembah sungai Mamasa di bagian tengah. Di dalamnya adalah Balla, Sumarorong, Messawa dan Tandasau’.<sup>34</sup>

Dalam konteks tertentu, ketiga wilayah ini memiliki perlintasan sosial, ekonomi dan politik yang berbeda-beda. Wilayah PUS lebih cenderung dekat dengan Mamuju, wilayah lembah sungai Masupu lebih dipengaruhi oleh Tana Toraja dan lembah sungai Mamasa lebih intens terhubung dengan Polewali dan wilayah di bawahnya. Di wilayah PUS terdapat sungai besar yakni Sungai Bonehau, Sungai Mapili, Sungai Mambi dan Sungai Matangnga. Keempat sungai ini adalah satu jejaring ekologi Mamasa bersama sungai besar lainnya seperti Sungai Mamasa dan Sungai Masupu yang mengalir di balik punggung timur pegunungan Quarles dan menjadi penanda batas antara dua wilayah Toraja, Mamasa dan Toraja Sa’dan.

---

34 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 17.

Dalam sejarah yang dituturkan, sebagian orang DTM meyakini bahwa wilayah *Pitu Ulunna Salu* (PUS) di bagian barat Mamasa adalah tempat orang DTM atau *to Mamase'* berasal. Namun demikian, tidak seluruh orang Mamasa meyakini sejarah awal leluhur mereka adalah Pongkapadang dan Tabulahan adalah tempatnya. Menurut mitos yang diceritakan, leluhur laki-laki mereka, *nene'*<sup>35</sup> Pongkapadang pergi dari sebelah timur pegunungan, mungkin dari lembah sungai Sa'dan di Toraja. Ia meninggalkan tempat asalnya karena terjadi air "*ampuhan*" (banjir besar). Ada banyak versi cerita tentang legenda ini. Seperti, Pongkapadang pergi sendirian karena banjir telah menghanyutkan istri dan anak-anaknya sementara Pongkapadang sendiri dapat menyelamatkan diri ke gunung Latimojong—gunung tertinggi di Sulawesi. Ada juga cerita lain yang menyebutkan bahwa Pongkapadang tidak sendirian berjalan menyusuri sungai, bukit, dan gunung menuju ke timur. Ia bersama seorang anaknya. Sampai di sebuah gunung, anaknya menangis dan meraung-raung karena sakit perut akibat kehausan. Di atas gunung tidak ada sumber air yang bisa ditemukan. Pongkapadang lalu menancapkan tongkatnya ke tanah. Delapan mata air langsung muncul. Akhirnya si anak bisa mendapatkan air minum. Delapan sumber mata air tersebut ia beri nama Buntu Karua. Setelah itu Pongkapadang dan anaknya turun ke "*bawah*".<sup>36</sup>

Sementara dalam mitologi yang dipelajari Kees Buijs, perjalanan Pongkapadang menuju ke barat dilakukan bersama dua orang keponakannya, seorang budak dan seekor anjing<sup>37</sup>. Konon, di suatu tempat di Tabulahan, bagian barat Mamasa, Pongkapadang bertemu dengan *nene'* Torijene, leluhur perempuan awal orang Mamasa, yang datang dari laut.<sup>38</sup> Mereka kemudian menikah dan membangun hidup serta melahirkan tujuh orang anak. Namun, mengutip Arianus Mandadung, Buijs juga menduga bahwa telah ada gelombang migrasi awal dari Tana Toraja ke wilayah Mamasa. Mereka

35 *Nene'* adalah sebutan umum yang digunakan masyarakat Mamasa untuk penyebutan nenek dan kakek. Dan tidak pernah ditemui penyebutan kakek. Penyebutan ini berlaku untuk laki-laki dan perempuan tua.

36 Di bawah adalah kata ganti untuk tempat yang letaknya lebih rendah.

37 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal-22.

38 Di Buntu Bulu, menurut Buijs.

adalah kelompok *arruan*. Bahkan ada usulan bahwa kelompok *ar-ruan* ini lebih dulu datang ke wilayah Mamasa sebelum kehadiran Pongkapadang.<sup>39</sup> Mandadung menyebut mereka dengan istilah *Tomamase*. Menurutnya, *Tomamase* diartikan sebagai sekelompok orang yang membalas kebaikan alam dengan berbuat baik pada sesama manusia. Mereka datang ke Mamasa yang tanahnya subur dan di hutan banyak binatang yang melimpah untuk diburu. Mereka keluar dari Tana Toraja mencari tempat baru untuk membangun hidup karena kondisi ekonomi yang sulit.<sup>40</sup>

Lain halnya dengan Ronald Arulangi, tokoh Gereja Toraja Mamasa (GTM), yang punya pendapatnya sendiri tentang kisah nenek Pongkapadang yang sampai datang ke DTM, Arulangi dalam sebuah wawancara personal dengan penulis menyatakan,

“Keputusan nenek Pongkapadang pergi meninggalkan Toraja Sa’dan adalah keputusan politis. Hal ini disebabkan oleh perbedaan pandangan politik dengan saudaranya di Sa’dan. Hijrahnya nenek Pongkapadang adalah peristiwa politik, ia tidak setuju dengan adat di Toraja Sa’dan yang dijalankan oleh saudara-saudaranya sendiri. Arulangi menekankan bahwa hijrahnya nenek Pongkapadang yang disebabkan terjadinya air *ampuhan* bukanlah sesuatu kejadian yang mitologik melainkan terjadinya kekacauan atau ia mengilustrasikan terjadinya bencana sosial. Bagi orang Mamasa, banjir dimaknai sebagai kiamat kecil (*kalalino*) yang artinya tenggelam. Jadi sesuatu bencana yang terkait dengan air seperti banjir adalah bentuk kiamat. Hijrahnya nenek Pongkapadang ke arah barat menggambarkan bahwa di daerah asalnya di Toraja Sa’dan sedang terjadi kekacauan, entah itu kekacauan sosial dan politik. Kekacauan itulah yang disebut “banjir”. Banjir itu sebenarnya adalah simbol untuk menandakan keadaan yang penuh kekacauan. Oleh karena itu, nenek Pongkapadang melakukan hijrah ke arah barat. Ia konsisten terhadap sikap dan pandangan politiknya, dan akhirnya memutuskan meninggalkan Toraja Sa’dan.”

---

39 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 15.

40 *Ibid.* Hal-16.

Ditambahkan Arulangi lagi,

“Di tempat baru inilah nenek Pongkapadang berjumpa dengan *torijene* yang terdampar karena air *ampuhan*. Lalu nenek Pongkapadang menikahi *torijene* dan dari situlah mereka beranak-pinak. Anak-anak mereka inilah yang menjadi nenek moyang orang Mamasa yang dalam perkembangannya menyebar ke seluruh wilayah Mamasa dan membentuk wilayah keadatan *kondo sapata*. Sementara *Torijene* sendiri adalah perambang orang Pesisir yang berkebudayaan Makassar. Menurut dugaannya orang Mamasa adalah hasil dari perpaduan antara orang Toraja Sa’dan dan Makassar. Hal ini bisa dilacak dari nama *Torijene* yang memiliki arti orang air atau orang laut, dan itu dinisbahkan kepada orang pantai/pesisir. Begitu pun pelafalan nama-nama yang berbau Makassar seperti Daeng dengan lidah orang Mamasa menjadi Demma atau Deppa. Contohnya orang-orang di wilayah PUS penyebutannya tetap Daeng. Pun banyak pula nama-nama orang Mamasa diawali dengan nama Karaeng seperti Bongkakaraeng, Buntukaraeng sesuai ucapan orang Mamasa, misalnya. Satu hal pelafalan tersebut karena berdasarkan bahasa ujar, bukan bahasa teks, sehingga ketika sesudah mengenal bahasa teks ditulis berdasarkan ucapan lidah. Jika namanya Daeng Sirua maka dilafalkan menjadi Dessirua. Dan itu mengindikasikan ada keterkaitannya dengan asal usul *Torijene*.”<sup>41</sup>

Peristiwa hijrahnya nenek Pongkapadang ke barat jika ditilik sebagai sebuah peristiwa politik, maka kemungkinan ia tidak begitu senang terhadap para *puang* lainnya yang ingin mendominasi budaya yang sudah ada dan menggantikan posisi *adat* kelompok *arruan* dengan *adat* mereka sendiri, yang dengan status *tomanurun*, yakni kaum *puang* yang diutamakan. Alasan Pongkapadang berpindah dan menetap di Mamasa dapat dilihat, berdasarkan penjelasan ini, pada keinginan Pongkapadang meneruskan *adat* dari kelompok *arruan* ini di daerah yang tidak didominasi oleh *tomanurun* dan keturunannya. Selain alasan pribadi dari Pongkapadang, sering banjir besar disebut (Mandadung 1999a:25) sebagai alasan para pendatang dari Tana Toraja berangkat ke tempat-tempat lain untuk mencari

---

41 Wawancara pribadi dengan Ronald Arulangi, 30 Maret 2017

lahan bertani dan berburu. Dalam cerita mitos, dikisahkan bahwa bangsawan Pongkapadang berangkat ke barat dari Tana Toraja untuk mencari tempat tinggal baru. Akhirnya, ia tiba pada sebuah gunung bernama Buntu Bulu dekat sebuah tempat yang sekarang dikenal sebagai Tabulahan di mana ia bertemu istrinya, Torijene', yang berasal dari daerah pantai. Dari pernikahan mereka lahirlah tujuh anak, dan dari tujuh *anak* lahirlah sebelas anak. Menurut sebuah tradisi yang sudah tersebar luas, penduduk yang menghuni daerah Mamasa berasal dari perkawinan Pongkapadang dan Torijene'. Demikianlah, mereka dapat menjejak asal-usul mereka melalui perkawinan antara seorang laki-laki yang 'datang dari langit' dan perempuan 'yang muncul dari air'.<sup>42</sup>

Dalam hal ini, Arulangi menyatakan bahwa nenek Pongkapadang bukanlah nenek moyangnya orang Mamasa secara keseluruhan. Ia hanyalah ikon dari leluhurnya orang Mamasa. Nenek Pongkapadang adalah ikon penguasa pertama di Mamasa dan melahirkan keturunannya sebagai penguasa selanjutnya di komunitas-komunitas suku yang ada di Mamasa.

Mengenai asal-usul orang DTM memang tak bisa dilepaskan dari hikayat air. Karenanya, ada tempat-tempat penting yang terhubung dengan air seperti bukit, gunung dan hutan belantara. Salah satu situs penting bagi orang DTM adalah Buntu Karua yang diartikan sebagai delapan sumber air. Buntu adalah sebuah gunung atau bukit. Selain *Buntu* nama lain untuk gunung adalah *Tanete*. Buntu Karua konon memancarkan delapan sumber mata air bagi orang DTM dan merupakan kiblat bagi orang DTM dalam konsepsi ruang dan orientasi arah mereka. Dengan demikian, Buntu Karua adalah kiblat bagi orang Mamasa. Dari Buntu Karua inilah delapan sumber mata air mengalir. Air amat dihargai sebagai sumber kehidupan. Begitu amat dihargainya, menurut aturan adat orang Mamasa, siapa pun tidak diperbolehkan memotong arus sungai dalam membangun rumah. Jika ada orang yang memotong arus sungai bisa berakibat buruk bagi orang yang berada dalam rumah tersebut dan dipastikan tidak akan selamat. Dan juga bisa menutup rejeki

---

42 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 25-26

dan itu alamatnya adalah menutup kehidupan itu sendiri. Karena menurut kepercayaan orang tua dulu, sebagaimana yang dianut oleh penganut *aluk todolo*, penghubung antara dewata dan manusia beserta makhluk hidup lainnya adalah air. Kosmologi orang Mamasa bisa dibayangkan bahwa dunia atas adalah dunianya para dewa dan dunia bawah itu dunianya umat manusia. Air menjadi penghubung antar dua dunia. Air adalah simbol religiusitas dan spiritualitas tertinggi, penghubung jalan menuju yang ilahiah.

Pentingnya air dan juga tanah sebagai bagian dari kosmologi orang DTM terekam dalam petuah-petuah orang tua dahulu. Di antara petuah yang kini masih diingat oleh sebagian orang DTM adalah "*ma'dodo litak, ma'puhewa waie*". Artinya, "tanah adalah sarungmu dan air adalah bajumu". Jika tanah dan air sudah tidak ada, maka telanjanglah dirimu. Kamu bukan manusia lagi. Sehingga tidak boleh merusak hutan, sebab sumber air berasal dari sana. Semuanya adalah prinsip-prinsip hidup orang '*di bawah*' yang masih berpegang teguh pada ajaran orang tua dan leluhur. Petuah-petuah ini dalam bahasa Mamasa disebut *samba' samba hadat* yang sering disampaikan dalam pertemuan di wilayah *Indona* Bambang kalau ada pertemuan-pertemuan adat.

Sementara itu, tujuh orang anak Pongkapadang, konon, merupakan cikal bakal terbentuknya tujuh *tondok* awal di DTM. Ketujuh *tondok* awal ini diikat ke dalam sebuah konfederasi bernama "*Pitu Ulunna Salu*" (PUS) atau "tujuh hulu sungai". Akan tetapi, *pitu ulunna salu* tidak berdiri sendiri. Ia terhubung dengan – dan sebagai suatu kesatuan bersama – konfederasi "*Karua Babana Minanga*" atau "delapan muara sungai" di pesisir". Bagi orang DTM, keterhubungan tersebut terbentuk karena antara orang di "atas"<sup>43</sup> dengan orang-orang di "bawah" memiliki satu sejarah muasal yang sama. Lengkapnya "*pitu ulunna salu, karua babana minanga*" atau tujuh hulu sungai dan delapan muara. Sebagaimana sejarah umum yang berlaku di jazirah selatan Sulawesi, orang Mamasa juga percaya bahwa leluhur mereka, orang-orang di "atas" (termasuk

---

43 'Di atas' adalah kata ganti untuk menunjuk tempat yang letaknya lebih tinggi.



Toraja) bersama leluhur orang di “bawah” (Mandar, Bugis, Makassar, dan sebagainya) berasal dari satu *nene'* yang sama. Sehingga menurut Mandadung, Tabulahan adalah pusat sejarah pertama, bukan hanya bagi orang-orang di daerah pegunungan, tetapi juga bagi orang-orang di wilayah pantai. Oleh karena itu, apabila terjadi *baku-parang* maka kedua belah pihak akan duduk bersama untuk menyelesaikan segala pertikaian yang ada. Diriwayakan, sebagaimana Mandadung (2005) tulis bahwa “keduanya pernah bertikai dalam perang saudara di abad ke-15 Masehi, keduanya sudah menghampiri puncak kehancurannya seandainya tidak diakhiri segera”. Baik Pitu Ulunna Salu dan Pitu Ba'bana Binanga pun akhirnya sepakat untuk mengakhiri perang saudara dengan membuat serangkaian perjanjian damai. Puncaknya ditutup dengan menyepakati perjanjian *sipamanda* yang artinya “memperkuat” kembali hubungan wilayah hadat tersebut untuk tidak bertikai kembali.<sup>44</sup> Keduanya pun menyadari bahwa mereka berasal dari satu nenek moyang yang sama. Ibarat sebuah sungai yang teraliri oleh air yang sama dari hulu sampai ke muara. Selain itu, PUS juga merupakan dasar dari falsafah sekaligus ikatan bersama yang dimetaforakan dengan “*kondo sapata uae sapalean*”. Atau yang berarti “satu petak sawah yang airnya mengalir ke mana-mana membentuk sawah-sawah baru”. Atau mungkin juga “satu sumber air yang mengalir membentuk suatu hamparan sawah luas”. Konsepsi ini bermakna dari satu leluhur yang sama dari mana orang-orang DTM berasal.

Mengenai Pitu Ulunna Salu ini seorang tokoh adat menceritakan bahwa falsafah *Pitu Ulunna Salu* adalah tujuh wilayah keadatan *kondo sapata'*. Falsafah ini dinisbahkan kepada tujuh hulu sungai di wilayah keadatan Pitu Ulunna Salu. Dalam pengertiannya, ketujuh hulu sungai tersebut adalah peristilahan saja. Ini dikarenakan di Mamasa terdapat banyak aliran sungai. Pitu Ulunna Salu hanyalah simbol dari ketujuh wilayah adat yang bersumber dari tujuh hulu sungai. Adapun tujuh hulu sungai tersebut adalah Sungai Masupu, Sungai Mapilli, Sungai Mamasa, Sungai Mambi, Sungai Matangnga dan Sungai Tabulahan. Ketujuh hulu sungai inilah yang memben-

---

44 Arianus Mandadung, *Keunikan Budaya Pitu Ulunna Salu Kondosapata Mamas*, Pemerintah Kabupaten Mamasa, 2005. Hal. 30-31

tang sebagai lingkup keadatan Pitu Ulunna Salu dan seluruh kondo *sapata'* sebagai kesatuan ruang sosial-ekologisnya. Dalam pengertian *kondo sapata'*, air menjadi pusat dari sumber kehidupan. Antara wilayah hulu di *Pitu Ulunna Salu* dan wilayah muara di *Pitu Babana Binanga* memiliki satu pengertian tentang air.

Sebagai yang telah disinggung sedikit di atas bahwa dalam pembentukan kesatuan ruang tersebut wilayah *kondo sapata'* dibagi berdasarkan fungsi dan wewenangnya di mana satu sama lain posisinya setara, mempunyai derajat yang sama dan yang membedakannya hanyalah fungsinya. Ketujuh pimpinan adat ini tidak dapat diartikan sebagai susunan organisasi sehingga tidak mengenal istilah siapa ketuanya, tidak ada pula ada sekretaris. Ketujuh pimpinan adat ini dimulai dari kepemimpinan yang disebut Pitu Ulunna Salu. Hal demikian melambangkan tujuh kepala [h]adat. Masing-masing mereka ini terikat pada salah satu dari ketujuh pusat *hadat* tradisional yang dulunya sangat penting itu: Tabulahan, Aralle, Mambi, Bambang, Rantebulahan, Matangnga, dan Tabang (Bikker 1930b; Mandadung 1999a:50; ACD. Kruyt dan J. Kruyt 1922:689). Para pemimpin pemerintahan *hadat* ini masing-masing diberikan gelar khusus: *indo'na lembang*, artinya 'penguasa di daerah itu'. Kata *lembang* dapat diterjemahkan sebagai 'lembah', namun juga mempunyai arti khusus: 'sungai yang mengalir melewati lembah dan membawa kesuburan bagi tanaman'.<sup>45</sup>

Setiap *indona* mengurus pemerintahan *hadat*-nya masing-masing karena memiliki fungsi dan peran yang berbeda-beda. Semua *indona* berdiri di atas azas "*mesa kada dipo tuo, pantang kada dipo mate*", yang artinya bersatu kita teguh bercerai kita runtuh. Ikrar ini dilaksanakan di setiap wilayah yang menjalankan fungsinya dalam satu sistem, sebab meskipun terikat satu dengan yang lain, tapi setiap *indona* dan *hadat*-nya bersifat otonom. Tidak boleh ada *indona* yang mencampuri tugas dan tanggung jawab *indona* yang lain. Masing-masing ketujuh pemimpin adat dipimpin oleh *Indona Lembang*; gelar ini dapat diartikan sebagai ibu lembah meskipun yang menjadi pemimpin adat tersebut seorang laki-laki. Di masing-

---

45 *Ibid.* Hal. 17

masing tempat mempunyai gelar sesuai dengan wilayahnya. Di barat laut bergelar *Indona Tabulahan* yang mempunyai fungsi dan kewenangan sebagai tonggak awal peradaban orang Mamasa. Di Tabulahan adalah pusat peradaban pertama nenek moyangnya Pitu Ulunna Salu sebagai pemegang peran utama yakni sebagai *petua*—orang tua yang paling dituakan. Di wilayah Tabulahan ini juga disebut *temakpairan* artinya selalu memohon kepada dewa supaya pemimpin itu baik adanya.

Kedua, *Indona Aralle*, pemimpin adat di wilayah Aralle yang disebut *tomakada*. Wewenangnya sama dengan protokoler adat. Ketiga, *Indona Bambang*, pemimpin adat di wilayah Bambang yang berwenang sebagai mahkamah adat. Indona Bambang adalah tempat bagi siapa saja yang bersalah atau terpidana untuk menunggu peradilan adat. Di Indona Bambang tempat peradilan ini disebut *kulambu mambulilin*. Keempat, *Indona lantang kandanenek*—memiliki pengertian kata-kata pemimpin, berada di Mambi. Wilayah ini terletak balai pertemuan adat—tempat musyawarah adat diselenggarakan se-wilayah Mamasa. Kelima, *Indona Rantebulahan*, berada di wilayah Rantebulahan, perannya sebagai pertahanan wilayah keadatan kondo sapata'. Menurut cerita, orang-orang di Indona Rantebulahan dikenal sebagai orang pemberani. Jika ada musuh masuk wilayah Pitu Ulunna Salu maka pihak Indona Rantebulahan yang menghadapinya terlebih dahulu. Keenam, *Indona Tabang*, terdapat di wilayah Tabang, mereka bertugas sebagai penyimpul keputusan sehingga setelah orang berbicara dalam forum permusyawaratan di Mambi merekalah yang menyimpulkannya. Terakhir, *Indona Matangnga*, wilayahnya di daerah Matangnga, berfungsi sebagai tiang yang memberi kekuatan dari bawah. Ketujuh wilayah keadatan ini jika mereka bermusyawarah maka masing-masing fungsi berbicara sesuai kapasitas dan wewenangnya menurut aturan adat kondo sapata'.

Di wilayah keadatan Pitu Ulunna Salu ada sebuah ikrar, '*mesakada diputoa pantangkada dipomata*', artinya bersatu kita teguh bercerai kita runtuh. Ikrar ini dilaksanakan di setiap wilayah yang menjalankan kegiatan sesuai fungsinya dalam satu sistem. Di samping itu, terdapat pula sebuah ungkapan dalam sastra lisan orang tua dahulu

untuk mengikat tali persaudaraan sesama orang DTM, yakni '*Pantangkada dio potua, kada dio pomate*' yang berarti... '*Padaoko' padake'de*', artinya 'sama berdiri, sama duduk' atau dengan kata lain duduk sama rendah berdiri sama tinggi dan sama-sama susah, sama-sama senang. Kemudian ungkapan '*tahim ba'wase*', '*tatuppe' pangulu*', bermakna 'bagikan kapak yang tidak bisa patah (pecah/retak) dan gagang parang yang tidak bisa lepas.

Dalam kelembagaan *hadat* masing-masing *tondok*, *indona* dibantu oleh beberapa orang wakilnya untuk melaksanakan pengu-rusan *tondok*. Di antara yang masih dapat ditemukan ceritanya di DTM, yakni *pa'bisara* (sosok yang bertugas menyelesaikan perkara), *paso'bok* (sosok yang bertugas mengurus pertanian sawah), *tom-mammang* (sosok yang bertugas mengurus agama), *tomaka'da* (so-sok yang bertugas menyampaikan informasi), *tomibalun* (sosok yang bertugas melaksanakan acara kematian), dan lain-lain. Di dalam kelembagaannya, tidak ada pemilihan dalam menentukan penguru-*hadat*. Jika ada seorang pengurus *hadat* meninggal atau sudah tua, ia akan digantikan oleh keturunannya. Kecuali bila tidak memiliki keturunan.

Tempo dulu, ada empat golongan masyarakat dalam sistem sosial di DTM. Mereka adalah *tana' bulawan*, *tana' bassi*, *tana' karu-rung* dan *tana' koakoa*. Golongan pertama dan kedua merupakan golongan bangsawan. Merekalah yang berada di dalam struktur serta mengurus *hadat*. Sedangkan golongan ketiga merupakan rakyat. Sedangkan golongan keempat merupakan hamba sahaya atau dalam istilah lokal sering disebut *sabua'*. Mereka yang terakhir ini bertugas melayani golongan bangsawan.

Dalam struktur kepemimpinan adat, di bawah kepemimpinan *Indona* Lembang ada jabatan *Kapala*. Itu adalah kepala kampung. Jabatan *Kapala* ini otonom dan independen. Sementara itu, jabatan *Pareng* adalah istilah baru setelah Belanda datang ke Mamasa. Istilah itu ada karena Belanda melihat ibu-ibu membawa keranjang di belakang. '*Pareng*' artinya yang dipikul karena pemimpin diidentikkan dengan seorang figur perempuan. Menurut seorang informan, gelar *Indona* dinisbahkan kepada sesosok ibu karena ia mem-

bawa sesuatu yang *direnge* sehingga diberi gelar *parenge*. *Parenge* adalah gelar dan jabatan yang diberikan oleh Pemerintah Kolonial Belanda kepada bangsawan lokal. Istilah *parengnge* diambil dari kata *marenge* yang artinya seorang ibu yang memikul keranjang. Pengucapan orang Belanda menjadi 'parenge', sehingga yang dipikul itu seakan-akan rakyatnya.

Pengertian yang sama juga berlaku di wilayah Toraja Sa'dan. Roxana Waterson (2009) menuliskan hal serupa bahwa *parenge* diambil dari kata *rengnge'*, yang artinya ibu-ibu yang memikul keranjang berisi hasil kebun mereka. Namun demikian, *Parengnge* adalah bangsawan lokal yang diangkat oleh Belanda dengan jabatan yang legal-rasional di bawah administrasi kolonial. Melalui *Parengnge* kekuasaan administrasi Pemerintah Kolonial Belanda dijalankan secara tidak langsung dan *Parengnge* berfungsi sebagai penghubung antara administrasi Pemerintah Kolonial dengan rakyat. Bersama Kepala Kampung, *Parengnge* diberi penghasilan berupa digaji setiap bulan oleh Pemerintah Kolonial Belanda sesuai dengan tugasnya seperti memungut pajak.<sup>46</sup>

Menurut penuturan seorang warga Mamasa bahwa sekarang ini orang sudah membuang jauh-jauh sistem kasta di adat orang Mamasa. Dahulu ada pula istilah *tomakaka* yang artinya seseorang yang dihargai karena punya darah biru tetapi setelah Belanda datang itu semua dihapus. Sejak dikuasai Belanda struktur adat Mamasa disesuaikan dengan rasionalisasi struktur administrasi kolonial. *Kondo sapata'* yang secara harafiah adalah areal pematang sawah untuk menggambarkan wilayah keadatan orang Mamasa tetap dipertahankan meskipun hanya simbolis belaka. Secara administrasi, masing-masing wilayah *kondo sapata'* dimasukkan ke dalam tingkatan distrik dan pemimpinnya disebut *Parange*. Sedangkan jabatan *Kapala* ditempatkan di bawah *Parange* yang bertugas sebagai kepala dusun atau orang yang punya kekuasaan di kampungnya menurut adat.

Wilayah keadatan *kondo sapata'* memiliki peran dan tugasnya

---

46 Roxana Waterson, *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja society in transformation*, KITLV Press, Leiden, 2009. Hal. 100, 101 & 171

di setiap masing-masing wilayah adat, saling terhubung satu sama lain dan kesatuan ruang tersebut menandakan hubungan bentang sosial-ekologis yang kuat. Namun sejak Belanda mulai menancapkan kuku kolonialismenya di DTM, wilayah keadatan *kondo sapata'* mengalami kemunduran dan dirasionalisasikan sesuai kepentingan administrasi kolonial.

### **Daur Sosial-Ekologi Tondok**

Seluruh bentangan tanah dan air di dalam perbukitan dan lembah adalah suatu kesatuan ruang-hidup bagi orang-orang DTM. Di dalam kesatuan itu, antara satu dengan yang lain saling terkait dan terhubung. Tidak berdiri sendiri maupun terpisah-pisah. Dari kesatuan inilah kesejarahan manusia dan alam DTM terbentuk: suatu ikatan yang dalam dan subtil, yang telah hidup sejak berabad-abad silam. Pada setiap bentangan memiliki nama dan cerita. Mulai dari puncak gunung (*tanete*) yang menjulang, bergerak turun menjuluri lapis-lapis perbukitan (*buttu/buntu*) yang ditutupi hutan (*pangala*) yang lebat. Antara satu kaki dengan kaki perbukitan yang lain dihubungkan oleh cerukan dan lembah (*lembang*) yang terus menghampar menjadi *rate* (dataran atau lembah sedikit luas). Di dalam *pangala* pula mata air (*kalimbuang*) keluar dan mengalir melalui sela-sela perbukitan menjadi sungai kecil (*salosok*). Sungai-sungai kecil yang saling bertemu (*minanga*) akan mengalir bersama menuju sungai besar (*salu*). Pada setiap bentangan inilah sejarah gerak kehidupan orang DTM dari satu tempat ke tempat yang lain bisa ditelusuri.

Di dalam setiap bentangan itu pula orang DTM dahulu meyakini, sebagaimana yang diajarkan *Aluk Todolo*<sup>47</sup>, tempat para dewata bumi: *dewata litak* (dewa tanah), *dewata uae* (dewa air), *dewata pangala* (dewa hutan) dan para dewata yang lain bersemayam. Mereka menjadi pemilik sekaligus penjaga tanah, air, hutan, pohon dan sebagainya itu. Menurut Buijs, tanpa para dewata bumi, hubungan

---

47 Di wilayah Tabulahan, Mambi, Aralle ajaran *aluk todolo* dikenal dengan penyebutan ajaran *ada' mappurondo*

dengan pencipta dan pemberi, para dewata langit, terputus.<sup>48</sup> Para dewata langit adalah “ada” yang transenden, sementara para dewata bumi adalah “ada” yang imanen: dekat serta menjadi bagian dari kehidupan. Dengan kata lain, kuasa dewata langit diperantarai oleh tugas dan tanggung jawab dewata bumi. Maka, dengan menjaga alam, manusia sekaligus menghormati dan menjaga hubungannya dengan para dewata, baik bumi maupun langit. Dari sinilah daur manusia-alam berlangsung.

Secara konkret, hubungan dengan para dewata bumi terjembatani lewat setiap ritual yang dilaksanakan. Seperti ritual membangun *tondok* (kampung), berladang dan menggarap sawah (tanam sampai panen), kelahiran dan kematian, berburu, dan sebagainya. Hal mana merupakan suatu kewajiban agar manusia mendapatkan restu dari pencipta, pemberi dan penjaga bumi. Ritual merupakan suatu pengakuan kepada para dewata, baik sebagai bentuk permohonan atau ucapan syukur atas proses-proses kehidupan yang sudah diberikan. Karena dari merekalah kehidupan tercipta, terberi dan terjaga.

Dalam proses membuka *tondok* misalnya, ritual *ma'tallu rara* harus dilaksanakan terlebih dahulu. Tujuannya adalah agar para dewata memberikan izin serta menjaga *tondok* beserta penghuninya nanti. *Ma'tallu rara* merupakan ritual menumpahkan “tiga darah” ke atas tanah. Atau, menyembelih tiga jenis binatang; seekor babi,

---

48 Buijs menyebutnya sebagai bentuk kerjasama kuasa-kuasa berkat. Lebih lanjut Buijs menjelaskan: “ketika *tomanurun* ke bumi, mereka tidak bisa hidup tanpa kuasa-kuasa dari para dewa bumi yang berunsur perempuan. Kesuburan dan kesejahteraan bergantung pada sumber-sumber berkat yang berasal dari bumi. Prinsip kerjasama dari kuasa-kuasa berkat dari ‘atas’ dan yang dari ‘bawah’ dalam hubungannya dengan dikotomi mengenai langit dan bumi tersebut merupakan hal yang penting dalam kehidupan religius suku Toraja. Berkat-berkat dari langit dan bumi bekerjasama dalam padi hingga tumbuh dan berbuah. Padi, sebagai hadiah dari langit, hanya bisa tumbuh di atas bumi melalui kesuburan tanah dan air, yang merupakan berkat-berkat dari bumi. Panen padi dapat dilihat sebagai hasil kerjasama yang dilakukan oleh kuasa-kuasa berunsur laki-laki dan berunsur perempuan, yakni langit dan bumi.” *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 287-288

seekor anjing dan seekor ayam. Setelah disembelih, darah ketiga binatang tersebut lalu digunakan dalam ritual *marraruk*, yakni menandai “batas-batas” pemukiman yang akan dibangun. *Mararruk* diawali dengan mencelupkan ujung batang kayu *tabang* dalam wadah yang berisi ‘tiga darah’ tersebut kemudian diteteskan ke tanah. Maka setelah menemukan tempat yang bisa dijadikan kampung, seekor anjing *buriko* (anjing berwarna belang-belang) dibawa untuk mengelilingi wilayah yang ditandai akan menjadi pemukiman. Dalam keyakinan orang Mamasa, *buriko* akan mengusir segala hambatan dari luar yang nantinya mau masuk ke dalam kampung. Baru sesudah itu ritual *ma’tallu rara* dilaksanakan. Seorang tetua *hadat* bertugas memimpin serta bertanggung jawab atas seluruh proses ritual-ritual ini. Orang yang memimpin ritual *ma’tallu rara* bergelar *toma nguku*. Setelah semua ritual dilaksanakan baru *tondok* bisa dibangun. Seiring waktu, ketika penghuni *tondok* semakin bertambah, maka ada warga yang kemudian pindah mencari tempat untuk membangun pemukiman baru. Selain itu, ada juga *tondok* yang dibangun oleh orang-orang yang ditugaskan oleh pemimpin *tondok* untuk menjaga batas wilayah karena sering terjadi perang antar *tondok*. Karena penduduknya tumbuh semakin banyak, lambat laun juga menjadi kampung.

Sesuai dengan nama dan proses terbentuknya, maka setiap *tondok* mempunyai mitos dan sejarahnya masing-masing, yang tidak lepas dari latar sosial dan ekologi orang-orang DTM sendiri. Beberapa contoh di antaranya, yakni *tondok* Barana’ Karua, Batang Uru, Messawa dan Tabone. *Tondok* Barana’ Karua berasal kata *barana’* yang berarti pohon beringin dan *karua* yang berarti delapan. Nama *tondok* ini, konon, berasal dari sebatang pohon beringin yang hanya ada delapan tangkainya. *Tondok* Batang Uru juga berasal dari cerita tentang satu “batang” pohon “uru” besar. Sementara *tondok* Tabone berasal dari kata *katta bone*, yang kira-kira berarti sebuah pohon yang buahnya sering dimakan binatang. Konon, di dekat pohon tersebut terdapat *kanan* (mata air panas) yang sering didatangi kerbau untuk minum dan memakan buah *katta*. Ada versi lain yang menyebutkan bahwa Tabone berasal dari kata Ta dan Bone yang berarti orang dari Bone yang pertama kali datang membuka *tondok*.



## Bumi dan Manusia Mamasa

Sedangkan riwayat munculnya *tondok* Messawa didasarkan pada legenda tempat matinya seekor ular *sawa* besar setelah hanyut dibawa arus sungai Mamasa.

Sejak dahulu, orang-orang DTM mendirikan *tondok-tondok*-nya di atas punggung-punggung bukit, lembah atau di sekitar bantaran sungai. Antara satu *tondok* dengan *tondok* yang lain cukup jauh jaraknya. Umumnya akan ditemukan ikatan kekerabatan yang kental antara warga di dalam sebuah *tondok* maupun dengan warga di *tondok* yang lain. Mungkin karena *tondok-tondok* awal adalah pemukiman yang dibangun berdasarkan “ikatan genealogi”, bukan ‘ikatan teritori’ sebagaimana cerita tentang sejarah muasal *tondok* di Mamasa. Hal ini dapat dilacak dari cerita tentang air yang tersimpan dalam satu rumpun bambu. Bagi orang Mamasa dulu, dalam satu rumpun bambu inilah dimaknai sebagai rumpun kerabat di setiap *tondok*.

Seperti saudaranya di Toraja Sa’dan, Pietro Scarduelli (2005) mencatat,

“*Tongkonan*, sebagai rumah tradisional orang Toraja, berperan penting dalam pembentukan organisasi sosial yang berdasarkan ikatan kekerabatan, yakni ikatan *marapuan* (yang anggotanya tidak tinggal di *tongkonan* karena adanya proses pengelompokan di mana mereka dalam perkembangannya mendirikan rumah-rumah baru di sekitar *tondok* atau di luar *tondok* asal). *Tongkonan* adalah struktur kompleks dan mengesankan; meluas daripada itu, bangunan persegi empat ini berdiri pada tonggak yang kuat dan ditutupi oleh atap bambu yang membentuk lengkungan lancip di atasnya dan di bagian belakangnya. Dibangun tanpa paku, penciptaan bangunan ini memerlukan keahlian dan sumber bahan-bahan yang banyak. Namun yang paling penting daripada *tongkonan*, ia hanya dimiliki oleh kaum bangsawan *marapuan*, yang menikmati privelesnya hingga sampai luar dinding rumah mereka yang dihiasi dengan berbagai macam ukiran dan lukisan. Bagian muka *tongkonan* dihias dengan tanduk kerbau yang banyaknya sesuai dengan riwayat selama pemilik rumah tersebut dari generasi ke generasi menyelenggara-

kan ritual kematian (*seperti rambu solo' di Mamasa—tambahan penulis*). Setiap rumah memiliki nama pemiliknya dan barang-barang baik benda maupun non-benda (sawah, kedudukan, dan sebuah nama di rumah tersebut untuk menunjukkan kebangsawanannya) (lihat juga Nooy-Palm 1979: 22). Hubungan antara satu *tongkonan* dan *marapuan* dipertemukan kembali kepada leluhur pendiri *tongkonan* yang mendirikan bangunan itu; konsekuensinya *tongkonan* merupakan simbol keberlangsungan garis keturunan dan ikatan antara hidup dan mati. Ikatan ini juga ditandai oleh *alang* yang berkaitan dengan tali pusar kelahiran anggota sanak famili baru di sisi timur *tongkonan* (sisi ini berkaitan dengan kehidupan sementara sebelah barat berkaitan dengan kematian). Berasal dari satu keturunan yang sama, adalah prinsip dari berdirinya kohesifitas *marapuan*, yang diungkapkan oleh metafora biologis yang merujuk kepada elemen-elemen sangat penting dari tubuh orang Toraja: sesama anggota kerabat adalah *sang rara*, *sang buku* (satu darah, satu tulang). Kesatuan kekerabatan ini juga diungkapkan dalam simbol tumbuh-tumbuhan: keturunan dari leluhur yang sama ditegaskan sebagai *sang rapu* (*rapu* adalah akar kata dari *marapuan*); *rapu* berarti sebuah rumpun bambu atau akar pohon kelapa, yang merupakan kelompok tumbuh-tumbuhan yang diibaratkan “tumbuh bersama bagaikan berasal dari akar yang sama tetapi tiap-tiap bagian cabang pohonnya saling terpisah (Vokman 1985: 46).”<sup>49</sup>

Dalam mitologi yang mereka percayai, setiap *banua* (rumah) harus dibangun menghadap ke *Buntu Karua*. Arah *banua* juga tidak boleh mengikuti atau memotong aliran sungai di depan *tondok*. Jika demikian, maka penghuni rumah tidak akan selamat karena mengikuti air atau memotong jalannya air. Misalnya, dalam kepercayaan orang Nosu dulu di setiap ruang *banua* terdapat ruang *ba'ba'*—ruang depan banua, ruang *tambing*—ruang tengah banua dan ruang *bondon*—ruang belakang banua atau dapur tempat di mana keluarga memasak dan ruang makan. Di dalam ruang *ba'ba'* ini orang mati ditaruh dan kepalanya diarahkan ke ruang tengah *tambing*. Di Nosu banua dibangun menghadap ke arah utara atau timur laut mengi-

49 Pietro Scarduelli, “Dynamics of Cultural Change among the Toraja of Sulawesi: The Commoditization of Tradition”, *Anthropos*, 389-400, 2005.

kuti arah hulu sungai yang mengalir dari utara atau timur laut ke arah selatan atau barat daya. Diandaikan orang mati yang ditaruh di ruang depan kepalanya yang menghadap ruang tengah mengikuti ke arah sungai mengalir ke hilir. Ini diperumpamakan sebagai perjalanan orang mati menuju ke alam baka. Maka tak heran perlambang demikian menegaskan pentingnya sungai dan air sebagai seperangkat pandangan dunia orang Nosu.

Selain itu, ada beberapa bentuk *banua* di yang dikenal masyarakat DTM. Setiap bentuk sekaligus mewakili posisi sosial penghuninya. *Banua* para bangsawan dan pemimpin *hadat* umumnya dibuat dari kayu paling bagus, khususnya kayu uru. Kayu ini merupakan kayu yang sangat penting untuk mendirikan *banua*. Semua rumah-rumah tua di Mamasa dapat dikatakan 100% terbuat dari ramuan kayu uru. Dalam mitos orang dataran tinggi Mamasa, konon, pohon uru lah yang menyahut ketika orang-orang tua dahulu mencari kayu untuk mendirikan *banua loma*. Tapi belum ada namanya waktu itu sehingga kemudian disebutlah pohon uru. *Uru* berarti pertama/awal atau pohon yang paling awal. Kayu itu kemudian disebut kayu uru. Selain kuat dan awet, kayu uru juga mengecil di musim panas serta membesar di musim hujan. Atapnya dari kayu atau bambu. Sedangkan rumah warga biasa hanya berdinding kayu biasa, bambu atau batang pakis hutan serta beratap alang-alang atau daun rotan saja.

Menurut cerita orang di 'atas', orang Mandar lah yang pertama kali memperkenalkan dan mengajarkan orang-orang dataran tinggi Mamasa menggunakan gergaji untuk proses pengerjaan membangun rumah. Dari situlah mereka mulai menebang kayu untuk membangun rumah-rumah papan. Umumnya setiap *banua* ditinggali lebih dari satu keluarga di dalamnya. Di sisi lain, seluruh *banua* di dataran tinggi Mamasa adalah rumah-rumah panggung yang *pakkun*-nya (kolong rumah) memiliki banyak fungsi. Bisa untuk tempat *ngobrol* atau istirahat, tempat menaruh hasil panen serta kayu bakar, dan sebagainya. Selain itu, *tarrapak banua* juga harus luas. *Tarrapak* berarti tanah yang diratakan. Mungkin karena umumnya pemukiman warga berada di kemiringan, maka

harus diratakan halaman depannya agar bisa difungsikan. Karena selain berfungsi sebagai tempat menjemur hasil panen, *tarappak* pun sering digunakan untuk tempat hajatan.

Setiap *banua* para bangsawan dan masyarakat golongan atas saja yang dilengkapi dengan *alang* (lumbung padi). Walaupun bisa lebih dari satu *alang* di sekitarnya, namun ada *alang* yang harus saling berhadapan dengan *banua*. Dalam keyakinan orang DTM, *banua* dan *alang* merupakan suatu kesatuan. *Banua* adalah simbol laki-laki, sedangkan *alang* adalah simbol perempuan. Sebagai suatu kesatuan, maka pintu *banua* harus berhadapan dengan pintu *alang*. Sementara di rumah masyarakat biasa hanya ada *talikun* (tempat menaruh padi) yang kebanyakan digunakan. Malu bagi mereka membuat *alang* jika tidak punya sawah yang luas.

Tentunya di dalam rumah, dapur adalah ruang yang sangat penting dalam struktur kosmologi orang DTM. Bagi orang DTM dapur memiliki fungsi reproduktif dan religius. Dapur adalah pusat keagamaan dan tempat utama daripada rumah. Mereka percaya dapur adalah tempat di mana berkat-berkat dari dewata akan turun ke penghuni rumah dan seluruh warga tondok. Dapur adalah tempat untuk memanjatkan doa dan tempat penghambaan kepada sang Pencipta. Kegiatan berdoa di dalam dapur disebut *ma'pairan*. Terlebih bagi seorang *tobarak* atau *toburake*—kasta tertinggi di Mamasa dulu yang hidupnya dibaktikan di dalam tondok untuk selalu berdoa. Diceritakan bahwa seorang *tobarak* jarang sekali keluar dari tondoknya karena ia senantiasa menjalankan titah dari dewata sebagai penjaga spiritualitas tondok. Di sumber lain diceritakan seorang *tobarak/toburake* adalah seorang perempuan. Dalam hal ini apa yang menjadi alasan seorang *tobarak/toburake* mesti seorang perempuan? Kees Buijs mendeskripsikan tentang kemampuan imam perempuan untuk mempengaruhi dewa-dewa dalam hutan belantara dan sebagai konsekuensinya adalah berkat yang mereka terima memperlihatkan suatu kualitas kewanitaan. Asumsi ini diperkuat oleh ide-ide kosmologis suku Toraja, dan khususnya oleh ritual *pa'bisuan* di Mamasa yang khusus dijalankan oleh perempuan dan dilaksanakan di dalam hutan belantara. Bahwa dunia dewa-de-

wa dan manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan adalah hasil dari perkawinan purba antara bapa-langit dan ibu-bumi.<sup>50</sup>

Di dapurlah tempat berlangsungnya ritual kelahiran. Bisa juga dikatakan bahwa ritual kehidupan seseorang dimulai dari dapur. Mereka menganggap bahwa di antara batu-batu *lalikan* itu jiwa dari keluarga yang tinggal di rumah itu berasal—yang disebut *pairan*. Jika sebuah rumah tidak ditinggali dalam waktu lama, *pairan* harus dihidupkan kembali dengan mengurbankan seekor ayam dan menaruh sesajian dari daging ayam itu di dekat *lalikan*. Ritual ini disebut *ungkulai pairan*, memankan kembali jiwa dari-pada rumah.<sup>51</sup> Dapur menjadi tempat penghubung antara dewata dan manusia. Di dapur ini pula roh leluhur bekerja sebagai agen ilahiah yang mentransmisikan segala permohonan doa pemilik rumah kepada dewata. Melalui perantaraan roh leluhur inilah segala berkat-berkat dilimpahkan kepada penghuni rumah seperti kesuburan padi, ketersediaan hewan ternak yang sehat, keberlimpahan hasil bumi, dan rejeki lainnya yang didatangkan dari dewata di langit. Hubungan antara yang transendental dan imanen dijematani oleh roh leluhur si pemilik rumah. Ditambahkan bahwa bagi orang Mamasa dulu dapur adalah ruang yang hanya boleh diakses oleh seorang hamba di rumah tuannya. Terdapat larangan keras bagi para hamba untuk memasuki ruangan lain di rumah, kecuali dapur. Ini artinya dapur adalah ruang yang tidak mengenal kasta di masyarakat bahkan tempat yang representatif untuk berbaur antara tuan dan hamba. Antara manusia dan dewata.

Mengenai hal ini James J. Fox (1993; dikutip Schrauwers, 2016) menggarisbawahi bahwa “di kebanyakan kebudayaan Austronesia rumah memiliki fungsi sebagai “penarik ritual”, yang terdapat pada bagian-bagian dari struktur rumah seperti tiang utama di depan rumah, balok-balok rumah, bagian atap dan langit-langit, bagian serambi, bagian dapur hingga kandang hewan ternak yang memperlengkapi hubungan langsung dengan leluhur. Rumah dapat dianggap ‘sebagai “penjelmaan” leluhur dari keturunan yang

---

50 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 59,60, 63.

51 *Ibid.* Hal. 35

diwakilinya ... sebuah kombinasi antara panggung teater dan bangunan kuil untuk sebuah pertunjukan upacara kehidupan sosial'.<sup>52</sup> Misalnya dalam menggambarkan rumah Toraja, selanjutnya Albert Schrauwers (2016) memberikan sebuah ilustrasi bahwa "*lobo* (rumah asal) baik di Toraja bagian timur dan Toraja bagian barat juga merupakan rumah yang serupa; rumah tersebut adalah rumah bagi roh-roh (*anitu*) nenek moyang pendiri *tondok* yang tinggal di bagian atasnya, kemudian di bagian tengahnya adalah penarik ritual rumah, sebuah ruang tengah seperti ruang *a'riri posi'*, yang secara simbolis menghubungkan orang-orang yang hidup dan orang-orang yang mati. Ruang utama ini membedakan *lobo* dari rumah biasa (*banua*) dan juga bangunan ritual temporer lainnya. Seperti tongkonan saat itu, *lobo* adalah simbol asal leluhur yang diwujudkan, dan sebuah panggung untuk pertunjukan ritual yang berorientasi leluhur, termasuk pemakaman sekunder di mana jiwa-jiwa orang mati dibawa ke 'tanah orang mati', dan ritual *pengayauan* (ritual berburu kepala) ini dimandatkan."<sup>53</sup>

Pada akhirnya, roh leluhur secara otomatis memberikan berkat kepada tondoknya. Dalam hal ini, roh leluhur bekerjasama dengan dewa-dewa di bumi, mereka bertugas menjalankan fungsi-fungsi pengurusan tondok seperti pengelolaan hutan dan belantara, pengelolaan mata air dan saluran air, pengelolaan lahan pertanian dan kebun pekarangan, pengelolaan sumber-sumber pangan dan pengelolaan layanan alam lainnya berdasarkan prinsip metabolisme alam. Di dalam dapur terdapat batu tungku berjumlah tiga, masing-masing disusun saling berhadapan dengan jarak yang tak terlalu jauh. Tiga batu (*titana' tallu*) tungku bagi orang Mamasa memiliki beberapa makna. Pertama, tiga batu tungku bermakna sebagai representasi hubungan manusia-alam. Mereka meyakini tiga tungku tersebut merupakan perwakilan dari Dewata Allo' (Dewa

52 James J. Fox, "Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay" dalam *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, edited by James J. Fox, 1–30, ANYU E Press, Canberra, 1993. Pendapat Fox ini dikutip oleh Albert Schrauwers, "Houses of Worship in Central Sulawesi: Precedence, Hierarchy & Class in the Development of House Ideology", *Anthropological Forum*, 2016. Hal. 1

53 Albert Schrauwers. *Ibid.*

## Bumi dan Manusia Mamasa

matahari), Dewata Wae (Dewa air) dan Dewata Lino' (Dewa bumi atau tanah). Matahari, air dan tanah merupakan aspek yang sangat mempengaruhi keberlanjutan kehidupan mereka. Baik dewata di langit, dewata di bumi, roh leluhur dan manusia saling terhubung dan saling bekerja dalam satu tatanan kosmis alam semesta.

Berdasarkan kepercayaan agama orang tua dulu, orang Mamasa mempunyai dua aspek keagamaan yang saling terkait satu sama lainnya yakni aspek komunal dan aspek personal. Pada aspek komunal, mereka menyelenggarakan perayaan-perayaan, syukuran, pesta pernikahan, upacara kematian dsb secara bersama. Pada aspek ini seluruh kegiatan keagamaan dipimpin oleh *tobarak* atau *toburake*. Sementara pada aspek personal mereka memanjatkan doa secara langsung ke dewata tanpa perantara *toburake* sekali pun. Di samping itu, dapur adalah unit terkecil dari masyarakat tempat di mana penghuni rumah memasak baik untuk keluarganya sendiri dan untuk komunitasnya. Ketika sudah sampai dibawa ke komunitas itu artinya sudah masuk ke dalam ranah sosial. Di dapur inilah terjadinya ruang interaksi baik sesama anggota keluarga, kerabat dan tetangga satu tondok. Hal ini dapat kita saksikan di setiap tondok di Mamasa. Bahwa dapur tidak hanya dijadikan ruang untuk sekadar mengobrol, bercengkerama akan tetapi juga tempat mendiskusikan hal-hal yang penting bagi penghuni rumah itu sendiri dan komunitasnya. Misalnya, di dalam dapur orang-orang berkumpul untuk memutuskan giliran sawah mana yang akan dipanen bersama.

Sebagaimana yang telah disinggung di atas, satuan tondok bermula dari dapur, rumah (*banua*) dan kemudian sehimpunan rumah yang membentuk pola permukiman. Di luar lahan permukiman, konsep ruang orang Mamasa terbagi ke dalam beberapa pembagian sistem tenurialnya. Di sebuah tondok dan areal sekitarnya, terdapat beberapa penyebutan untuk menandakan tata guna lahan. Di antaranya adalah *litak maru'tak* untuk penamaan lahan basah (*sebuah tanah yang umumnya digenangi air*) seperti sawah (*uma*), lembah (*lembang*), kolam (*limbong*) dan rawa-rawa (*rano*). Sedangkan *litak marekpo* adalah bidang tanah kering (*seluruh tanah yang tidak digenangi oleh*

*air*) seperti gunung (*tanete*), *buntu* (bukit), hutan (*pangala*), ladang (*bara'ba*), dataran rendah (*rate*), kampung (*tondok*), kebun (*bella*), dsb. Lahan pertanian yang berada di bawah kampung disebut *bamba*. Biasanya orang Mamasa menyebut *bamba* untuk menunjukkan lahan persawahan. Selain itu, ada tanah berpasir (*litak bungin*), tanah merah (*litak lea*), tanah kuning (*litak lirri*), tanah hitam (*litak malotong*), tanah yang ditumbuhi tanaman (*tanah kosong*), halaman atau pekarangan rumah (*tarappak*), batas yang digunakan untuk pembatas antara tanah; sungai; dll disebut *katonan*, tanah terlantar (*litak toro bang*), lahan pengembalaan (*pasang*), tanah yang landai (*tiyapan nappan*), sungai (*sungai*) dan sempadan atau pinggir sungai (*birring salu*). Tentunya masih banyak penyebutan lainnya untuk menandakan pembagian berdasarkan tenurial orang Mamasa.

Untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, hampir sepenuhnya penghuni *tondok* menggantungkan hidup pada alam sendiri. Dari air yang mengalir melalui sela-sela bukit di sekitar tondok dijadikan *timbu* (pancuran), sumber air untuk kebutuhan seluruh warga, dan pengairan untuk pengolahan lahan basah. Menyiapkan *timbu* bahkan merupakan pekerjaan paling awal ketika membangun tondok. Dengan menggunakan potongan-potongan bambu, warga mengambil air dari *timbu* lalu menuangnya ke dalam tempayan atau ember kayu di dapur untuk kebutuhan masak dan minum. Mereka juga berburu, mengumpulkan hasil hutan, mengolah pertanian lahan kering (ladang serta kebun) maupun memanfaatkan pekarangan dan beternak ayam, babi dan kerbau. Pada kondisi tertentu, orang-orang dataran tinggi Mamasa mendapatkan barang yang tidak bisa mereka hasilkan sendiri dengan cara *baku-tukar* (barter) dengan orang lain.

Dari sekitar atau di dalam hutan, orang-orang *tondok* dengan mudah mendapatkan berbagai macam sayur, seperti pakis, rebung, *sela*, umbul pinang hutan, dan jenis sayur lain. Obat-obat kampung juga bukan hal yang sulit dicari. Kayu bakar masih dipilih yang paling menyala baru diambil. Sedangkan kayu-kayu bagus "kelas satu" untuk keperluan membangun rumah masih sangat banyak. Pun ada warga yang menampung nira enau untuk dibuat gula merah,



## Bumi dan Manusia Mamasa

lalu diisi ke dalam cetakan dari potongan bambu atau tempurung kelapa, dan mengambil getah damar sebagai penerang. Getah damar juga dipakai sebagai perekat bilah-bilah kayu untuk atap rumah. Biasanya kayu terlebih dahulu dicelupkan dengan getah damar baru dipasang. Atau mengambil serat kulit kayu tertentu lalu dipintal serta ditenun menjadi sarung. Selain itu, hutan menjadi lumbung pangan ketika musim paceklik karena kemarau panjang melanda. Warga *tondok* tinggal masuk meramu, mencari *sikapa* (gadug) dan sayur mayur untuk dimakan. Setelah diolah selama tiga hari untuk membuang racun dari getahnya, *sikapa* pun bisa dimakan. Sayur pakis bisa dipetik setiap saat di pinggir-pinggir sungai. Daun ubi dan *balinakko* (malyana) dengan mudah diambil di pekarangan. Di hutan, daun *sela* (biasanya dicampur dengan daging babi oleh orang Kristen pada saat dimasak), rebung *ao barri* (rebung yang paling enak rasanya, dibandingkan dengan rebung bambu lain) atau *kalolong* (umbut sejenis palem hutan, batangnya sering dijadikan tiang rumah) tidak sulit dicari di sekitar perbukitan dekat kampung untuk dimasak, dan berbagai jenis sayur yang lain.

Saat itu, alat-alat dapur masih dibuat sendiri atau didapat dari kampung lain. Piring dibuat dari anyaman rotan atau ijuk enau yang diberi alas daun (*rakki*) atau kulit buah maja yang sudah dikeringkan. Sedangkan gelas dibuat dari potongan-potongan bambu atau tempurung saja. Khusus bagi para bangsawan dan orang kaya saja yang berbeda piring dan gelas makannya. Biasanya dibuat dari kayu dan terukir bagus. Sendok pun demikian, dibuat dari bambu atau kayu saja. Kualii dan belanga masak dibuat dari gerabah. Beberapa jenis parang, pisau dan alat-alat pertanian dan berburu ditempa sendiri di *tondok*. Beberapa lainnya didapat dari wilayah Balla seperti belanga tanah. Di Balla orang satu kampung barangkali pekerjaannya membuat gerabah. Mereka menukarnya dengan jagung atau beras di pasar Tabone. Ada jenis tanah di Balla, wilayah lembah sungai Mamasa, yang kandungan besinya cukup padat. Gerabah didapat dari barter dengan orang-orang dari *tondok* lain atau dibawa dari bawah. Parang yang biasanya digunakan untuk menebang kayu adalah *la'bo* (parang biasa). Sementara parang untuk membatat rumput dan semak belukar yaitu *pebate*. Selain itu, laki-laki Mamasa

juga punya *daunbiya* (pisau yang fungsinya sama seperti *badi'badi'*nya orang Bugis-Makassar), *la'bo takinan* (khusus dimiliki oleh laki-laki untuk berburu, dll., biasanya dilapisi sarung dan diikat di pinggang) dan *tua'* (parang yang disimpan di dalam rumah, tidak bisa sembarangan dikeluarkan, tidak banyak orang memiliki parang yang terbuat dari batu ini). Sedangkan barang-barang yang tidak dihasilkan sendiri didapat dengan cara "baku-tukar".<sup>54</sup>

### Sistem Arah

Pada bentang ekologi seperti ini, orang-orang dataran tinggi Mamasa tidak memiliki sistem arah berdasarkan mata angin seperti yang umumnya berlaku. Mereka tidak menggunakan kata arah utara, timur, selatan, barat, dan sebagainya. Arah yang dipakai menunjuk atau menuju adalah *langan* (ke atau di arah yang lebih tinggi, 'di atas'), *dokko* atau disebut juga *diong* (ke atau di arah yang lebih rendah, 'di bawah'), *dekke* (ke atau di arah hulu sungai), *sau* (ke atau di arah hilir sungai), *lian* (ke atau di arah seberang sungai atau laut), maupun *tama* (ke atau di arah 'dalam'), ke atau di 'dalam' yang dimaksud bisa berarti di sekitar hutan, di tengah perbukitan, atau di luar dari kampung. Arah *tama* bisa berarti dekat bisa juga jauh, *lako* (ke atau di arah 'sana'), dan lain-lain. Selain itu, semua tempat yang lebih tinggi posisinya disebut *tanda langan*, Sedangkan tempat yang lebih rendah posisinya disebut *tanda dokko*.

Orang di Sumarorong contohnya, akan menyebut *langan* untuk menunjuk atau menuju ke Mamasa. Namun sebaliknya, orang dari Mamasa tidak mengatakan *dokko* apabila hendak pergi ke Sumarorong, tapi menyebut *sau*. Sementara orang di Tabone akan mengatakan *dekke* apabila mau pergi ke Sumarorong, dan orang di Sumarorong akan menyebut *sau* jika hendak ke Tabone. Sementara mereka, orang di Tabone akan menyebut *lako*, meskipun lebih rendah posisinya, kalau menunjuk atau menuju Mambi. Meskipun tempatnya lebih rendah, tapi orang di Tabone tidak menggunakan kata *dokko*. Mereka juga menyebut *lako*, bukan *lan-*

54 Lihat cerita Pasambo dan Baku-Tukar di Dataran Tinggi dalam bagian ini.

## Bumi dan Manusia Mamasa

*gan*, apabila menunjuk atau menuju Batang Uru yang tempatnya lebih tinggi. Anehnya mereka juga menggunakan kata *tama* untuk kedua tempat. Sedangkan untuk menunjuk atau menuju tempat yang menyeberangi sungai atau lautan, mereka akan menyebut *lian*. Misalnya, *lian* Baranak Karua. Daerah lain, seperti Kalimantan, Jawa, Sumatera maupun Papua misalnya, orang-orang Dataran Tinggi Mamasa, selain kata *lian*, mereka juga memakai kata *lako*. Namun, kalau menunjuk atau menuju Makassar, Pare Pare maupun Pinrang, mereka akan memakai kata *langan*, padahal tempatnya lebih rendah.

### **Daur Subsistensi Tondok dan Budidaya Bercocok Tanam**

Dalam bercocok tanam, orang DTM mengusahakan pertanian padi sawah dan padi ladang. Menurut kepercayaan orang tua dulu, padi diturunkan dari langit oleh dewata. Ini karena tidak diketahui asal-usulnya secara jelas dan pasti. Perihal padi turun dari langit, Kees Buijs (2009) menjelaskan bahwa legenda padi turun dari langit berasal dari cerita nenek Pongkapadang bertemu dengan seorang perempuan bernama Torijene' lalu kemudian mereka berdua menikah. Diceritakan selama banjir besar, perahu Torijene' tersangkut pada cabang-cabang sebuah pohon waringin. Dia menyadari bahwa perahunya terkandas pada pohon. Setelah air mulai surut, dia lalu memanjat turun dan bertanya pada dirinya sendiri: 'bagaimana kita bisa membuat api di tempat ini?' lalu ia mendengar suara: 'Putarlah bambu; gosok-gosokanlah bambu itu!' Dia lalu mengambil sepotong kayu, melubanginya, memutar-mutarkan batang bambu dalam lubang kayu itu dan timbullah api. Asap pun keluar dari api. Ia lalu berkata: 'Mungkin saja orang lain yang terdampar melihat asap ini. Jika mereka mempunyai makanan maka kita bisa makan. Jika tidak, maka kita akan kelaparan, karena kita tidak punya apa pun untuk dimakan.'

Pada waktu itu, Tamalilin, keponakan Pongkapadang, mengamati sekelilingnya dari puncak sebuah gunung yang disebut Mambulilin. Dia melihat asap itu, di kejauhan di Buntu Bulu. Dia cerita-

kan yang dilihatnya kepada sepupu laki-lakinya. Mereka ini datang dari Sungai Sa'dan untuk mencari lahan perburuan baru. Mereka memutuskan menuju ke sumber asap. Namun, sebelum berangkat Pongkapadang harus menguburkan keponakan perempuannya, yang tiba-tiba sakit keras dan mati. Setelah itu berangkatlah Pongkapadang. Dia masih melihat kepulan asap di kejauhan itu. Lalu, dia bertemu Torijene' yang menyapanya: 'Sudahkah kamu datang? Padaku ada api, namun tidak ada makanan.' Pongkapadang menjawab: 'Ya, saya sudah datang, namun padaku juga tidak ada makanan'. Lalu Pongkapadang menarik sebuah ranting pohon, sebuah ranting dari pohon pinang. Dia cicipi dan menyukai rasanya. Dipotongnya beberapa helai daun menjadi potongan kecil dan mereka pun menguyahnya. Torijene' berkata: 'Ini akan membantu kita bertahan hidup.'

Pada akhirnya Pongkapadang dan Torijene' menikah dan mendirikan sebuah gubuk. Torijene' kemudian melahirkan seorang anak laki-laki. Seekor burung *tiku-tiku*, yang membawa beberapa helai tangkai padi, datang menghampiri mereka. Burung itu menjatuhkan tangkai-tangkai padi. Datang juga menghampiri mereka seekor *serre-serre'*, seekor *tumimi*, *tuwiwi*, seekor *bukku'*, dan seekor *dangan-dangan*: mereka semua menjatuhkan tujuh helai padi. Padi-padi itu jatuh ke dalam kubangan-kubangan, tumbuh dan berbuah. Salah seorang putra dari Torijene' mengumpulkan bulir-bulir padi itu dengan giginya dan menaruhnya dalam batang bambu dan memanggangnya di atas api.<sup>55</sup>

Itulah sekelumit kisah bermulanya kebudayaan bercocok tanam orang DTM yang telah dirintis oleh Pongkapadang dan Torijene. Kemudian dalam perkembangannya, kebudayaan bercocok tanam orang dataran tinggi Mamasa berkaitan erat dengan berbagai proses ritual adat yang terwujud dalam musim kalender tanam dan panen. Proses daur pengetahuan dalam bercocok tanam dilaksanakan secara serempak di bulan delapan (baca: bulan Agustus) dan masa penanaman padi berlangsung setahun sekali. Biasanya di luar bulan delapan banyak terjadi serangan hama dan bagi orang

55 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 23-24

## Bumi dan Manusia Mamasa

Mamasa dulu menanam di luar musim tanam adalah hal yang muskil.



Gambar 1. Tampak di latar belakang Bukit Bunto Bulu di desa Tabulahan.

Dengan demikian, orang DTM dulu sudah mempunyai kalender musim tanam yang sangat baik. Para leluhur terdahulu sudah mengenal hari-hari baik dan hari-hari buruk dalam menanam padi. Pengetahuan tentang hari-hari itu didapat setelah *trial and error* ketika mereka turun sawah, hari apa saja yang buruk dan hari apa saja yang kiranya baik untuk menanam. Misalkan, di hari tikus tidak boleh dipakai untuk menanam dan biasanya hari tikus itu jatuh pada hari selasa di akhir bulan dan hari selasa di akhir tahun yang disebut sebagai hari *tappuk* atau *ti'ba balao*. Di hari tikus, pantang sekali menanam karena banyak tikus yang berkeliaran. Pengamatan dengan melihat tanda-tanda akan adanya tikus, burung pipit, dan hama lainnya juga bagian dari cara orang tua dulu memperoleh pengetahuan kapan waktu yang tepat untuk menanam dan dari situlah pengetahuan tersebut diwariskan dari generasi ke generasi. Orang tua dulu mengetahui cara mengatasi hama dengan membakar daun *tagari*. Hingga kini daun *tagari* masih tumbuh di DTM. Ada dua tipe daun *tagari*, yakni daun *tagari* biasa dan daun *tagari* dewata. Dalam kepercayaan orang tua dulu daun *tagari* dewata dipersembahkan untuk dewata dengan upacara potong ayam. Upacara ini memohon

kepada dewi padi agar padi memperoleh hasil panen yang baik. Ada juga dengan memasang baling-baling bambu. Baling-baling ini digunakan untuk mengusir burung pipit yang akan memakan padi-padi yang sudah menguning.

Dalam perhitungan hari, selain hari tikus yang sudah dijabarkan di atas, ada hari lainnya seperti hari kucing yang disebut *ti'ba possa* di mana hari yang bagus untuk menanam padi, hari kerbau yang disebut *ti'ba tedong* di mana terbukti jika menanam di hari kerbau bisa dipastikan akan gagal panen. Biasanya di hari kerbau sekawanan kerbau lepas akan menginjak-injak padi di sawah. Biasanya kerbau tersebut berlarian setelah dilepas dari lahan *passang* (pengembalaan) dan melewati sawah-sawah. Otomatis sawah yang dilaluinya terinjak-injak dan rusak. Namun demikian, sampai sekarang ternyata masih berlaku hari-hari baik dan hari-hari buruk dalam menanam termasuk juga hari baik untuk menentukan waktu pernikahan—yang dalam kepercayaan orang DTM dulu – diselenggarakan pasca panen.

Bahkan ada sebuah kepercayaan—mereka menyebutnya *pamali*—bahwa dalam pamali berlaku peringatan untuk jangan coba-coba membunuh tikus di rumah ketika panen tiba. Sebab jika tikusnya dibunuh maka bisa dipastikan seluruh hasil panennya akan gagal dan musnah diserbu hama tikus. Kepercayaan ini masih berlanjut sampai sekarang. Begitu pun dengan memperhitungkan bulan apa yang baik untuk menanam dan bulan apa yang tidak cocok untuk menanam serta berapa lama masa tanam padi.

Sejak dahulu orang DTM ahli dalam perbintangan di mana mereka mengetahui kapan waktunya turun bibit. Ada proses pengamatan sebelum menanam dan apakah ada bekas-bekas hama. Tugas pengamatan ini dilakukan oleh seorang imam padi yang disebut *paso'bok*. Sebagaimana dijabarkan oleh Kees Buijs, istilah umum untuk seorang imam padi adalah *paso'bok*, namun juga dikenal dengan nama *tomassuba*. Nama yang kedua ini terkait dengan tugas seorang imam padi yaitu menyelidiki bintang-bintang untuk mengetahui letak suatu gugusan bintang yang menandai suatu permulaan bagi musim padi yang tepat (Mandadung 1999b: 16). Sedangkan nama

pertama *so'bok* merujuk kepada tugas imam tersebut untuk mulai membongkar tanah yang disebut *umbatta' litak* di sawah, sesegera setelah bintang-bintang memberi tanda awal musim padi. Setelah membongkar tanah, para petani boleh mengikutinya. Selama musim padi, *so'bok* adalah penghubung yang memulai langkah lanjutan kegiatan tersebut. Dia membuat sesajian, dan setelah itu para petani melanjutkan ke langkah berikutnya. Jika diperlukan, *so'bok* memperingatkan dan menghukum orang yang tidak mengikuti aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh adat. Sanksi-sanksi diperlukan untuk memuaskan dewa padi *to'tiboyong*. Aturan-aturan harus dipatuhi untuk mencegah bencana dan kegagalan panen. *Paso'bok* tinggal dalam sebuah gubuk di sawah selama musim padi. Seolah-olah, ia tidak mempunyai kedudukan. Meski demikian, seluruh masyarakat memperhatikan apa yang dilakukannya.<sup>56</sup> Setelah memastikan pengamatan astronomis, *paso'bok* selanjutnya melakukan upacara sebagai penanda dimulainya proses awal penanaman, seperti upacara potong ayam untuk turun bibit pertama.

Dahulu proses bercocok tanam memiliki proses yang panjang. Ini mengingat wilayah Mamasa adalah dataran tinggi sehingga membuat proses bercocok tanam padi sawah memakan waktu selama 10 bulan. Proses yang harus dilalui terlebih dahulu adalah *dileko*, artinya dibuatkan parit-parit untuk menaruh jerami. Sesudah itu, setelah beberapa bulan, jerami dipotong-potong dan dihancurkan bersamaan dengan memasukkan kotoran hewan ternak. Beberapa bulan lagi baru dihaluskan dan dicampur dengan tanah yang diambil dari pinggir-pinggir pematang sawah. Pada tahap akhir, bibit turut dihamburkan ke petak sawah. Ketika itu belum ada namanya sistem persemaian yang dikenal saat ini.

Di samping itu, orang DTM dulu juga telah memiliki sistem pengetahuan irigasi untuk mengairi sawah dan digunakan sebagai saluran untuk menghanyutkan tanah ke sawah-sawah. Tanah yang terbawa arus air ini sebelumnya digali dan dikumpulkan kemudian dihanyutkan melalui saluran irigasi. Tanah yang terbawa arus air ini adalah pupuk alami untuk menyuburkan sawah karena larutan

---

56 *Ibid.* Hal. 142

mineral terbawa bersama tanah. Tidak hanya membangun sistem irigasi, orang DTM dulu juga membuat *limbong* (kolam kecil) di tengah-tengah pematang sawah. Limbong ini dibuat sebelum sawah siap ditanami bibit padi dan dijadikan kolam ikan. Selain menjadi kolam ikan, *limbong* juga berfungsi untuk menyuburkan tanah di sawah. Hal ini terkait dengan kadar keasaman tanah di DTM sangat tinggi. Oleh karena itu, pupuk apa yang digunakan dan berapa takarannya harus sesuai kadar keasaman tanah di Dataran Tinggi Mamasa. Tanah yang dihanyutkan berfungsi sebagai pupuk alami dan pembuatan *limbong* di tengah sawah adalah pengetahuan dalam budidaya pertanian orang DTM. Dalam mengusir hama, orang Mamasa memanfaatkan abu tungku dengan cara disebar ke petak-petak sawah.

Dengan bentang ekologi seperti yang digambarkan di atas, menciptakan suatu daur pengetahuan serta kebudayaan subsistensi orang DTM yang khas masyarakat dataran tinggi. Secara umum, mereka mengenal dua bentuk tanah, yakni *litak marekpo* (tanah kering) dan *litak ma'rutak* (tanah basah). Kira-kira, yang dimaksud dengan *litak marekpo* adalah hamparan tanah yang tidak digenangi air. Contohnya seperti *buntu* atau *buttu*, *pangala*, *rate*, *gattanan*, *lembang marekpo*, dan lain-lain. Sedangkan *litak ma'rutak* adalah sebaliknya, yakni hamparan *litak marekpo* yang telah digenangi air. Misalnya seperti *rano* dan *lembang ma'rutak*. Dalam pengelolaannya, *litak marekpo* dijadikan sebagai *bara'ba* (ladang) dan *bella* (kebun), yang selanjutnya disebut pertanian *litak marekpo* (lahan kering). Sementara *litak ma'rutak* dijadikan sebagai sawah, yang selanjutnya disebut pertanian *litak ma'rutak* (lahan basah).

### **Pertanian Litak Marekpo**

Dahulu, pertanian lahan kering (ladang dan kebun) adalah tempat bagi banyak warga *tondok* di Mamasa bergantung dan memenuhi kebutuhan pangan sehari-hari. Sebab tidak semua orang memiliki sawah. Dahulu, tidak semua orang memiliki sawah. Pertanian lahan basah ini umumnya dikuasai oleh orang-orang yang



## Bumi dan Manusia Mamasa

status sosialnya lebih tinggi atau para bangsawan dan orang kaya (*tana' bulawan* dan *tana' bassi*) di setiap kampung. Sementara 'orang biasa' mengupayakan pertanian lahan kering untuk memenuhi kebutuhannya. Seperti yang telah diceritakan sebelumnya, di dalam sebuah *tondok*, hanya golongan-golongan tertentu yang biasanya menguasai pertanian lahan basah atau dengan kata lain, memiliki sawah yang luas. Sehingga golongan masyarakat biasa umumnya menaruh kebutuhan dapur mereka pada hasil pertanian lahan kering (ladang dan kebun). Selain itu, penanaman padi ladang tergantung pada kontur geografisnya. Di Tabulahan, terutama di desa Salubaka, banyak dijumpai padi ladang karena lahan untuk menanam padi sawah tidak seluas di lembah Mamasa. Lagi pula, padi ladang adalah tanaman pangan asli orang Tabulahan. Namun, mengusahakan ladang bukan pekerjaan yang mudah dilakukan. Ladang harus dibuka di dalam hutan agar tanah yang subur bisa didapatkan. Meskipun demikian, tidak semua hutan boleh dibuka dengan bebas karena ada hutan yang dikeramatkan, yang biasanya disebut dengan istilah *pangala pangambo* oleh orang Mamasa.



Gambar 2. Padi ladang ditanam di perbatasan desa Tabulahan dan desa Salubaka

Masa penanaman padi ladang dimulai bulan Juni dengan membat semak belukar di lereng-lereng bukit hingga dibakar dan ditunggu beberapa minggu (masa bera) untuk selanjutnya ditanami bibit padi ladang di bulan Agustus. Durasi masa tanam padi ladang

berlangsung sekali dalam setahun. Setelah masa bera dirasa cukup, petani membersihkan lahan. Pengerjaan membersihkan lahan pasca masa bera kira-kira membutuhkan waktu 1-2 hari saja. Proses pengerjaan membuka lahan, membakar dan membuat lubang untuk dimasuki bibit padi dikerjakan oleh laki-laki dan setelah siap ditanam kaum perempuan melakukan pekerjaan memasukkan bibit padi ke lubang-lubang yang telah dilubangi sebelumnya.

Ada beberapa jenis bibit padi yang biasanya ditanam di ladang. Beberapa di antaranya yakni padi biasa, padi merah, padi hitam dan padi *pulo* (padi ketan). Selain padi, biasanya ladang juga ditanami dengan jagung, ubi kayu, ubi jalar, *samonggo* (keladi), *ba'tan* (sejenis sorgum), *retoan*, *dallisisi*, dan sebagainya yang juga merupakan makanan pokok orang Mamasa. Ubi kayu, ubi jalar serta yang lain ditanam di pinggir-pinggir ladang. Perlakuan untuk jagung agak berbeda. Biasanya beberapa hari sebelum menanam padi, jagung sudah terlebih dahulu ditanam, tapi jarak tanamnya agak lebar karena bibit padi akan ditanam disela-selanya. Nantinya, jagung, *dallisisi*, *ba'tan* dan tanaman-tanaman pangan tersebut yang lebih dulu dipanen untuk memenuhi kebutuhan dapur. Padi baru dapat dipanen selama enam sampai tujuh bulan kemudian sesudah ditanam. Pada saat dimasak, beras padi ladang biasanya dicampur dengan jagung atau umbi-umbian. Orang Mamasa menyebut nasi campur ini dengan istilah *pa'bolo*. Sementara *dallisisi* dan *ba'tan* juga diolah seperti padi. Setelah dijemur kemudian ditumbuk seperti beras. Di wilayah Tabulahan terdapat beberapa jenis varietas padi ladang di sana. Jenis-jenis padi ladang tersebut di antaranya adalah *pahe pulut*, *pahe bumbungan*, *pahe pupusa*, *pahe torongan*, *pahe nipah*, *pahe tuma* dan beragam jenis lainnya. Namun sejak kopi dan kakao mulai dibudidayakan, lahan langsung diisi dengan bibit kopi dan kakao setelah satu atau dua kali ditanami tanaman pangan.

Proses berladang diawali oleh seorang *so'bek*. Di wilayah PUS, terutama Tabulahan, sebutan untuk orang yang memiliki otoritas dalam hal penentuan penanaman padi ladang adalah *so'bek*. Di samping itu, penyebutan *so'bek* tidak hanya dalam hal urusan penanaman padi ladang *per se* melainkan juga untuk penanaman padi sawah. Dengan kuasa kosmologi dan pengetahuan ekologi

yang dimiliki, ia yang akan melakukan setiap ritual dalam proses berladang terlebih dahulu. Seperti menentukan saat yang tepat bagi orang-orang yang akan berladang membuka hutan. Ada beberapa nama untuk tetua adat yang bertanggungjawab ketika membuka hutan dan membuat ladang, seperti *toma nguku* dan *tome manuk*. Hal ini dilakukan hanya dengan melihat “bulan” (baca: perbintangan) serta membaca tanda-tanda alam, seperti suara jenis burung tertentu. Si *so'bek* harus memastikan bahwa ketika hutan selesai dibuka dan siap ditanami harus bertepatan dengan awal musim penghujan. Orang tua-tua dahulu tahu kapan musim kemarau berakhir dan kapan musim hujan datang. Setelah hari yang baik sudah ditemukan, orang-orang yang akan berladang secara bersama-sama masuk ke dalam hutan untuk mengecek letak dan kondisi tanah yang baik untuk dibuka. Untuk mengetahui hal itu, sebatang kayu yang telah diruncingkan empat sisinya akan ditancapkan ke dalam tanah. Kemudian diikuti dengan mengalirkan darah seekor ayam yang sudah dipotong ke sekitar kayu yang tertancap tersebut. Begitu kayu dicabut, ujung kayu akan dilihat; sisi mana yang tanahnya melekat paling banyak. Kadang-kadang pada semua sisi tanahnya melekat, namun kadang juga hanya di sisi-sisi tertentu saja yang ada tanahnya. Dengan penanda tersebut, maka arah di mana sisi yang banyak tanahnya, adalah sekaligus menjadi arah ladang harus dibuka. Sebaliknya, apabila sisi yang tidak ada tanahnya pun ikut dibuka dan ditanami, hasilnya tidak akan bagus.

Lalu, si *so'bek* melaksanakan ritual *ma'tallu rara*. Sama halnya dengan membangun kampung, ritual *ma'tallu rara* untuk membuka hutan juga harus dilaksanakan agar para dewata; *dewata litak* (dewa tanah), *dewata uae* (dewa air) dan *dewata pangala* (dewata hutan), *pertama*, mengizinkan dan menjaga keselamatan orang yang akan berladang serta tidak ada hambatan apa pun padanya. Pernah ada kejadian seperti yang dialami seorang warga di Tabone ketika membuka lahan orang tuanya di Sibanawa. Tiba-tiba, kakinya tertancap kayu. Sampai harus dioperasi untuk membuka kayu di dalam kakinya. Suatu malam ia bermimpi didatangi orang tuanya. Si orang tersebut diingatkan tentang lahan yang ia buka. Setelah ia melaksanakan ritual (*me'malak*) dengan memotong ayam dan membakar

nasi bambu, kakinya kemudian sembuh. Ritual ini berfungsi juga untuk menjaga agar tanah tidak longsor, sebab biasanya ladang dan kebun berada di perbukitan. Dan setelah itu menunjukkan bentang tanah yang subur untuk digarap, tidak ada gangguan hama dan memberikan hasil panen yang baik kepada peladang. Ia, *so'bek*, pula yang akan memulai tebasan pertama sebagai syarat bahwa hutan sudah bisa dibuka, baru para peladang bisa membabat (*mas-sua*). Karena bukan pekerjaan yang mudah, maka biasanya orang-orang yang mau berladang harus memanggil orang untuk bekerja secara bersama-sama, dari awal membuka hutan sampai panen. Tujuannya, selain menghemat tenaga dan waktu kerja, hasil panen juga dapat dinikmati secara bersama. Kerja-kerja seperti ini dilakukan secara bergiliran (*ma'bulele*) dan konteksnya *baku-bantu* antara sesama warga di dalam satu *tondok*. Pemilik ladang bertanggung jawab menyiapkan makan-minum dan rokok bagi orang-orang yang membantunya. Pekerjaan ini mengharuskan pohon-pohon kecil dan semak belukar yang paling awal dibabat, pohon kecil dan semak belukar yang duluan dibabat supaya memudahkan peneban-gan pohon-pohon besar.

Selain itu, pohon-pohon kecil dan semak belukar nantinya berfungsi seperti “bahan bakar” untuk membakar pohon-pohon besar karena paling cepat terbakar. Setelah pembakaran pertama, lahan diperiksa lagi. Kalau belum semuanya terbakar, maka dibakar yang kedua, *ma'tombon*, sampai semuanya terbakar, kemudian diteruskan dengan *ma'lelleng* atau menebang pohon-pohon besar. Apabila lahan dibuka di daerah yang miring, maka pembabatan harus dimulai dari bawah. Karena jika dibabat dari atas, pohon yang tumbang akan menutupi semak atau pohon-pohon kecil yang belum tertebangi. Sehingga nantinya pohon-pohon dan semak belukar yang tidak ditebangi tetap hidup, meskipun sudah dibakar. Sedangkan proses *mandabu* atau membakar lahan akan dikerjakan jika pohon dan semak telah benar-benar kering. Sama seperti *mas-sua*, peladang baru bisa *mandabu* setelah tetua adat mememotong lagi seekor ayam dan menyulut api pertama.

Dengan pengetahuan yang sama, ia akan melihat perbintangan

untuk menentukan hari baik terlebih dahulu sebelum *mambubu* (menanam padi) dilakukan. Dalam daur pengetahuan orang Mamasa, salah satu hari yang baik menurut cerita adalah pada saat memasuki “bulan-bulan tua” atau malam gelap di penghujung bulan. Karena apabila padi ditanam di hari ketika “bulan terang”, maka biasanya hasil panen akan *salussu*, berbuah tapi tidak ada isinya. Berbeda jika ditanam di hari “bulan tua”, padi pasti bagus dan hasil panennya banyak. Seekor ayam dipotong untuk ritual yang dilakukan oleh si tetua adat sewaktu memulai *mambubu*. Hal itu dilakukan sebagai syarat agar tikus atau burung dan hama-hama yang lain pindah dari ladang ke tempat lain. Baru setelah itu, ladang boleh ditanami. Umumnya terdapat 30 orang per setengah hektar luas lahan untuk pengerjaan penanaman padi ladang dari tahap awal hingga akhir. Dalam pengerjaannya, laki-laki membuat lubang dengan menggunakan sebatang kayu yang ujungnya dibuat runcing, sementara perempuan menabur bibit. Jarak antar lubang sekitar 20-30 cm. Di dalam petakan padi ladang bisa juga ditanami jagung, namun dengan jarak tanam yang agak jauh antara padi ladang dan jagung, yakni 1-2 meter. Dalam proses pengerjaan penanaman padi ladang, tanaman palawija, seperti jagung, dan tanaman hortikultura, seperti bayam dan labu, bisa pula turut ditanam. Namun demikian, sebagaimana sistem di Tabulahan kebanyakan, jika seseorang sudah menanam padi ladang, jarang yang menanam jagung sekaligus. Pun jika dilakukan, penanaman jagung dikerjakan dengan menggunakan sistem tumpang sari, di mana jagung dapat dipanen atau dipetik dua bulan sebelum panen padi ladang.

Di saat mulai tumbuh, penyiangan (*ma'torak*) harus dilakukan agar rumput tidak mengganggu pertumbuhan tanaman padi. Dalam pertumbuhannya, apabila padi diserang tikus atau burung, berarti ada kesalahan yang dibuat oleh pemilik ladang. Oleh karena itu, sebagai bentuk permohonan maaf atau *ma'kesala* atas apa yang ia lakukan, maka yang bersangkutan harus memotong seekor ayam. Tujuannya agar tikus atau burung keluar dari ladangnya dan pergi ke tempat lain. Sedangkan jika tanaman padi diserang sejenis kupu-kupu kecil, pemilik ladang hanya mengambil dan menancapkan dahan-dahan *bullo* (bambu kecil) di tengah serta di

sudut-sudut ladang. Beberapa hari kemudian, hama-hama tersebut sudah hilang. Di samping itu, banyak pantangan yang tidak boleh dilanggar pada saat padi telah tumbuh, terutama ketika padi mulai “bunting”. Seperti larangan menebang pohon di sekitar ladang, pantangan bagi setiap orang yang baru datang langsung masuk ke dalam ladang, atau tidak boleh sama sekali ada orang yang makan sambil berjalan di dalam atau di sekitar ladang. Bagi siapa pun yang melanggar pantangan dan larangan-larangan ini harus menerima sanksi adat. Orang yang bersangkutan wajib memotong ayam sebagai bentuk *ma'kesala*-nya. Pantangan dan larangan baru berakhir setelah *masse'pei* dipasang.

Sebelum panen besar, ada beberapa tahapan panen dilakukan. Pertama *ma'karungingi* atau padi yang dipanen untuk syukuran. Untuk hal ini, padi dipetik ketika belum terlalu tua dan pada saat dipetik pun harus secara menyebarkan. Tidak boleh pada satu tempat saja. Panen kedua adalah *ma'bara*. Beras dari panen ini dimasak untuk makan orang-orang yang ikut panen. Baru setelah itu, *mepare* atau panen besar. Tetua adat, setelah melakukan ritual dan memotong seekor ayam, merupakan orang yang pertama memulai panen, baru kemudian diikuti oleh yang lain. Proses panen dilakukan baik oleh perempuan dan laki-laki. Dalam proses tersebut, kaum perempuan memotong tangkai-tangkai padi dengan memakai *rakapan* (ani-ani). Sedangkan laki-laki bertugas mengumpulkan dan mengikat padi. Sesudah panen, orang-orang yang ikut panen akan mendapatkan beberapa ikat padi sebagai hasil baku-bantu. Padi kemudian dijemur di *tara'de* yang telah disiapkan sebelumnya. Setelah kering, padi disimpan di dalam *alang* (lumbung) atau *talukun*. Nanti kalau mau dimasak baru padi diambil dan ditumbuk. Biasanya beras ladang juga dicampur dengan jagung atau ubi pada saat dimasak. Menurut orang Mamasa, bulir-bulir padi ladang dahulu lebih besar dan padat berisi, rasanya pun sangat gurih dan mengenyangkan. Kenyangnya juga awet di perut. Meskipun tidak dimakan pakai ikan, pasti enak dan menyebarkan aroma yang sedap dari beras ladang. Selain itu, nasinya tidak cepat basi kalau sudah matang.

Hasil panen padi ladang tergantung kesuburan tanah karena

padi ladang tidak memakai pupuk. Nutrisi padi ladang diasup dari kualitas kesuburan tanah pasca masa bera. Taksiran hasil panen padi ladang bila diestimasikan ketika ditanam dengan menanam 10 liter bibit maka biasanya didapat 300 ikat padi ladang.

Setelah itu ladang akan ditanami lagi. Apabila kesuburan tanah mulai berkurang, maka para peladang harus mencari lahan baru. Bekas ladang yang telah ditinggalkan menjadi *milaun*. Dalam jangka waktu yang agak lama, para peladang akan kembali ke *milaun* mereka masing-masing. Ladang yang ditinggalkan dalam masa bera dan sudah kembali menjadi hutan. Hak atas lahan ini masih tetap menjadi milik orang yang membukanya.

### **Pertanian Litak Ma'rutak**

Berbeda dengan di dataran rendah, sistem pertanian lahan basah atau sawah di dataran tinggi Sulawesi, termasuk di DTM, umumnya berada di punggung-punggung bukit (dengan sistem teras) lalu menjulur ke lembah. Itu pun tidak dimiliki oleh semua orang. Hanya para bangsawan dan pengurus *hadat* saja yang memiliki pertanian lahan basah ini. Dengan bentangan demikian, tercipta dua bentuk sawah yang dikenal orang DTM, yakni *awa-awa* dan *kondo-kondo*. Jenis sawah yang pertama, *awa-awa*, adalah petak-petak sawah yang berukuran kecil maupun sempit di punggung-punggung bukit dan cerukan, sedangkan jenis sawah yang kedua, *kondo-kondo*, adalah petak-petak sawah yang luas dan berada di lembah.

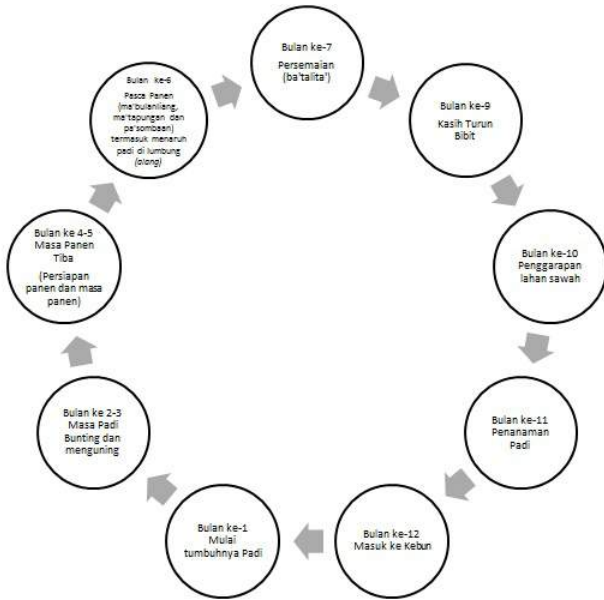
Pengelolaan sistem pertanian lahan basah ini pun sama rumitnya dengan sistem pertanian lahan kering. Dari sebelum mengolah lahan sampai hasil panen matang di dalam belanga, banyak ritual, proses kerja serta pantangan yang harus dilakukan dan dijaga. Berkaitan dengan hal tersebut, maka tugas dan tanggung jawab seorang *so'bok* menjadi sangat penting. Dalam penyebutan, *so'bok* juga dikenal dengan sebutan lain, yakni '*tomasubba*' dan '*pariama*'. Tapi penulis menggunakan istilah *so'bok* saja sebab istilah ini yang umumnya dipakai di Mamasa. Sementara, seperti yang sudah kami

sebutkan, di PUS disebut *so'bek*. Sama halnya dengan *so'bek* yang bertanggung jawab atas seluruh ritual pada sistem pertanian ladang, maka seorang *so'bok* sepenuhnya bertugas memegang kuasa kosmologi dan daur pengetahuan dalam sistem pertanian sawah. Sebagai bagian dari pengurusan *hadat*, ia seolah menjadi penghubung antara manusia, alam dan para dewata dari awal sampai akhir pengolahan sawah.

Proses menggarap sawah diawali dengan pembersihan saluran atau pintu air (*ma'paleppang*). Tapi terlebih dahulu *So'bok* akan melaksanakan ritual *utamui uae* dengan memotong empat ekor ayam yang berwarna hitam, putih, merah dan *buriko* sebagai syarat. Ayam hitam dipersembahkan kepada Dewa Tanah, ayam putih kepada Dewa Air, serta ayam merah dan *buriko* kepada *Puang Matoa*. *Puang Matoa* adalah dewa yang tertinggi dalam agama *Aluk Todolo*. Namun ada yang berpendapat bahwa *puang matoa* merupakan istilah yang sudah terpengaruh oleh orang-orang "di bawah". istilah sebelumnya adalah *batara goa*. Cerita lain juga menyebutkan empat ekor ayam yang dipotong, salah satunya untuk *Dewata Pare* (Dewa Padi). Sesajian berupa sirih-pinang, *ma'piong/ma'doda* (semacam nasi lemang) dan ayam bakar ditaruh secukupnya di atas daun *bere-bere* sebagai persembahan. *So'bok* beserta warga *tondok* kemudian makan bersama di hulu air sebagai tanda bahwa ritual *utamui uae* telah selesai dan *ma'paleppang* sudah bisa dikerjakan. Dalam kerja *ma'paleppang*, rumput-rumput dan semak dicabut, jalan air diperlebar dengan cara mengangkat lumpur atau daun-daun yang mengendap dan tertahan agar air lebih lancar mengalir. Sesudah *ma'paleppang*, baru setiap orang boleh *ma'pata* dan *ma'sese*, membersihkan dan memperbaiki pematang, pada sawahnya masing-masing. Caranya dengan mengeluarkan lumpur dari dalam saluran agar airnya mengalir lancar (*ma'karo*). Agar pematangnya kuat dan tidak longsor, maka potongan-potongan kayu atau bambu ditancapkan ke sisi-sisi pematang. Biasanya bambu yang digunakan adalah *ao takki/barri*. Bambu jenis ini dikenal kuat dan tahan lama.



## Bumi dan Manusia Mamasa



Bagan 1. Siklus musim tanam dan musim panen di DTM.

Di lembah Nosu ritual *so'bok* ke sumber mata air disebut ritual *mamanukappa'* dan ritual tersebut diselenggarakan pada bulan keenam sebelum dimulainya kegiatan turun sawah. Dalam ritual *mamanukappa'* ini ada berbagai macam ayam yang dipotong seperti ayam hitam (*manuk lotong*) yang dipersembahkan untuk dewa yang berada di barat tempat tenggelamnya matahari, ayam putih (*manuk bussa*) untuk dipersembahkan kepada dewa yang bermukim di sebelah timur arah matahari terbit, ayam merah (*manuk malea'*) untuk dipersembahkan kepada dewata di atas langit dan ayam belang-belang (*manuk ramewaie*) yang dipersembahkan kepada para dewa di bumi.

Sebelum membajak sawah, air harus dialirkan selama beberapa waktu, biasanya lebih dari satu bulan. Tujuannya agar jerami sisa-sisa rumpun padi hancur, membusuk dan kembali menjadi hara yang dibutuhkan padi yang akan ditanam serta agar lahan mudah dibajak. Pembajakan sawah di Mamasa sebelum mekanisasi pertanian di tahun 1970-an hanya dikerjakan menggunakan *paleko*, yakni

alat bajak dari kayu yang panjang serta bengkok dan lebar pada bagian ujung. Selain *paleko*, membajak sawah juga sering dilakukan dengan menggunakan *teko*, alat yang ditarik kerbau maupun hanya dengan menggunakan cangkul. Lalu *diselaga* atau *mapakkari* (meratakan lahan) menggunakan *garu-garu*. Garu-garu yang digunakan tidak bisa panjang karena butuh tenaga yang besar untuk mendorongnya. Fungsi lain dari *mapakkari* adalah mengais sisa-sisa akar dan batang padi dan rumput yang masih terpendam di dalam sawah. Sesudah pekerjaan-pekerjaan itu, lahan kemudian diairi dan dibiarkan lagi selama lebih dari satu bulan sebelum ditanami. Dalam masa tunggu ini, bibit-bibit ikan dan belut pun dilepas ke dalam sawah. Nanti ketika sawah mau ditanami, *limbong* (lubang untuk kolam) dibuat di tengah sawah agar ikan dan belut berkumpul di dalamnya.

Pada saat lahan telah selesai dikerjakan, *so'bok* akan membaca perbintangan dan tanda-tanda alam untuk menentukan waktu yang baik *mangambo* bibit. *So'bok* harus memastikan bahwa hari "turun sawah" tidak bertepatan dengan, misalnya, "hari tikus", "hari burung" ataupun "hari kerbau". Karena jika sampai hal itu terjadi, maka tanaman padi akan habis dimakan bintang-binatang tersebut. Termasuk hari yang baik apabila hari "turun sawah" jika bertepatan dengan "hari kucing". Orang Mamasa meyakini bahwa bila *mangambo* dilakukan pada hari tersebut, tikus tidak akan mengganggu sawah. Ada cara-cara tertentu yang dilakukan *so'bok* untuk mengetahui waktu yang baik untuk "turun sawah". Sebidang kecil lahan di sudut sawah ia siapkan untuk melihat tanda selama satu minggu misalnya. Jika pada hari pertama dan kedua, Senin dan Selasa contohnya, terdapat jejak-jejak binatang, maka hari tersebut tidak boleh digunakan untuk menanam padi. Apabila pada hari ketiga (Rabu) sudah tak ada lagi jejak binatang, maka hari tersebutlah yang ditetapkan sebagai hari "turun sawah" pada minggu depannya. Begitu menemukan hari yang tepat, *so'bok* akan memberitahu seluruh masyarakat di dalam kampung agar 'turun sawah' secara serempak pada "hari baik" yang telah ia lihat. Contohnya masyarakat Batang Uru, Sibanawa, Sumarorong, dan beberapa kampung lain, dahulu, wajib mengikuti perintah *so'bok* yang ada di Tabone.

Bagi dusun yang jauh, biasanya ada orang yang diutus oleh *kapala* dusunnya masing-masing ke kampung induk supaya mendengar kabar atau melihat tanda dari *so'bok*. Bahkan di beberapa kampung waktu “turun sawah” ditandai dengan pemasangan bendera putih oleh *so'bok* atau *tomasubba*. Orang-orang dari kampung yang jauh langsung tahu ketika melihat bendera sudah naik. Tidak boleh tidak! Pantang bagi siapa pun “turun sawah” sebelum *so'bok* memberikan kabar atau tanda. Pun sebaliknya tidak boleh ada yang terlambat menabur benih setelah semua orang melakukannya. Apabila hal-hal itu terjadi, tanaman padi milik orang yang bersangkutan tidak akan berumur panjang. Pasti akan dirusak maupun dihabisi binatang. Perintah *so'bok* akan diinformasikan ke seluruh dusun-dusun yang ada di wilayah suatu *tondok*.

*So'bok* pulalah yang terlebih dahulu akan menabur benih sewaktu *mangambo*. Lalu diikuti oleh pemilik sawah dan warga yang ikut bekerja. Bibit padi telah direndam sebelumnya agar cepat tumbuh. Di samping itu, proses menabur benih padi juga butuh cara tersendiri, termasuk memperhatikan arah angin. Benih di dalam genggamannya harus dibuang mengikuti arah angin supaya bibit padi jatuh tersebar. Tidak bisa sebaliknya, jika benih ditabur melawan arah angin, nantinya bibit tumbuh tidak menyebar, bertumpuk-tumpuk satu tempat saja. Hal ini menyebabkan kerja menanam padi kembali jauh lebih banyak dan lama. Sesudah ditabur, padi lantas dibiarkan tumbuh. Biasanya, seekor ayam dipotong sebagai ritual ketika padi mulai tumbuh dilaksanakan agar para dewata menjaga tanaman padi tidak diserang hama. Untuk penyiangan (*makalamo*), rumput-rumput yang tumbuh di sekitar rumpun-rumpun padi dicabuti tapi langsung dibenamkan ke dalam tanah supaya kembali menjadi hara bagi tanaman padi. Tetapi ada jenis rumput tertentu, *tikko* contohnya, yang harus dibuang karena dapat tumbuh lagi di dalam sawah.

Setelah tahapan ini dilalui, selama dua sampai tiga bulan setelahnya baru boleh *mangaraki*, yakni mencabut serta menanam kembali padi yang telah tumbuh. Setelah *mangambo*, tidak baik jika padi dibiarkan terlalu lama karena anakan pada setiap rumpunnya tidak banyak tumbuh. Hal ini dilakukan karena padi belum tum-

buh secara teratur serta bertumpuk-tumpuk pada waktu *mangambo*, sehingga ada rumpun padi yang besar dan ada yang kecil. Selain itu, tidak baik jika tanaman padi dibiarkan terlalu lama setelah *mangambo*, sebab dapat mengakibatkan rumpun padi tidak akan banyak tumbuh. Dalam kerja *mangaraki* atau *tumorak* dituliskan Kees Buijs<sup>57</sup>, anakan-anakan padi dari rumpun yang besar dicabut lalu ditanami pada rumpun padi yang kecil. Dengan jarak tanam yang diduga-duga saja. Masa sesudah *mangaraki* merupakan saat paling banyak larangan dan pantangan diterapkan. Misalnya, masyarakat dilarang *massaung* (menyabung ayam), membongkar rumah atau mengganti atap, berziarah ke kuburan, bersengketa, dan sebagainya. Bahkan salah satu larangan dan pantangan yang paling penting bagi orang DTM adalah tidak ada yang boleh membunuh tikus di rumahnya. Apabila sengaja dilakukan, maka sawah yang bersangkutan pasti habis dimakan tikus. Barang siapa melanggar aturan-aturan tersebut, maka ia diwajibkan memotong ayam atau babi sebagai tanda *ma'kesala* atau membayar kesalahannya.<sup>58</sup>

Dalam pertumbuhannya, jika padi diserang hama, salah satu yang dikenal adalah hama *pasian* dan serangga atau *nande talla*, biasanya ada beberapa cara yang dibuat orang-orang tua dahulu. Mereka akan mengambil dahan-dahan bambu *tallang* lalu ditancapkan saja di pinggir-pinggir pematang. Konon, hama-hama yang berada di daun dan batang-batang padi akan berpindah ke dahan bambu *tallang* itu. Atau, dengan membakar daun *tagari* di sekitar pematang. Ada dua macam daun *tagari*, yakni *tagari biasa* dan *tagari dewata*. Daun *tagari dewata* khusus dipakai sebagai wadah untuk sesajian kepada para dewata. Sekarang, daun *tagari* semakin sulit dicari dan hanya bisa ditemukan di hutan yang jauh. Malah ada yang hanya menghamburkan abu tungku ke dalam sawah. Lalu beberapa hari kemudian, hama pun menghilang. Sedangkan bila daun-daun padi kelihatan memerah, menurut cerita, akibat dari kesuburan tanah mulai berkurang. Untuk itu, hal yang biasa dilakukan yakni menggali tanah di sekitar pintu saluran air lalu dialirkan bersama air ke dalam sawah atau *kalembange*. Tujuannya memberikan tanah baru

---

57 *Ibid.* Hal. 147

58 *Ibid.* Hal. 151

ke dalam sawah. Dalam beberapa hari, daun-daun padi bisa hijau kembali.

Memasuki masa “bunting”nya padi, ritual kembali dibuat. Seekor ayam harus dipotong lagi oleh *so'bok* sebagai wujud permohonan kepada para dewata, khususnya *dewata to'tiboyong* (dewata padi), agar menjaga tanaman padi yang mau berisi dari segala macam hama dan penyakit. *So'bok* beserta warga kemudian mem bakar *ma'piong/ma'doda* dan makan bersama di pinggir sawah. Seperti ladang, ketika padi telah berisi, pemilik sawah biasanya mengikat *masse'pei*; daun 'sakku' dan sayap ikan 'julung' kering yang dibungkus dengan daun 'sipate' ke daun padi di sudut-sudut sawah. Di masa-masa padi mulai berisi inilah berbagai macam permainan dimainkan anak-anak. Ada yang bermain *enggrang* maupun perang-perangan. *Enggrang* dimainkan dengan tujuan supaya dewata padi menyuruh padi cepat berisi karena orang-orang sudah kurus karena kelaparan sampai kaki-kaki mereka telah mengecil. Kalau padi telah berisi, baling-baling bambu dibuat lalu dipasang di sawah untuk mengusir kawanan burung pipit yang mulai berdatangan. Dengan bunyinya, burung pipit akan pergi dari sawah. Sementara dalam perang-perangan, anak-anak menggunakan senjata dari bambu dengan peluru buah jambu maupun batang *kasimpo* (sejenis keladi). Maksud permainan tersebut agar dewata padi memerintahkan tanaman padi cepat menguning karena orang-orang sudah *baku-perang* karena kelaparan.

Tak hanya permainan tembak-tembakan dan egrang, permainan gasing pun dipertunjukkan di sekitar areal persawahan. Permainan gasing ditujukan sebagai hiburan agar nantinya padi-padi yang akan dipanen kian membesar seperti putaran gasing. Segala jenis permainan tersebut adalah bagian dari cara orang tua dulu untuk merayakan kalender musim tanam dan musim panen dan sebagai ungkapan permohonan kepada dewata agar memberikan berkat-Nya. Selain itu, di setiap sawah dibuat ketupat dari daun *enau*. Ketupat-ketupat itu dipasang di setiap sisi masing-masing sawah. Ini menandakan arti bersyukur ketika panen tiba.

Seperti yang diceritakan di awal, karena waktu “turun

sawah” untuk *mangambo* dikerjakan secara serempak oleh warga, maka waktu *mepare* pun biasanya bersamaan. Sama halnya dengan ladang, sebelum *mepare*, para pemilik sawah harus melaksanakan *ma'karungingi* sebagai bentuk rasa syukur kepada para dewata karena telah menjaga sawahnya. *So'bok*, ketika *mepare*, terlebih dahulu melakukan ritual panen. Beberapa ikat padi yang telah dipetik dibuka sebagai syarat agar sawah yang mau dipanen banyak hasilnya serta tidak diambil setan. Pemilik sawah dan orang-orang yang ia panggil pun sudah boleh memulai panen. Tangkai-tangkai padi dipanen menggunakan *rakkapan* (ani-ani) dan langsung diikat serta dijemur. Padi harus dijemur setiap hari sampai gabahnya benar-benar kering sebelum dimasukkan ke dalam *alang* atau *talukun*. Tangkai-tangkai padi yang jatuh ketika diturunkan dari tempat penjemuran biasanya dipungut oleh orang-orang miskin yang sekaligus adalah para pekerja. Karena umumnya yang punya sawah hanyalah para bangsawan dan orang-orang kaya. Selain padi, biasanya ikan dan belut di dalam *limbong* juga dipanen.

Menurut cerita, sehari sesudah ikatan-ikatan padi disimpan di *alang*, seluruh penghuni rumah yang punya *alang* harus berdiam diri di dalam rumah selama sehari. Mereka dilarang membuat kegaduhan, berbicara 'kotor', melangsungkan pesta pernikahan dan lain-lain pantangan di dalam rumah, serta dilarang beraktivitas di luar rumah. Setelah itu, ritual terakhir dilaksanakan oleh *so'bok* agar padi yang disimpan di dalam *alang* aman dari gangguan binatang, khususnya tikus, sekaligus sudah boleh dimakan. Kalau pun mau dimasak, padi hanya diambil seikat atau dua ikat saja. Satu ikat padi kalau ditumbuk bisa menghasilkan satu sampai dua kilogram beras. Pun tergantung ikatannya. Menurut cerita, di dalam satu *alang* bisa menyimpan tujuh sampai delapan ton beras. Lalu diinjak-injak di atas tikar untuk memisahkan bulir dari tangkainya, kemudian ditumbuk di dalam lesung panjang. Dalam menumbuk padi, mereka biasanya sambil *ma'dendang* (berpantun ria). Bagi orang DTM, dari sisi rasa, beras padi sawah dan padi ladang sama enaknyanya, juga sama wanginya. Apalagi padi *passan*, bulirnya pun sering di-*kalisik*, dimakan seperti kuaci. Bahkan air tanakan padi *passan* yang mendidih di dalam belanga pun sering diminum.

## Bumi dan Manusia Mamasa

Meskipun masih tumbuh, wangi padi *passan* menyebar di sekitar sawah. Pada saat ditanak pun demikian, wanginya menyebar keluar rumah. Menurut cerita, padi ini dahulu merupakan makanan para bangsawan saja. Tapi umumnya, seluruh jenis beras dari “padi lama” sangat enak rasanya, termasuk dijadikan ‘*deppatori*’, kue dari tepung beras yang dimasak dengan gula merah.

Dahulu, hanya perempuan saja yang boleh naik mengambil padi di dalam *alang*. Laki-laki dilarang sama sekali. Pantang hukumnya. Tetapi, laki-laki boleh duduk di bawah *alang*. Bahkan suatu kehormatan bagi orang Mamasa untuk menerima tamu tempat tersebut. Sehingga pernah ada kejadian di sebuah kampung di Mamasa, setelah ada seorang laki-laki yang masuk ke dalam *alang* untuk mengambil padi, beberapa hari kemudian orang-orang melihat gadis-gadis melompat keluar dari dalam *alang*. Pasca kejadian itu, semua isi *alang* di dalam kampung tersebut langsung kosong. Hal demikian dipercaya sebagai perbuatan terlarang karena telah mengganggu dewi *to'tiboyong* yang bersemayam di situ.

Kisah tentang berhamburannya gadis-gadis dari lumbung tidak demikian halnya yang dipahami di masyarakat lembah Nosu. Kejadian seperti itu tidak pernah terjadi di sana. Bagi orang Nosu sendiri memang laki-laki dilarang mengambil padi yang sudah ditaruh di dalam lumbung karena perempuanlah yang bertugas mengambilnya. Pembagian kerja ini sama dengan cerita yang di atas tetapi tidak sampai ada cerita gadis-gadis yang berhamburan bak bulir-bulir padi yang rontok dari lumbung. Ini didasarkan bahwa jika laki-laki mengambil padi di lumbung itu artinya tikus juga ikut naik dan menghabisi padi di dalam lumbung. Alasan kenapa laki-laki dilarang, hal demikian sudah diwariskan turun temurun dari nenek moyang mereka dulu yang jika dilanggar maka tikus akan merajalela menghabisi padi di lumbung. Larangan bagi laki-laki mengambil padi di lumbung sudah terbukti akibatnya. Oleh karena itu laki-laki tidak diperbolehkan menaiki lumbung kecuali ada hal-hal darurat baru bisa diperkenankan memasuki lumbung untuk mengambil padi. Demikian pun istilah *patotiboyongan* tidak dikenal di Nosu. Mereka mengenal *tokarua* sebagai satu penyebutan dewata padi.

Setelah panen, syukuran dibuat lagi sebagai bentuk terima kasih kepada para dewata yang sudah memberikan hasil panen yang baik. Pesta panen pun dilaksanakan secara bersama-sama oleh seluruh warga. Para perempuan berpesta dengan nyanyian dan pantun-pantun, dahulu ada lagu-lagu yang dinyanyikan setiap pesta panen, tapi mungkin kini banyak orang sudah tidak tahu lagi. Sedangkan laki-laki menghibur diri dengan *massaung*. Dalam *massaung*, ayam yang disabung tidak boleh dipasangi taji besi pada kakinya, tapi hanya memakai bambu yang dikupas runcing saja. Sementara anak-anak bermain berbagai macam permainan seperti *gasing*, *ma'logo*, *ma'kenta*, atau *terek-terek*. Di Mamasa, ungkapan syukur atas hasil panen mereka manifestasikan ke dalam bentuk upacara pesta *ma'bulanliang*. Dalam pesta *ma'bulanliang* digelar prosesi potong ayam dan pesta bakar babi. Kemudian juga ada prosesi pembersihan kubur.

Dalam perayaan *ma'bulanliang* ini terdapat penebusan nazar jika hajatnya terpenuhi dan biasanya didapat dari ilham. *Ma'bulanliang* harus diadakan setelah memperoleh nazar dan batas waktunya 3 hari sejak mendapatkan nazar untuk mengadakan pesta *ma'bulanliang*. Setelah mengadakan perayaan *ma'bulanliang*, terdapat pula perayaan *ma'tapungan* yang batas waktunya 3 hari setelah *ma'bulanliang*. Dalam ritual *ma'tapungan* ini diwajibkan potong babi untuk satu keluarga. Di bulan ke-enam juga disebut bulan musim kawin. Namanya *Pa'sombean*. Setelah masa panen dan pasca panen selesai memasuki bulan ke-7 musim tanam dimulai pengerjaan penyemaian padi namanya *ba'talita'* yang dimulai oleh *Paso'bok* kemudian diteruskan oleh masing-masing tetua adat di wilayahnya dan selanjutnya dikerjakan oleh masyarakat.

Tidak seperti di daerah lainnya di Mamasa, di lembah Nosu perayaan *ma'bulanliang* tetap dilaksanakan di bulan agustus. Di dalam perayaan *ma'bulanliang* tetap diadakan prosesi *pangaroan*. Prosesi ini sudah jarang ditemukan dan hanya di lembah Nosu yang masih mempertahankannya hingga kini. Dalam prosesi *pangaroan* ini, jenazah dikeluarkan dari liang (*mangaro*) sesuai persyaratannya. Sebagaimana disyaratkan hanya jenazah yang disembelih



minimal 3 ekor kerbau dan 16 ekor babi yang boleh di-*aro*. Jenazah tersebut digendangi sebanyak 3 *balayan* (ketukan bunyi) yang pada tahapan ini disebut *kalolidoko'* atau *bassebau*. Kemudian pada tingkatan orang mati dengan 4 ekor kerbau dan 19 ekor babi digendangi 3 *balayan*. Pada tingkatan 4 ekor kerbau disebut dengan *pa'lembangan* dan jika 7 *balayan* berarti 7 ekor kerbau dan 28 ekor babi yang disebut *dibatangtedong*. Pada tingkatan ini kain pembungkus jenazah berwarna kuning dengan warna merah sedikit di bagian muka jenazah. Pada tingkatan 9 ekor kerbau dan 36 ekor babi digendangi 9 *balayan* yang disebut *dipelima*. Pada tingkatan ini gendang sudah diperbolehkan ditaruh di depan banua keluarga sebanyak 2 buah gendang.

Pada tingkatan 15 ekor kerbau ke atas disebut *dipandan*. Keluarga jenazah yang menyembelih 15 ekor kerbau ke atas sejak upacara *rambu solo'* diperbolehkan untuk menyimpan jenazah di dalam rumah hingga setahun baru setelah itu dikebumikan ke dalam liang. Ketika jenazah diinapkan di rumah keluarga hingga satu lamanya ditaruh di sebelah kiri ruang tamu yang dihiasi kain berwarna merah, hiasan-hiasan seperti *lola, sasang*. Jenazah dibuat bergaya sesuai dengan tingkat kedudukan di masyarakat dengan kekayaannya yang digantung di atasnya. Barang-barang berharga milik jenazah selama hidup ikut disertakan seperti keris bahkan ijazah dan berbagai piagam. Jenazah yang *dipandan* ini baik bagi keluarga dan kerabatnya diratapi. Pekerjaan meratapi di Nosu disebut *ma'badong*. Syarat agar bisa *ma'bandong* minimal keluarga memotong 7 ekor kerbau. Setelah diinapkan di rumah selama setahun jenazah ditaruh di liang dengan ukiran yang bercorak-corak terbuat dari lapisan kuningan bahkan ukiran emas. Peti jenazah agar supaya dapat disimpan dalam jangka waktu lama dibuat berdasarkan bentuk ukuran tubuh dan bulat. Pembukaan peti dari liang dalam prosesi *pangaroan* hanya boleh dilaksanakan setahun sekali di bulan Agustus di perayaan *ma'bulanliang*.

## **Berburu**

Di samping berladang dan menggarap sawah, *manguku* atau *ma'rangan* dan mencari hasil hutan, khususnya damar dan rotan,

berburu juga termasuk sumber penghidupan penting yang dikerjakan masyarakat *tondok* di DTM. Berburu umumnya dilakukan untuk memenuhi kebutuhan protein sehari-hari (selain ikan dan belut yang ada di *limbong*, serta ternak di pekarangan), sekaligus menjaga agar binatang hutan tidak mendekati dan memakan tanaman di ladang dan kebun. Sering pula hasil buruan ditukarkan dengan kebutuhan-kebutuhan yang lain. Sementara hasil hutan, diambil untuk kebutuhan keluarga dan sebagai bahan *baku-tukar* dengan para pedagang keliling.

Dalam perburuan, binatang buruan seperti babi hutan, rusa dan anoa kala itu masih cukup banyak sehingga perburuan belum terlalu jauh ke dalam hutan. Di waktu-waktu tertentu pasca kebakaran karena kemarau panjang, biasanya rusa dan anoa keluar dari hutan memakan tunas-tunas rumput dan semak yang baru tumbuh. Sehingga pemburu dengan mudah bisa mendapatkan buruannya. Tak seperti sekarang ini. Namun, pekerjaan berburu bukan hanya bergantung pada keahlian seorang pemburu, tapi juga ditentukan oleh *ma'pararuk*, ritual berburu sebelum dan sesudah pemburu pergi dan pulang kembali ke rumah, serta kecakapan anjingnya. *Mapararuk* dimaksudkan agar para dewata memberikan izin dan menjaga si pemburu selama berada di hutan, serta memberikan hasil buru. Oleh karena itu, biasanya beberapa saat sebelum pemburu keluar berburu, ia harus *ma'pararuk* (mendo'akan *pararuk* yang telah disiapkan). *Pararuk* sendiri adalah wadah berupa *raki* (piring dari anyaman ijuk atau rotan) yang berisi *lappa* (nasi yang dibungkus dengan daun *bere-bere*), dua butir telur rebus serta *kalawaran* (gelas bambu yang diikat dengan rotan lalu diisi dengan air). Tempat *pararuk* ditaruh berada di samping pintu depan rumah. Satu dari dua butir telur tersebut kemudian diberikan kepada *pato'* (anjing pencari) untuk dimakan.

Berburu umumnya dilakukan pada pagi hari. Bagi para pemburu, mimpi juga menjadi salah satu acuan dalam perburuan. Kalau mimpi si pemburu bagus, maka si pemburu akan mendapatkan hasil yang baik. Begitu pun sebaliknya. Sedangkan anjing bagi seorang pemburu adalah kawan sejati. Bahkan ia menjaga dan merawat

anjingnya seperti menjaga dan merawat anak-anaknya sendiri. Seorang pemburu tidak akan masuk ke dalam hutan kalau tidak ada anjing yang ikut bersamanya. Dalam sekali berburu, paling kurang dua sampai tiga ekor anjing dibawa oleh si pemburu. Bagi para pemburu di Mamasa, anjing pemburu memiliki tugasnya masing-masing. Ada anjing *pato'* (anjing pencari), tugasnya mengendus dan mencari buruan. Anjing ini biasanya berada paling depan dari anjing-anjing yang lain. Secara alamiah, *pato* yang memimpin seluruh kawan anjing pemburu. Lalu, anjing *pasakka'* (anjing penangkap). Anjing yang sering lebih banyak jumlahnya ini bertanggungjawab menangkap buruan. Dan, anjing *pangampa* (penjaga rumah maupun kebun). Tugasnya sederhana, yakni mendampingi tuannya, si pemburu. Kemana pun pemburu bergerak, *pangampa* akan ikut disekitarnya. Dalam situasi tertentu, *pangampa* bekerja sebagai anjing *pasakka'*. Bagi orang-orang *tondok* di Mamasa, anjing *pato'*, *pasakka*, atau *pangampa* sudah bisa dikenali dari tanda-tanda di tubuhnya sejak masih kecil. Contohnya, kalau ada pusar di perut atau kaki, berarti anak anjing yang bersangkutan adalah *pato'*. Sejak kecil pula anjing telah diikutsertakan berburu agar mulai belajar mencium darah dan menggigit daging buruan yang dilumpuhkan oleh *pasakka*. Selain itu, mereka juga punya pengetahuan dan cara supaya anjing lebih berani pada buruannya serta penciumannya semakin tajam. Seperti memberi makan anjing dengan daging belut kecil dan meneteskan empedunya ke mata anjing, atau memberi makan nasi yang dicampur dengan cabai dan kepompong yang telah dibakar. Selain kawan anjing, perlengkapan yang dibawa pemburu yakni parang dan tombak, bekal, serta gula merah dan jahe merah. Kedua bekal yang disebutkan terakhir, khusus diberikan kepada anjing *pato'* supaya ia menjadi lebih kuat dan berani. Di sisi lain, setelah si pemburu keluar dari rumah, banyak *memulu* (pantangan) yang harus dijaga, baik oleh si pemburu sendiri maupun orang-orang yang tinggal di rumah. Beberapa di antaranya, yaitu tidak boleh sama sekali bagi orang yang berada di rumah memakan isi *pararuk* atau memindahkan *pararuk* dari tempatnya; tidak boleh menyapu dan membersihkan rumah (termasuk menurunkan abu di dalam tungku ke bawah rumah); dilarang memindahkan *parawan* (tempat makanan anjing) dari tempatnya, dan lain-lain. Kalau *parawan*-nya

dipindahkan, maka pada perburuan berikutnya, kawanan anjing pemburu tidak fokus mencari binatang buruan dan akan terpecah-pecah. Sementara bagi pemburu sendiri, salah satu pantangannya adalah tidak boleh membawa uang ketika sedang berburu. Apabila pantangan-pantangan ini dilanggar, orang Mamasa meyakini bahwa bukan saja pemburu tidak menemukan hasil buruan, tetapi ia bisa mendapatkan hambatan di dalam hutan.

Selain itu, ketika menemukan jejak binatang buruan yang masih baru di dalam hutan, pemburu akan mengambil segenggam tanah jejak tersebut lalu dicampur dengan akar kayu tertentu bersama duri batang *banga* (sejenis batang dari pohon enau) untuk diendus si *pato'*. Dengan ketajamannya, *pato'* akan mencari dan menemukan binatang buruan yang tadi dicitum jejaknya. Dipastikan mangsanya itu tidak akan bisa lepas. Gonggongan *pato'* merupakan penanda bagi kawanan yang lain bahwa mangsa telah ditemukan. Anjing-anjing *pasakka* langsung bergerak menuju arah gonggongan si pemimpin untuk menangkap mangsa mereka.

Sewaktu pemburu pulang membawa hasil, maka *ma'pararuk* harus dibuat lagi sebagai ungkapan terima kasih kepada para dewata. Terkecuali yang lain, untuk *pararuk* ini, telur sudah diganti dengan ayam dan diletakkan di bawah rumah. Bukan lagi di atas rumah. Meskipun perburuan telah selesai, banyak *memulu* yang harus dijaga oleh penghuni rumah. Misalnya, mereka tidak boleh melepas kawanan anjing pada saat membersihkan atau membakar hasil buruan untuk dimakan; kawanan anjing tidak boleh diberi makan oleh perempuan. Selain itu saudara atau tetangga juga tidak boleh memanggil atau bersuara kepada si pemburu untuk barang dari hasil buruannya. Sehingga pada saat menyambangi rumah pemburu untuk menyampaikan maksudnya, tanpa bersuara pun, maksud kedatangan orang yang bersangkutan sudah akan dipahami si pemburu. Jika pantangan-pantangan tersebut dilanggar, maka sama seperti *mamulu* di awal, pemburu tidak akan mendapatkan hasil pada perburuan berikutnya. Tetapi, buruan hanya dicari secukupnya saja untuk makan. Kalau lebih, hasil berburu akan dibagi-bagi kepada keluarga dan tetangga atau ditukar dengan

kebutuhan yang lain, seperti beras. Bagi yang punya uang mereka boleh membeli hasil buruan. Misalnya ada orang yang datang menukarkan beras atau jagung dengan daging babi, rusa maupun anoa hasil berburu.

### **Baku-Tukar di Dataran Tinggi**

Oleh sebab tidak semua kebutuhan dapat dihasilkan sendiri, maka orang-orang dataran tinggi Mamasa melakukan *baku-tukar* barang, baik dengan sesama orang-orang dataran tinggi maupun dengan orang-orang “di bawah”, di pesisir, agar bisa memenuhi kebutuhan yang dimaksud. Dan, di pasar-pasar *tondok* lah proses-proses sosial-ekonomi *baku-tukar* berlangsung. Saat itu, praktik ekonomi uang masih sangat terbatas. Bukan berarti bahwa uang belum digunakan sama sekali di wilayah Mamasa. Namun, uang kala itu umumnya hanya dimiliki oleh golongan sosial tertentu saja. Mungkin para bangsawan, pedagang, dan pegawai pemerintahan sehingga *baku-tukar* menjadi hal yang sangat penting dalam kehidupan ekonomi keluarga *tondok* di Mamasa.

Namun, karena sebagian besar *tondok* di wilayah Mamasa tidak punya pasar sendiri, maka masyarakat dari *tondok-tondok* yang tidak ada pasarnya akan membawa barang yang hendak dipertukarkan ke pasar di *tondok* terdekat. Barang diangkut dengan berjalan kaki maupun menggunakan kuda bagi yang memilikinya. Sementara bagi orang-orang yang jarak *tondok*-nya jauh dari pasar, pasti menggunakan kuda. Mereka yang disebutkan terakhir harus tiba lebih dulu dan bermalam di *tondok* yang akan berlangsung hari pasarannya.

Di pasar, orang-orang membawa hasil hutan dan kebunnya, seperti kopi, damar dan rotan untuk ditukarkan dengan berbagai macam kebutuhan, utamanya garam, ikan kering, gula pasir, minyak kelapa, dan sebagainya, yang dibawa para *pasambo*.<sup>59</sup> Garam adalah kebutuhan yang paling didahulukan orang-orang “di atas”. Bahkan

---

59 Di lembah Nosu *Pasambo* dikenal dengan sebutan *Patekke*.

ada cerita bahwa sebagian orang-orang dataran tinggi turun mengambil air laut menggunakan bambu lalu dibawa pulang untuk dimasak “di atas”. Bahkan pada saat baku-tukar, garam tidak diukur berdasarkan liter, sebagaimana kebutuhan yang lain, tapi ditakar menggunakan cangkir. Misalnya, satu sampai empat cangkir garam ditukar dengan satu liter kopi. Sementara ikan kering bisa empat sampai dua belas ekor; beras bisa satu sampai dua liter, bahkan sampai lima liter. Sedikit dan banyak barang yang ditukar berdasarkan naik-turunnya harga kopi di pasar pesisir. Sehingga biasanya, orang-orang akan mencari *pasambo* langganannya masing-masing atau mencari *pasambo* yang takarannya, menurut mereka pada saat *baku-tukar*, dianggap lebih baik ketimbang *pasambo* yang lain. Di samping itu, sesama masyarakat *tondok* sendiri juga melakukan hal yang sama. Antara satu dengan yang lain bertukar beras, sagu, alat-alat dapur dari gerabah, parang, pisau serta perkakas besi, kain tenun, dan lain-lain kebutuhan. Tetapi, ada juga yang tidak melakukan baku-tukar di pasar *tondok*, namun langsung membawa kopi, damar atau rotannya ke ‘bawah’ untuk dibarter. Baik yang menaiki kuda maupun berjalan kaki. Mungkin karena takaran dari pedagang di pesisir jauh lebih banyak daripada para *pasambo* keliling.

Pasar *tondok* adalah siklus ekonomi dataran tinggi Mamasa yang terus berputar, berpindah dari satu *tondok* ke *tondok* yang lain. Dari hari Senin sampai hari Sabtu dalam seminggu. Maka, para *pasambo* pun akan bergerak mengikuti waktu hari pasaran ini untuk menukarkan barang yang mereka angkut menggunakan kuda dari ‘bawah’, dari pesisir. Pengecualian pada hari Minggu karena ini saat bagi pemeluk Nasrani di DTM beribadah.

Dalam proses pertukaran, setiap *pasambo* memiliki rute masing-masing. Ada *pasambo* yang hanya memilih menyasar pasar-pasar *tondok* di wilayah lembah sungai Mamasa. Ada *pasambo* yang mengambil jalur wilayah Pitu Ulunna Salu (PUS). Ada juga yang hanya bergerak menuju pasar *tondok* di wilayah lembah sungai Masupu. Tapi, ada pula *pasambo* yang tidak memiliki rute tetap. Misalnya, mereka akan bergerak dari pasar di wilayah lembah Mamasa menuju pasar *tondok* di arah timur, wilayah PUS, atau menuju barat di wilayah lembah sungai Masupu. Jalur pasar *tondok* di wilayah

lembah sungai Masupu merupakan jalur yang baku-tukar yang paling jauh. Medannya pun lebih beresiko dibandingkan jalur wilayah lembah sungai Mamasa dan PUS.

Menurut cerita seorang mantan *pasambo* di lembah sungai Mamasa, ia bersama para *pasambo* lainnya mulai bertukar barang-barang yang mereka bawa dengan kopi, rotan dan damar dari pasar Senin di Messawa. Lalu, menuju pasar Sumarorong pada hari Selasa. Hari Rabu besoknya, mereka melakukan baku-tukar di pasar Tabone, kemudian bergerak untuk pasar Mambi di wilayah Pitu Ulunna Salu (PUS) pada hari Kamis. Karena pasar Mambi merupakan salah satu pasar yang paling ramai, barang-barang yang dibawa para *pasambo* umumnya habis ditukar di pasar ini. Dibandingkan dengan pasar-pasar *tondok* yang lain, dahulu, lebih banyak masyarakat *tondok* dan *pasambo* yang berkumpul untuk baku-tukar di pasar Mambi. Kuda yang dibawa sampai ratusan ekor jumlahnya. Bahkan, kopi yang ditukarkan oleh orang-orang kampung di pasar ini dapat mencapai puluhan ton banyaknya. Tetapi, apabila masih ada barang yang tersisa, perjalanan dilanjutkan ke pasar Aralle hari Jum'at, serta ke pasar Sodangan di hari Sabtu. Biasanya, para *pasambo* memilih hanya sampai pasar Mambi atau Aralle saja. Sebab, mereka akan langsung kembali mengejar pasar *tondok* hari Sabtu di Malakbo agar bisa turun ke Polewali pada hari Minggu untuk menjual hasil baku-tukar yang mereka dapatkan sekaligus berbelanja lagi. Selain *pasambo* keliling, sebagian masyarakat yang datang ke pasar *tondok* untuk baku-tukar adalah semacam *pasambo* perantara. Mereka akan saling bertukar lagi barang-barang kebutuhan yang mereka dapatkan dari *pasambo* keliling dengan masyarakat di *tondok*-nya masing-masing.

Setelah keranjang-keranjang di punggung kuda masing-masing *pasambo* penuh dengan kopi, damar dan rotan, secara bersama-sama mereka akan turun membarter atau menjual kembali hasil kebun dan hasil hutan yang mereka bawa tersebut dengan pedagang di pesisir, khususnya di Polewali. Biasanya seekor kuda hanya mengangkut empat buah keranjang rotan atau karung *goni* saja. Untuk kopi, mungkin bisa sedikit lebih banyak dari muatan yang lain. Bisa sampai 150 liter. Sementara kalau mengangkut beras dari 'bawah'

maksimal 100 liter. Setiap *pasambo* keliling rata-rata membawa lebih dari satu ekor kuda untuk mengangkut barang yang ia dapatkan. Kendati demikian, tidak ada *pasambo* yang menunggangi salah satu kudanya. Karena kalau hal itu dilakukan, barang yang akan diangkut ke 'bawah' tidak maksimal dibawa. Mereka lebih memilih berjalan kaki saja sambil menggiring dan menjaga kudanya sewaktu turun nanti. Bahkan, apabila hasil baku-tukar terlalu banyak, kadang-kadang, *pasambo* akan menyewa kuda orang lain agar bisa mengangkutnya.

Di samping itu, para *pasambo* pun tidak memaksa kuda mengangkut banyak barang. Mengingat jarak yang ditempuh cukup jauh, medan yang dilalui menuju pesisir sulit pula. Meskipun tidak membawa muatan, kuda jarang dipaksa berlari karena jalanan yang tidak baik. Pelana kuda dibuat dari kapas. Bagi *pasambo* dan masyarakat yang sering turun, jika *tondok*-nya dekat dengan daerah Polewali, perjalanan mungkin hanya membutuhkan waktu satu sampai dua hari saja. Tetapi bagi mereka yang jauh, seperti di wilayah hulu sungai Mamasa dan lembah sungai Masupu, waktu tempuh paling cepat sekitar tiga sampai empat hari perjalanan. Bahkan, lebih dari itu jika sedang musim hujan.

Perjalanan yang membutuhkan waktu berhari-hari itu, termasuk pada saat bergerak mengikuti hari pasaran, mengharuskan *pasambo* dan orang-orang *tondok* tidak boleh berjalan sendiri. Sebab, jika sewaktu-waktu terjadi musibah di jalan, antara satu dengan yang lain bisa saling membantu. Selain itu, mereka secara bersama menghadapi hal-hal yang tidak diinginkan di jalan, seperti perampokan. Dalam perjalanan, biasanya mereka berpapasan dengan orang-orang *tondok* serta *pasambo* lain, baik yang sedang dalam perjalanan turun maupun naik, atau bertemu di tempat istirahat. Perjumpaan seperti ini membuat mereka saling kenal satu dengan yang lainnya. Malah ada di antara mereka yang bertukar barang, termasuk baku-tukar kuda. Selain itu, mereka pun harus membawa berbagai perlengkapan, termasuk alat-alat masak. Sehingga ketika tiba waktu makan siang, mereka akan beristirahat lalu mengambil bekal yang mereka bawa, seperti beras, ikan kering dan garam untuk dimasak dan makan



bersama. Kalau kemalaman dalam perjalanan, para *pasambo* akan beristirahat di rumah kenalan dan kerabat di *tondok-tondok* tertentu, atau di tempat khusus beristirahat yang didirikan di pinggir jalan, sekitar *tondok*. Dahulu, hampir di setiap kampung di Mamasa, ada tempat beristirahat yang bagi orang-orang yang lewat di pinggir jalan atau di jembatan di pinggir *tondok*. Kuda-kuda diikat di sekitar tempat mereka beristirahat supaya mudah dilihat.

Di Polewali, *pasambo* akan mencari pedagang yang membeli kopi, damar dan rotan dengan harga yang tinggi. Tapi ada juga *pasambo yang membawa* hasil baku-tukarnya ke langganan mereka. Sesudah menjual kopinya, para *pasambo* pun langsung membeli lagi garam, beras, ikan kering, minyak serta buah kelapa, dan berbagai kebutuhan lainnya yang akan mereka tukarkan lagi 'di atas'. Garam dapur adalah barang yang paling duluan dicari oleh *pasambo* di antara semua barang yang akan mereka bawa ke 'atas'. *Pasambo* yang masih baku-tukar pun demikian. Mereka akan mencari pedagang yang takarannya lebih banyak dibanding pedagang lainnya. Dan, garam yang paling awal diminta dalam proses baku-tukar. Setelah barang yang akan dibawa sudah cukup banyak dirasa, *pasambo* langsung kembali ke DTM. Berbeda dengan perjalanan turun, perjalanan naik jauh lebih lama. Sebab, perjalanan akan menanjak mulai dari elevasi 100 mdpl di wilayah Polewali menuju lebih dari 2000 mdpl ke dataran tinggi Mamasa. Sehingga waktu yang dibutuhkan jadi lebih lama. Di 'atas', para *pasambo* kembali bergerak mengikuti hari pasaran yang sama sampai barang-barang yang dibawa habis ditukarkan. Sebelum turun lagi, ada waktu tertentu para *pasambo* kembali ke rumahnya masing-masing untuk beristirahat. *Pasambo* harus mengurus kudanya selama berada di rumah. Kuda-kudanya dimandikan di sungai dan diberi pakan yang baik. Pakan yang membuat kuda sedikit makan tapi cepat kenyang adalah batang jagung, daun ubi, jerami, atau rumput-rumputan yang dicampur dengan dedak serta air yang banyak dan ditambah sedikit garam dapur. Jika pakan tidak ditambah dengan dedak, air serta garam, kendati sekarung besar, hanya dalam semalam saja pakan sudah habis dimakan. Si *pasambo* akan memasang kembali pelana dan sepatunya sebelum kuda dibawa bekerja. Masang sepatu, yang

biasanya didapatkan dari pandai besi di Sidrap ini, bukan hal yang mudah, harus hati-hati benar. Salah memasang sepatu, kuda akan kesakitan di dalam perjalanan. Selain itu, *pasambo*, dan pemilik kuda umumnya, tahu bahwa kondisi kuda sedang dalam keadaan sakit atau tidak, hanya dengan melihat kotorannya. Dan, penyakit yang paling sering diderita kuda adalah cacingan. Kalau tanda-tanda cacingan sudah kelihatan, maka kuda akan diberi minum perasan kulit kayu *sipate* yang pahit saja. Setelah meminum obat itu, beberapa hari kemudian cacing-cacing di dalam perut kuda yang bersangkutan pasti mati lalu keluar bersama kotorannya.



Gambar 3. Seorang Patekke dengan dua ekor kudanya di hari pasaran di Lembah Nosu

Di lembah Nosu sendiri, *pasambo* dalam proses baku-tukar disebut *patekke*, dengan peran yang sama sebagaimana *pasambo* di tempat lainnya di DTM, Mereka membawakan kebutuhan sembako dari Nosu ke arah tondok Messawe yang berjarak sekitar 7 km dari ibukota kecamatan kemudian banyak juga *patekke* yang melanjutkan perjalanannya ke Simbuang, Tana Toraja. Di Simbuang, seorang *patekke* membawa hasil bumi dari sana seperti kopi untuk dijual ke lembah Nosu hingga kemudian didrop ke Polewali. Jalur *patekke* di lembah Nosu tidak hanya ke arah timur (Simbuang) tetapi juga ke berbagai penjuru. Misalnya ke arah atas mereka mengadakan kontak dagang ke wilayah Tabang dan ke arah bawah ke Polewali dengan

melewati pasar-pasar yang penting seperti Tabone dan Messawa. Kadang pula *patekke* di Nosu berdagang ke Sumarorong hingga memasuki wilayah PUS. Tentunya *patekke* di lembah Nosu bukanlah masyarakat Nosu itu sendiri melainkan juga *patekke-patekke* dari daerah lain yang memang sudah menjalin kontak jalur perdagangan sejak dahulu.

Sama seperti di daerah lainnya, jalur *patekke* sudah ada jauh sebelum dibangunnya jalan raya beraspal dan riwayat jalur-jalur ini merupakan jaringan jalur kuda yang sudah ada sejak dahulu kala. Selain itu, jalur kuda atau jalan setapak juga dibuat oleh Belanda. Misalnya, di wilayah Tabulahan untuk sampai ke bawah, selain menggunakan jalur kuda nenek moyang, para *patekke* juga menggunakan jalur kuda yang dibuat Belanda. Jalur yang dibuat Belanda ini terkoneksi ke Mamasa kota tempat di mana pusat administrasi Belanda di DTM. Demikian halnya dengan menghubungkan jalur kuda ke Simbuang hingga ke Toraja Sa'dan. Jalur-jalur tersebut membentuk jaringan dan pertukaran antar sesama orang-orang pegunungan di dataran tinggi Sulawesi dan orang-orang wilayah pantai.

Hingga kini dapat kita saksikan jalur kuda masih digunakan masyarakat untuk bepergian ke arah bawah. Walaupun saat ini, seperti yang terlihat di Tabulahan, sudah jarang ada kuda lagi yang melintasi jalur tersebut melainkan digantikan oleh sepeda motor. Biasanya jalur kuda tersebut dipakai oleh tukang ojek yang mengantarkan barang pesanan dan pembelian masyarakat di atas. Umumnya tarif ojek tergantung pada jauh-dekatnya jarak, beban barang bawaan serta sulitnya medan. Di Tabulahan tarif angkutan ojek berkisar Rp. 100.000 – Rp. 250.000.

Dalam proses baku-tukar, kontak dengan sesama orang DTM tidak sekadar proses pertukaran barang dan aktivitas ekonomi *tondok* semata, melainkan juga kontak tersebut membuat mereka saling kenal satu sama lain, tolong-menolong baik sesama *patekke/pasambo* dan warga *tondok*, dan membangun hubungan persaudaraan meskipun berbeda latar belakang asal *tondok*, kultur (misal untuk orang daerah bawah) bahkan agama. Hal ini bisa dibuktikan dari

peristiwa jaman dulu, ketika ekonomika baku-tukar sedang marak di Desa Tabulahan, di sana, pada masa itu, banyak orang beragama Islam yang berasal dari wilayah PUS lainnya seperti Mambi dan Aralle. Kebanyakan dari mereka menjual kopi, ikan, minyak lampu dan segala kebutuhan sehari-hari dengan menggunakan kuda di Tabulahan. Seorang *patekke/pasambo* tidak hanya berkuda mengangkut barang bawaan dagangannya, tetapi juga banyak di antara mereka, yang ketika hari pasaran di masing-masing tondok, yang memikul barang dagangannya dengan berjalan kaki. Rute berjalan kaki sama dengan rute yang dilalui *patakke/pasambo* yang berkuda. Mereka yang muslim tersebut kemudian membangun masjid di sekitar pasar. Tentang keberadaan masjid yang serupa seperti ini juga terdapat di beberapa tempat lainnya di DTM. Misalnya di lembah Nosu, tidak jauh dari pasar, terdapat sebuah musala yang dari ceritanya dulu dibangun untuk kebutuhan rohani orang Islam yang sedang baku-tukar di Nosu. Bahkan di antara mereka tak jarang yang menikah beda agama dan tak menjadi persoalan berarti.

## Bumi dan Manusia Mamasa

### III

## Gelombang-Gelombang dari Bawah

### **Kolonialisme: Akar Persoalan & Tonggak Perubahan**

Selama ratusan tahun setelah menaklukkan pesisir Sulawesi, barulah pada awal abad ke-20, pemerintah kolonial Belanda mampu menembus DTM. Demikian juga beberapa wilayah lainnya dataran tinggi Sulawesi selain Tana Toraja seperti dataran tinggi Seko. Tersembunyi di dalam hutan hujan tropis basah pegunungan tengah Sulawesi mungkin menjadi sebab DTM dan daerah dataran tinggi Sulawesi lainnya tersebut adalah wilayah yang tidak mudah ditemukan. Dalam catatan Edward L. Poelinggomang (2004) pada permulaan abad ke-20, setelah pasukan pendudukan Sulawesi Selatan (*Zuid-Celebes Expeditie*) pada 1905 melaksanakan tugas penaklukan, pengaruh pemerintahan dan kekuasaan Belanda berangsur-angsur meluas hingga pada daerah terkecil, desa maupun kampung. Masa itu juga ditandai dengan perubahan-perubahan struktur pemerintahan. Kerajaan-kerajaan sekutu dilenyapkan dan wilayahnya beralih di bawah pemerintahan dan kekuasaan langsung, Pemerintahan Hindia Belanda mengajukan dan menerapkan bentuk pengaturan wilayah administrasi pemerintahan baru dan menghendaki dilaksanakan secara ketat.<sup>60</sup>

Ditambahkan Poelinggomang (2004), "Implikasi dari pemerintahan langsung dari Pemerintah Hindia Belanda mempengaruhi

---

60 Edward L. Poelinggomang, *Perubahan Politik dan Hubungan Kekuasaan Makassar 1906-1942*, Penerbit Ombak, Yogyakarta, 2004. Hal 83-84.

langsung keberadaan dari yang diperintah (lapisan bangsawan dan orang merdeka) di daerah itu. Tindakan penaklukan yang berlangsung pada bulan Juni 1905 dan yang baru berakhir pada awal 1906 menimbulkan penderitaan dan kesengsaraan rakyat. Penguasaan sumber politik dan ekonomi berakibat bukan saja lapisan bangsawan kehilangan kedudukan politik, ekonomi dan sosial, tetapi juga sebagian orang merdeka yang merupakan pengikut dari bangsawan, yang bergantung pada bidang pertanian bangsawan, kehilangan sumber pendapatan dan hilangnya sarana jalinan hubungan antara lapisan bangsawan dengan lapisan orang merdeka. Sikap pemerintah terhadap lapisan bangsawan menimbulkan persaingan dan pertentangan antar mereka.”<sup>61</sup>

Namun tidak seperti di Tana Toraja, kehadiran pemerintah kolonial Belanda di Mamasa, menurut Buijs, “berlangsung tanpa hambatan”. Pemerintah Belanda kemudian dengan mudah mengubah sistem pemerintahan tradisional orang DTM ke dalam sistem pemerintahan kolonial setelah terlebih dahulu mempersatukan para pemimpin lokal, *parengnge'*, di bawah otoritasnya.<sup>62</sup> Buijs terkesan tidak mengungkapkan alasan orang Toraja di bawah pimpinan Pong Tiku melakukan perlawanan terhadap Belanda. Antropolog lulusan Utrech ini juga menegaskan bahwa pergantian otoritas Belanda di Toraja berjalan tanpa hambatan yang berarti setelah, mengutip Volkman (1985), pemerintah otoritas Belanda menghentikan kekerasan terhadap penyebaran agama Islam. Persoalannya, selain dari kesimpulannya yang cenderung reduktif, pernyataan Buijs ini pun seolah menganggap bahwa kolonialisme Belanda hadir dengan penuh kedamaian. Atau tidak ada gejolak dan perlawanan sama sekali dari masyarakat. Jika demikian adanya, berarti masyarakat dataran tinggi Mamasa kala itu mungkin merupakan satu-satunya masyarakat di Nusantara yang dengan tangan terbuka menerima kehadiran kolonialisme Belanda untuk menjajahnya.

Sebab, cerita kedatangan Belanda dengan perang juga masih sering dituturkan. Keturunan salah seorang pemimpin tondok di

---

61 *Ibid.* Hal. 195

62 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 21

lembah sungai Mamasa bercerita, dahulu, *nene'*nya termasuk salah satu pemimpin *tondok* yang cukup gigih melawan Belanda. Sang *nene'* kala itu, bersama rakyatnya bahkan berperang dengan tentara Belanda sampai ke wilayah Pare Pare. Namun karena pasukan Belanda jauh lebih kuat, sehingga ia dan rakyatnya terpaksa mundur dan menyingkir ke wilayah Pinrang. Mereka pun bertahan di benteng *Parebba* di Massape. Tentara Belanda terus mendesak mereka sampai ke Binuang. Mereka pun terpaksa menyingkir sampai ke kembali *tondoknya*. Tapi pada akhirnya, *nene'*nya berhasil ditangkap lalu dibawa ke Polewali. Rakyatnya tidak terima dan ikut turun ke “bawah” mendampingi pemimpin mereka. Di Polewali, sang pemimpin *tondok* dipaksa membuat kesepakatan bahwa ia akan diangkat menjadi *parengnge'* serta mendapatkan gaji sebesar 300,<sup>63</sup> asal dengan syarat; *pertama*, ia dan rakyatnya tidak boleh lagi melawan pemerintah Belanda. *Kedua*, ia juga tidak boleh lagi melakukan penjualan orang (perdagangan budak), salah satu kebijakan pemerintah kolonial pasca menguasai dataran tinggi Mamasa adalah melarang perdagangan budak ke kota-kota pesisir. Perdagangan budak biasanya terjadi karena banyak sebab dan *ketiga*, rakyat akan dikenakan “pajak kepala” dengan jumlah “satu tali” bagi orang biasa serta “satu suku” untuk orang kaya.

Setelah menaklukkan dan melucuti otoritas politik lokal orang DTM, pemerintah Belanda kemudian mengkerangkeng wilayah Mamasa ke dalam sistem pemerintahan formal kolonial. Termasuk mengubah gelar *indona* menjadi *parengnge'*. *Parengnge'* merupakan gelar pemimpin lokal yang diciptakan oleh Belanda untuk menggantikan sebutan *indona*. Kata *parengnge'* berasal “*marenge'*” atau “*madenge'*” yang berarti memikul. Menurut cerita, pada waktu itu ada orang Belanda yang melihat ibu-ibu di Mamasa berjalan sambil “*marenge'*” atau “*madenge'*” bakul di punggung mereka. Ia kemudian bertanya pada masyarakat sekitar, apa yang sedang dilakukan oleh para perempuan tersebut? Bermula dari sinilah istilah *parangnge'* dipakai. *Parengnge'* yang berarti “orang yang memikul” dilihat sebagai pemimpin dan yang dipikul adalah rakyatnya. Bahkan, dari hanya tujuh *indona* dalam kelembagaan *hadat* sebelumnya,

---

63 Seberapa besar nilainya, cucunya sudah lupa.



oleh pemerintah kolonial, dipecah menjadi tujuh belas wilayah *hadat* baru di bawah kepemimpinan *parengnge'*. Ada cerita bahwa *parengnge'* bisa diangkat dan diberhentikan. Beberapa *parengnge'* diberhentikan karena “makan” (korupsi) uang pajak. Setelah diadili bersalah, mereka dipenjarakan di penjara Nusakambangan. Lalu pada tahun 1917, setelah menyiapkan Mamasa sebagai salah satu pusat misionaris dan pemerintahan, diceritakan bahwa sebelum dijadikan pusat pemerintahan kolonial Belanda, kota Mamasa adalah tempat penggembalaan kerbau (*passang*). Sementara *tondok* di Mamasa berada di bukit-bukit, pemerintah kolonial menggabungkan wilayah-wilayah *hadat* itu ke dalam dua *Onderafdeling*, yakni *Onderafdeling Boven Binuang* dengan Mamasa sendiri sebagai ibukotanya dan Mambi sebagai pusat *Onderafdeling Pitu Ulluna Salu*.

Sebagaimana sudah diutarakan di atas, pengaruh pemerintahan kolonial meluas hingga ke kampung-kampung. Untuk bisa menerjemahkan institusi pemerintahan agar bisa masuk ke dalam unit terkecil di satuan lembang dan atau *tondok* maka Pemerintah Kolonial membuat sebuah rekayasa pemerintahan berdasarkan konsep teritorial sambil peka terhadap organisasi politik tradisional (Bigalke, 2016). Namun usaha Pemerintah Kolonial membuat desain rekayasa pemerintahan seperti itu dalam realitasnya membuat hak keistimewaan sebagian bangsawan lokal kehilangan kekuasaan politiknya dan sumber pendapatan ekonominya, sebagaimana Edward L. Poelinggomang sebut di atas. Masalah lain organisasi politik orang Mamasa sama halnya dengan saudara mereka di Toraja Sa'dan, yakni berdasarkan ikatan genealogi, sementara Pemerintah Kolonial memasukkan konsep teritorial dalam membentuk administrasi pemerintahan. Untuk itu hal yang pertama dan penting dilakukan adalah membuat dan menentukan perbatasan.

Terance W. Bigalke (2016) mencatat bahwa “salah satu prosedur administratif pertama yang diambil oleh otoritas Belanda yang baru adalah menentukan perbatasan. Hal ini merupakan cara modern yang tak terpisahkan dalam memandang aset baru mereka, sangat penting dalam menjaga dengan landasan-landasan ilmiah dan rasional dari masyarakat yang memproduksi mereka namun cukup asing baik dengan pandangan-pandangan Luwu atau Toraja mengenai

dunia mereka. Kegemaran untuk merasionalisasi meluas ke dalam dari batas-batas *onderafdeeling*, memecah mereka ke distrik, subdistrik, dan kampung, masing-masing dengan perbatasan yang sedikit banyak telah dirumuskan dengan baik.”<sup>64</sup>

Sama dengan yang dikatakan Poelinggomang di atas, Bigalke menguatkan bahwa “dalam serangan permulaannya setelah 1906, administrasi provinsi di seluruh Sulawesi Selatan memusatkan perhatian pada pembuatan sawah, pembentukan kampung dan pembangunan jalan.”<sup>65</sup> Bersamaan dengan itu Belanda membuat kebijakan relokasi kampung atau *tondok* yang masih terpencar-pencar dan letaknya tersebar di antara lereng-lereng bukit dan lembah-lembah untuk disatukan ke dalam unit permukiman *tondok* yang baru. Atau memanfaatkan *tondok-tondok* yang posisinya agak jauh untuk disatukan dengan tondok dengan jarak terdekat dan aksesnya lebih mudah dikontrol, seperti kemudahan dalam penarikan pajak dan pengangkutan komoditi kopi. Kebijakan relokasi tondok yang dilakukan Belanda terjadi di seluruh wilayah penaklukannya di dataran tinggi Sulawesi termasuk yang terjadi pada orang Kahu di Sulawesi Tengah, sebagaimana Claudia D’Andrea kutip dari Sangaji (2002a) bahwa di tahun 1918, Belanda memaksa para petani pindah dari bukit-bukit, membakar ladang dan menggelandang mereka ke lembah Besoa sehingga mereka (Belanda) dapat menarik pajak dan mengontrol para petani tersebut.<sup>66</sup> Namun demikian, relokasi kampung di DTM tidaklah segenyar seperti apa yang berlangsung di Toraja Sa’dan.

Pertimbangan ini mungkin karena DTM sendiri masih dianggap sebagai daerah yang tidak terlalu penting bagi kolonial Belanda bila dibandingkan dengan tetangganya di Sa’dan. Ini bisa dilihat bahwa meski setelah dibangunnya jalur poros yang menghubungkan antara Polewali dan Mamasa, yang membuat Mamasa semakin terbuka ke dunia luar, namun, proses transformasi berjalan pelan dan kondisi pedesaan di DTM masih banyak yang berada di

64 Terance W. Bigalke, *Sejarah Sosial Tana Toraja*, Penerbit Ombak, Yogyakarta, 2016. Hal. 87,88.

65 *Ibid.* Hal. 89

66 *Op-cit.* Claudia D’Andrea Hal. 3

pinggiran hutan belantara. Buijs (2009) menekankan bahwa masuk akal jika rasa ketergantungan kepada kuasa-kuasa berkat dari belantara, yang dialami dari masa lalu, telah mempengaruhi orang-orang yang berada lebih lama dalam daerah yang terisolasi tersebut, dibandingkan dengan mereka yang dalam jangka waktu yang lebih lama perlu memperjuangkan identitas mereka sendiri dalam rangka menghadapi dunia luar.<sup>67</sup>

Dalam pada itu, untuk kasus Toraja Sa'dan yang dalam pengertiannya *tondok* tidaklah jauh berbeda dengan apa yang ada di DTM di mana para pemimpin sebuah *tondok* secara historis dikenal sebagai *to parengnge'*, "seseorang yang menanggung beban". *To parengnge'* berfungsi dalam sebuah cara yang tidak secara ketat memisahkan fungsi-fungsi administratif dan seremonialnya, walaupun selama beberapa abad ia tidak menjalankan fungsi keagamaan utama untuk *tondok*. Dalam konsepsi Belanda tentang *to parengnge'-an*, banyak kewajiban adat yang dihapuskan untuk membuat pejabat ini sebagai administrasi yang berorientasi rasional. Kewajiban-kewajiban yang dihilangkan dari *to parengnge'* jatuh ke orang lain yang dinilai oleh para anggota *tondok* cocok (secara genealogis) untuk mendapatkannya.

Dalam kasus tertentu, *to parengnge'* yang berkuasa dinyatakan tidak cocok untuk memperoleh beban-beban administrasi rasional-legal, tapi diizinkan untuk mempertahankan fungsi-fungsi adatnya, sementara di sisi lain orang lain akan dipilih sebagai *to parengnge'*. Di luar kekuasaan yang ia miliki atas penentuan cocok tidaknya seorang calon, sang kontroler tidak campur tangan dalam pemilihan seorang *to parengnge'* ataupun menunjuknya secara langsung. Satu-satunya penyimpangan terbesar dalam kebiasaan dalam hal pemilihan yang dijalankan oleh Belanda adalah dengan dibukanya pemilihan bagi semua laki-laki dewasa. Hal ini membuat kelompok strata terbawah, *kaunan*, mempunyai suara yang sebelumnya tak mereka miliki. Populisme yang berkembang secara perlahan-lahan ini dikritik dan akhirnya dihapus dari tata cara pemilihan pada akhir 1930-an, setelah G.R Seinstra (pejabat distrik Ma'kale-Rantepao

---

67 Op-cit. Kees Buijs. Hal. 274

pada 1935-1939) menegaskan bahwa *kaunan* membawa pengaruh buruk pada pemilihan dengan memberikan suara mereka pada kandidat-kandidat yang paling lemah.<sup>68</sup>

Sebelum kedatangan Belanda, pusat politik setiap *tondok* adalah tongkonan milik pemimpin yang sedang berkuasa, rumah kekeluargaan yang dibangun oleh pendiri silsilah keluarga. Meskipun rumah yang sebenarnya mungkin telah menghilang sejak lama, lokasinya tetap menjadi pusat kekuasaan simbolik. Di saat kelompok-kelompok kekeluargaan lainnya mempunyai tongkonan mereka sendiri, tongkonan yang berkuasa memberikan sebuah eksistensi menyeluruh bagi *to parengnge'*.

Kekuatan ekonomi difokuskan pada pasar, yang berdiri jauh dari kawasan pemukiman Toraja namun masih berada dalam bayangan politik *to parengnge'*. Sementara kendali komersial atas pasar berkontribusi pada kemakmuran, dan pada akhirnya pada kekuasaan *to parengnge'*, tempatnya di kehidupan Toraja jelas sekali terpisah dari pusat kekuasaan politik; tongkonan dan pasar masing-masing menguasai lingkungan eksistensi yang tidak bercampur satu sama lainnya.

Dalam konsepsi Belanda tentang organisasi kota, kota membentuk baik kekuasaan politik maupun ekonomi. Pasar dan kantor wali kota menemukan koeksistensi yang nyaman yang menyatakan dualisme kota. Masing-masing *onderafdeeling* memiliki ibukota administratif yang didesain untuknya dengan pertimbangan-pertimbangan strategis dan komersial. Singkatnya, selama lima tahun pertama administrasi kolonial Belanda, Belanda mendirikan bangunan yang merepresentasikan elemen-elemen kunci dari sebuah kota konvensional Eropa. Kota menggabungkan fungsi administratif dan komersial dan mulai menyediakan pelayanan dasar yang berasosiasi dengan pusat kota di Barat, walaupun dalam bentuk yang amat terbatas.<sup>69</sup>

Unit asli dari pemukiman Toraja ditandai oleh keseragaman-

---

68 *Ibid.* Hal. 91-92

69 *Ibid.* Hal. 94-95

nya. Secara umum, sebuah *tondok* terdiri atas mereka yang terhubung satu sama lain dan bawahan-bawahannya, kecuali pada masa penuh kekacauan ketika orang-orang boleh melarikan diri ke *tondok* di sekitarnya demi mendapatkan perlindungan. Karena heterogenitasnya, sebuah kota merupakan lawan dari komunitas *tondok* yang terhubung dengan dekat dan erat. Kota memperlihatkan keragaman besar, tidak hanya dalam hal keakraban, tetapi juga menyangkut etnis dan jenis pekerjaan.<sup>70</sup> Tentunya kasus Toraja Sa'dan memperlihatkan contoh yang tidak jauh berbeda dengan apa yang dibentuk di Mamasa. Pembangunan jalur poros dengan titik akhirnya di Mamasa membuktikan hal tersebut, tata kota yang dibangun oleh Belanda diimajinasikan layaknya mengacu pada desain tata ruang kota di Eropa di mana fungsi administratif dan komersial terintegrasi. Meskipun di luar pusat kota masing-masing *tondok* tetap berada dalam ikatan genealogisnya dan sekalipun coba direlokasi namun ia tetap bertahan dengan eksistensi kulturalnya.

Setali tiga uang, untuk memperkuat otoritasnya, pemerintah Belanda mengkonversi agama orang Mamasa ke dalam agama Kristen lewat para misionarisnya. Seperti di Tana Toraja, salah satu tujuan dari misi ini adalah agar laju Islamisasi dari orang pesisir di Mamasa dapat ditahan. Lagi-lagi pernyataan Buijs ini lantas memunculkan pertanyaan bahwa apakah hanya karena tujuan tersebut agama lokal orang DTM, *Aluk Todolo*, harus diubah? Bisa jadi tidak sekadar itu saja. Sebab, pertama, jauh sebelum kehadiran kolonialisme, Islam sudah sampai di dataran tinggi Mamasa. Kedua, dan sebenarnya yang paling penting, adalah ketika suatu masyarakat sudah mengikuti jalan pemberadaban kolonialisme, maka masyarakat tersebut mudah diikat, dikontrol dan diarahkan. Pada titik tertentu, ada konstruksi kesadaran bahwa Belanda dan kolonialisme bukanlah penjajah, tapi seperti saudara. Untuk memperkuat misinya, agama Kristen (dan pengetahuan modern) mulai diajarkan di sekolah-sekolah yang baru didirikan. Guru-guru dari Manado dan Ambon didatangkan untuk itu. Banyak yang kemudian menikah dengan orang Mamasa. Bahkan hingga kini keturunan mereka masih ada. Agama baru yang dibawa ke “atas” adalah gelombang paling awal

---

70 *Ibid.* Hal. 97

dari perubahan konsepsi dan kesadaran kosmologi orang-orang DTM. Pelan tapi pasti, sejak Kristen diajarkan, keyakinan *Aluk Todo-lo* mulai ditinggalkan. Orang-orang DTM, sendiri mengaku bahwa karena sudah beragama Kristen, mereka tidak lagi memegang kepercayaan orang tua-tua dahulu.

Selain kekuasaan, agama dan pengetahuan, pemerintah Belanda memberikan izin konsesi kepada sebuah perusahaan swasta untuk membuka *onderneming* perkebunan kopi pada tahun 1930. Menurut cerita, perkebunan kopi Tamalantik dimiliki oleh orang berkebangsaan Jerman. Suatu saat di tahun 1980-an, dua orang warga Jerman yang mengaku sebagai anak si pemilik perkebunan datang untuk melihat bekas perkebunan orang tua mereka di Tamalantik. Sampai saat ini masyarakat tidak tahu nama bekas perusahaan kopi tersebut. Di lembah sungai Mamasa ada sebuah wilayah bernama *Kanan*, nama *Kanan* berarti sumber mata air panas. Sedangkan Tamalantik berasal dari kata-kata taman cantik. Dari kata-kata itulah berubah menjadi Tamalantik. Dalam perkembangannya, nama 'kanan' kemudian berubah menjadi Tamalantik. Bernama demikian karena 'rumah kaca' rumah kepala perkebunan dan pesanggrahan, dikelilingi oleh taman yang dipenuhi bunga-bunga. Sementara sumber air panas dijadikan tempat pemandian. Di tempat warga *tondok* Malakbo berladang inilah kemudian ditetapkan sebagai pusat perkebunan perusahaan yang tidak diketahui namanya oleh masyarakat Tamalantik sendiri sampai hari ini.

Pihak perusahaan lalu mengarahkan orang-orang dari dataran tinggi Mamasa dan juga Tana Toraja sebagai buruh untuk membat hutan dan membuka perkebunan. Menurut cerita, setelah salah seorang buruh dari Tana Toraja diangkat sebagai mandor perkebunan, ia lantas membawa banyak orang Tana Toraja bekerja di perkebunan Tamalantik. Sampai saat ini masih banyak orang Tamalantik yang mengaku bahwa orang-orang tua mereka berasal dari Tana Toraja. Dalam pekerjaannya, buruh-buruh perkebunan sudah diupahi dengan uang. Pecahannya terdiri dari *sen*, *tali*, *suku* dan ringgit. Saat itu, seluruh proses pembibitan kopi dipusatkan di Tamalantik, sebelum disebar di kampung-kampung. Kira-kira luas perkebunan mencapai puluhan hektar. Pada lahan-lahan yang

cukup datar yang ditanam adalah bibit kopi robusta. Sementara di lahan yang agak tinggi, para buruh akan menanam kopi arabika. Konon, lewat para *parengge'*, orang-orang *tondok* disuruh mengambil bibit kopi untuk ditanam. Siapa pun yang tidak mau menanam kopi akan dikenakan denda oleh pemerintah. Sedangkan bagi masyarakat yang tanaman kopinya berhasil diberi hadiah parang, cangkul dan *pandoli* (linggis) oleh pihak perusahaan. Kopi yang dihasilkan masyarakat pun harus dijual kepada mereka. Sebelum dikembangkan, kopi masih ditanam sebagai bibit saja. Menunggu bibit kopi besar dan berbuah, para pekerja membuka lahan-lahan baru agar nantinya diisi dengan tanaman. Setelah beberapa tahun kemudian, ketika pohon-pohon kopi baru sudah berbuah, baru diambil dan ditanam.

Seluruh buah kopi hasil panen langsung dibawa ke pabrik untuk diolah dan dikeringkan dengan cara diasapi di atas *para-para* (seperti mengasapi kopra) yang terbuat dari besi yang berada di dalam oven besar, bukan dijemur. Kopi yang sudah selesai diolah kemudian diangkut turun ke Polewali. Pengangkutan dilakukan oleh buruh perkebunan, baik dengan cara dipikul maupun menggunakan kuda. Setelah jalan poros Polewali-Mamasa dirintis<sup>71</sup>, praktis pengangkutan kopi menjadi semakin mudah dan cepat. Dari Polewali, konon, kopi dataran tinggi Mamasa dibawa ke Pare-Pare dan Makassar baru diekspor ke Eropa. Setelah Indonesia merdeka, *onderneming* Tamalantik dikontrak oleh seorang pedagang Cina, tapi tidak lama. Bekas perkebunan tersebut lalu digarap oleh masyarakat. Namun ketika pecah 'pergolakan 710', masyarakat lari meninggalkan Tamalantik. Pelabuhan Makassar adalah salah satu pelabuhan terpenting di Kawasan Timur Indonesia.<sup>72</sup> Dalam perkembangannya, kopi menjadi perantara baru pertukaran barang. Masyarakat membawa kopi (dan hasil hutan), lalu menu-

---

71 Menurut cerita, jalan Polewali-Mamasa dibuka dengan 'kerja paksa'. Lihat Bagian kelima di buku ini: Jalan Poros: Jalur Kapital dan Pasar.

72 Untuk lebih jauh mendiskusikan Makassar sebagai pelabuhan penting di kawasan Indonesia Timur periksa bukunya Edward L. Poelinggomang, *Makassar Abad XIX: Studi Tentang Kebijakan Perdagangan Maritim*, KPG, Jakarta, 2016 yang mengupas hal tersebut. Dalam kutipan ini penulis mengutipnya dari halaman 16-17 bukunya Edward L. Poelinggomang.

karkannya dengan barang-barang yang dibawa pedagang di pasar-pasar mingguan. Pedagang mendapatkan kopi, sementara mereka mendapatkan kebutuhan dapur seperti garam, beras, ikan kering, minyak kelapa, kain serta berbagai kebutuhan yang lain.

Setelah kolonialisme Belanda, nasib masyarakat dataran tinggi Mamasa tidak berubah di masa penjajahan Jepang. Meskipun tidak berlangsung lama, tetapi keadaan ekonomi sangat sulit kala itu. Tentara Jepang memaksa rakyat bekerja menghasilkan pangan untuk mereka. Bagi yang tidak mau bekerja, siksaan akan ia terima. Mereka juga menyiksa rakyat yang tak mau kerja paksa membangun jalan dan menggali lubang untuk tempat pertahanan dan persembunyian, salah satunya di daerah Tipallu, lembah sungai Mamasa.

### **Desa Menelan *Tondok* (Desanisasi *Tondok*)**

Kurang lebih bersamaan waktunya dengan berakhirnya pemerintahan Negara Indonesia Timur, “pergolakan 710” terjadi di dataran tinggi Mamasa akhir tahun 1950-an. Cerita tentang “pergolakan” merupakan salah satu peristiwa yang membekas dalam ingatan serta masih sering dituturkan oleh orang-orang tua di Mamasa sampai saat ini. Kala itu, situasi begitu mencekam setiap kali pasukan “710” datang dari “bawah”. Warga lari meninggalkan *tondok*-nya menyelamatkan diri ke dalam hutan. Sebab, pasukan yang dipimpin oleh Andi Selle dan Andi Napi tersebut akan melakukan apa saja yang mereka inginkan. Dengan sesuka hati, mereka mengambil isi *alang*, tanaman di kebun, ternak serta merampas harta, memperkosa, membunuh dan membakar habis pemukiman termasuk artefak-artefak kebudayaan (banua-banua tua).

Situasi demikian menyebabkan warga *tondok* hidup berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain di dalam hutan hampir sepuluh tahun lamanya. Bahkan ada yang sampai lari ke daerah-daerah lain, misalnya ke Tana Toraja. Tidak ada makanan yang sempat dibawa pada saat mengungsi. Sehingga kelaparan terjadi di mana-mana. Untuk bisa bertahan hidup, apa saja dimakan. Um-



bi-umbian, daun-daun, bahkan batang kayu yang sudah busuk di hutan pun direbus untuk dimakan. Dalam kondisi terpaksa, warga akan keluar mengambil makanan di kampung atau kebun dengan cara sembunyi-sembunyi. Namun kala itu, keadaan belum benar-benar aman sebab perampokan terjadi di mana-mana. Gerombolan, begitu masyarakat menyebutnya, akan menjarah apa saja yang mereka lihat di rumah-rumah warga, terutama makanan. Gerombolan, yang tak lain, merupakan sesama orang-orang DTM sendiri saling merampok karena keadaan ekonomi yang sangat sulit. Ketakutan menyelimuti dataran tinggi Mamasa. Maka salah satu cara yang aman untuk bersembunyi adalah menggali lubang di kaki-kaki bukit. Setiap keluarga akan masuk ke lubang tempat persembunyiannya masing-masing sejak hari mulai gelap dan baru akan keluar saat pagi hari. Sebab, di malam harilah biasanya “gerombolan” beroperasi. Selain itu, seluruh persediaan makanan juga disimpan di dalam lubang.

Baru pada awal tahun 1960-an, setelah keadaan di dataran tinggi Mamasa telah benar-benar aman, penduduk bisa kembali ke *tondok*-nya masing-masing, setelah pergolakan ‘710’ dipadamkan dan gerombolan sudah ditumpas. Warga bisa memulai kehidupannya lagi. Mereka kembali membangun rumah-rumah, menggarap sawah, berkebun dan membuka ladang. Selain itu, pemerintah pun ikut membangun rumah dan membagi-bagikan lahan kepada masyarakat yang tidak memiliki tempat tinggal sekitar tahun 1964 atau 1965. Termasuk lahan bekas perkebunan kopi di Tamalantik.

Namun gelombang perubahan yang lebih besar, menggantikan kolonialisme, menyapu DTM pada saat rezim Orde Baru mulai berkuasa. Sebagai ilustrasi, dalam studinya tentang pedesaan di Jawa di masa Orde Baru, Sajogyo sebagaimana dikutip Hans Antlöv (2003) memberikan gambaran tentang tipologi desa berdasarkan unit-unit administratifnya dan kedudukannya dalam struktur pemerintahan Republik Indonesia,

“Penggambaran yang dibuat Sajogyo (dikutip Antlöv, 2003) ini masih relevan untuk melihat konteks pedesaan hari ini sebagai sebuah trajektori sejarah pembentukan desa—secara

lebih terstruktur masuk ke dalam birokrasi negara pasca diundangkannya UU No. 5 tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa. Menurut logika UU ini, dua pilar pembangunan ekonomi Orde Baru dan stabilitas nasional—dapat dicapai hanya jika pemerintah pusat dapat menguasai sepenuhnya pedesaan, mengawasi pemerintahan desa. Untuk mempertahankan pembangunan di semua wilayah di seluruh Indonesia dan untuk mencapai aspirasi nasional Pancasila—masyarakat adil, sejahtera dan berketuhanan, bagi masyarakat Indonesia—ada kebutuhan untuk memperkuat pemerintahan desa. Arsitek Orde Baru menggunakan masyarakat desa sebagai kendaraan untuk mencapai pembangunan dan stabilitas dan, secara tidak langsung (dengan memberikan ‘barang’ ini), sebagai sebuah legitimasi. Masyarakat desa harus dibuat ‘dapat terbaca’ dan disederhanakan sehingga pemerintah Orde Baru dapat mencapai tujuan pengendalian dan manipulasi. Pesan dari UU No. 5 tahun 1979 ialah membawa urusan desa secara tegas di bawah pengawasan dan kontrol otoritas yang lebih tinggi, dan struktur desa direkonstruksi dalam satu cetakan yang homogen, yang dirancang oleh Departemen Dalam Negeri di Jakarta dan diawetkan dengan ketat oleh tentara yang bertindak sebagai aparat daerah dan desa sebagai cabang dari organisasi negara. Masyarakat desa yang distandarisasikan (penyeragaman bentuk—Penjelasan, bagian 4 UU No. 5 Pemerintah Desa 1979), yang secara efektif melarang—dan dalam prosesnya hampir meremehkan—struktur pemerintahan tradisional desa. Inilah sebuah bentuk pengaturan kehidupan desa yang akan mempengaruhi masyarakat secara mendalam dan negatif selama beberapa dekade—dengan cara menghancurkan institusi masyarakat dan mekanisme jaminan sosial tradisional.”<sup>73</sup>

Jabaran Sajogyo tentang kondisi pedesaan di atas adalah bagian dari cara negara Orde Baru melakukan restrukturisasi dan rekonstitusi bentuk-bentuk pemerintahan tradisional desa melalui seperangkat kebijakan dan ketetapan hukum yang sebenarnya sangat meremehkan kekhasan tiap-tiap pedesaan yang ada di Indonesia.

73 Hans Antlöv, “Village Government and Rural Development in Indonesia: The New Democratic Framework”, *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 39:2, 193-214, 2003.

Senada dengan itu, Baskara T. Wardaya, dkk (2007) dalam laporannya juga mengungkapkan hal demikian bahwa ketika Orde Baru berkuasa dengan segera rezim ini membekukan produk perundang-undangan warisan Sukarno. Diantaranya adalah UU No. 19 Tahun 1965 tentang Desapraja. Pada masa pembekuan itu, terjadi kekosongan dalam penyelenggaraan pemerintahan desa. Praktis, beberapa jabatan kepala desa banyak yang diserahkan kepada pensiunan maupun perwira ABRI yang masih aktif. Baru di tahun 1979, negara Orde Baru menerbitkan UU No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa. Lewat Undang-Undang ini segala hak dan kewajiban seluruh desa di Indonesia diatur sama dan seragam. Desa sama sekali tidak mempunyai kedudukan untuk mengatur urusan dan kepentingannya sendiri. Kemudian dalam perkembangannya, selama dua puluh tahun sejak diterapkan, UU ini telah sukses menjalankan misi penyeragaman desa. Namun bersamaan dengan kesuksesan itu, tidak terbilang banyaknya institusi lokal yang hancur dan tertutup peluang pengembangannya. Dengan begitu dapat dikatakan bahwa agenda utama dari UU No. 5 Tahun 1979 ini ialah, pertama, depolitisasi desa melalui penyeragaman. Kedua, penghancuran institusi lokal berikut berbagai hak-hak dasar (mencakup hak-hak sipil dan politik serta hak-hak ekonomi, sosial dan budaya) yang dimiliki oleh warga komunitas desa.<sup>74</sup>

Ilustrasi di atas penting untuk bisa mendudukan perubahan-perubahan struktural di pedesaan. Yang dalam hal ini juga turut mempengaruhi ragam rupa *tondok-tondok* di DTM sejak negara Orde Baru mengendalikan pengaturan kehidupan masyarakat pedesaan melalui peraturan perundang-undangan yang mereka buat. Sebangun dengan itu, nalar pemerintah Orde Baru ini juga tak terlepas dari proyek-proyek negara berkembang yang sedang menggenjot perekonomiannya hingga mempengaruhi lapisan terdalam dari struktur logika tradisional desa. Scott (1998) menyebut ini sebagai *villagization*, atau penulis sendiri mengistilahkannya sebagai bentuk *desanisasi*. Dengan mengambil kasus di Tanzania, Scott (1998) menulis bahwa "*villagization* adalah upaya besar-besaran

---

74 Baskara T. Wardaya, dkk, *Menelusuri Akar Otoritarianisme di Indonesia*, Jakarta: Penerbit ELSAM, 2007. Hal. 53-56

pemerintah negara dunia ketiga yang dimulai dari akhir tahun 1960-an dan awal tahun 1970-an untuk secara permanen menyelesaikan persoalan di sebagian besar populasi di desa-desa seperti tata letak desa, desain permukiman dan perencanaan ekonomi lokal, baik sebagian atau seluruhnya dikerjakan oleh pejabat dari pemerintah pusat. Biasanya pendekatan yang dipakai pemerintah bersifat koersif daripada menggunakan pendekatan persuasif bahkan tak jarang pula dilakukan dalam bentuk kekerasan." Dalam praktiknya, kebijakan desanisasi ini seringkali terbukti mengalami kegagalan baik secara ekologis maupun ekonomis. Kenapa demikian? Desanisasi, hemat Scott, sebagai sebuah *high modernism and the optics power* dibuat karena berdasarkan aspek kemudahan administratif dan ekonomis bukan atas dasar pertimbangan ekologis, dengan demikian, misalnya seperti yang dialami oleh masyarakat di desa-desa Tanzania, logika adaptasi mereka terhadap alamnya dihancurkan. Oleh karenanya, ia menjadi kontraproduktif secara ekonomi dan merusak keseimbangan ekologis yang telah mereka pertahankan secara turun-temurun berdasarkan logika pola pemukiman tradisional mereka.<sup>75</sup>

Lanjut Scott, secara terselubung *villagization* memiliki sebuah *subtext* yang mengungkapkan sebuah pengaturan kembali masyarakat sebagai objek kontrol politik dan juga memfasilitasi bentuk-bentuk baru pertanian komunal yang dikehendaki oleh kebijakan negara. Subtext ini dengan mengambil beberapa contoh di tempat lain juga memiliki kemiripan. Maka oleh karena itu, ada paralelitas apa yang terjadi di berbagai negara-negara di dunia ketiga bahwa kita telah menemukan sesuatu yang sifatnya generik tentang berbagai proyek-proyek dari negara-negara berkembang modern.<sup>76</sup>

Sebagaimana telah diutarakan di atas bahwa gelombang besar menyapu DTM sejak menguatnya formasi politik negara Orde Baru. Melalui kebijakannya terhadap desa-desa di Indonesia, pemerintah Orde Baru sebagai eksekutif negara<sup>77</sup> kemudian memberlakukan

---

75 James C. Scott, *Seeing Like A State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*, Yale University Press, New Haven and London, 1998. Hal. 235

76 *Ibid.* Hal. 223-224

77 Istilah eksekutif negara kami rujuk dari pendapat ilmuwan politik Vedi

skema pemerintahan desa formal.<sup>78</sup> Akibatnya, pemberlakuan sistem pemerintahan “desa” formal ini, untuk konteks DTM dimulai dengan mengurung *tondok-tondok* di wilayah PUS, lembah sungai Mamasa dan lembah sungai Masupu ke dalam empat kecamatan oleh pemerintah Kabupaten Polewali-Mamasa. Keempat kecamatan itu adalah Mamasa, Mambi, Sumarorong dan Pana. Sama nasibnya dengan banyak kampung di Indonesia, pemerintah Orde Baru kemudian melucuti seluruh tugas dan tanggung jawab sosial-kultural pengurusan *hadat* dalam sebuah *tondok* di DTM lalu mengubahnya ke bentuk sistem pemerintahan desa.

Sejalan dengan itu juga, *tondok-tondok* dan wilayahnya mulai dibelah menjadi beberapa “desa” administratif baru. *Tondok* Tabone, misalnya, pada pertengahan tahun 1970, *tondok* yang berada di lembah sungai Mamasa ini dibelah menjadi tiga desa baru, yakni Desa Tabone, Sumarorong dan Batang Uru. Di sinilah awal dari cerita redupnya beragam fungsi sosial dan kultural pengurusan *hadat* di DTM, *so'bok* salah satu di antaranya. Cerita-cerita ini semakin hilang dalam tuturan sejarah orang Mamasa saat ini.

Kondisi demikian berlanjut pasca tumbanganya negara Orde Baru, bahkan lebih cepat dari apa yang terjadi selama Orde Baru berkuasa. Runtuhnya Orde Baru dan digantikan dengan sistem reformasi telah banyak mengubah bentuk sistem ketatanegaraan Indonesia, satu di antara perubahan itu adalah pemberian kewenangan yang lebih luas dan otonomi bagi daerah. Di samping

---

R. Hadiz tentang karakteristik negara Orde Baru. Dalam tulisannya Hadiz (2005) berpendapat bahwa negara Orde Baru setidaknya sudah “mendekati rumusan terkenal dari Marx dan Engel tentang ‘eksekutif negara modern’ yang semata-mata bertindak sebagai ‘komite untuk mengelola kepentingan bersama borjuis. Dengan mengendalikan kekuasaan negara dan lembaga-lembaganya untuk kepentingan mereka, oligarki-oligarki ini – melalui penggunaan secara paksa dan penguasaan langsung atas lembaga-lembaga kunci kekuasaan negara – mampu mengendalikan kebijakan negara sesuai kepentingan mereka”. Lihat Vedi R Hadiz, *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005. Hal. 260

78 Pasca diundangkannya UU Pemerintahan Desa tahun 1979.

desentralisasi<sup>79</sup>, era reformasi menuntut perbaikan tata kelola pembangunan pedesaan. Desentralisasi yang dimaksud di sini konteksnya adalah otonomi daerah. Meskipun demikian, desentralisasi yang telah “direformasi” tersebut pun tak ubahnya dengan model desentralisasi yang diterapkan pemerintahan Orde Baru sebagai mesin kendali yang terpusat. Untuk mendeskripsikan seperti apa desentralisasi di masa Orde Baru, Sajogyo (2015) menulis,

“Tipe-awal komunitas-komunitas desa yang lebih kecil, dalam wacana setengah abad yang lalu, telah disatukan ke dalam unit-unit administratif yang sangat besar dan sejak masa kolonial telah diterima sebagai badan-badan korporasi di tingkat “akar-rumput” dan sejak masa kemerdekaan dikenal sebagai sebuah “desa” (di sebagian Pulau Jawa disebut “kelurahan”, di pulau lain disebut “negeri”, “marga”, dan sebagainya). Dengan sistem “pemerintah pusat” di ibukota nasional, sebuah struktur desentralisasi memberikan otonomi “urutan pertama” kepada gubernur propinsi (5 di Jawa) dan otonomi “urutan kedua” pada “daerah” (kabupaten) (ada 80 di Jawa) dan pada “kotamadya-kotamadya”, dengan masing-masing tingkat tersebut memiliki dewan legislatif, personil dan anggaran. “Desa” dianggap sebagai tingkat otonomi “urutan ketiga” pada pemerintahan, tetapi di Jawa pada umumnya tidak menggunakan badan legislatif. Status kepala desa adalah pemimpin yang dipilih melalui pemilihan umum; ia ditetapkan untuk menduduki posisinya oleh bupati atas nama “pemerintah”.”<sup>80</sup>

Dalam perkembangannya, sejak Mamasa terdesentralisasi—yang terwujud dalam pemerintahan kabupaten tersendiri—sejalan dengan itu pula berbagai program pembangunan pedesaan masuk dan telah banyak mengubah wajah *tondok* di sana. Pemaknaan atas *tondok* kini berubah menjadi unit administratif dan bergerak menuju ke arah pertumbuhan ekonomi. Perubahan-perubahan ini mempengaruhi struktur sosial masyarakat tradisional pedesaan di DTM meskipun masih tetap berpegang pada kegiatan produksi,

79 Sajogyo, “Modernisasi Tanpa Pembangunan” dalam Sajogyo, *Ekososiologi*, SAINS, Bogor, 2015. Hal. 164

80 *Ibid.* Hal. 164

konsumsi di tingkat rumah tangga yang dikelola secara tradisional tetapi saat bersamaan dengan itu industrialisasi yang kemudian diikuti oleh finansialisasi pedesaan segera akan memasuki sampai ke level unit rumah tangga pedesaan.

Hal ini dapat kita dilihat bagaimana sebuah *tondok* bertransformasi untuk meningkatkan sektor-sektor produktif perekonomian—yang didorong dengan mekanisme finansialisasi pedesaan melalui kucuran dana desa. Dengan bantuan dana desa, kini desa di Mamasa diarahkan untuk menghasilkan usaha produktif baik dari sektor pertanian dan sektor non-pertanian. Di antaranya ialah dengan tetap mendorong pembangunan infrastruktur sebagai prasyarat lancarnya arus kapital yang akan masuk, program pencetakan sawah baru dan pendirian Badan Usaha Milik Desa (BumDes), program pemberdayaan masyarakat—yang berorientasi ekonomi dan program pengembangan desa wisata yang menjadi andalan untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi di Mamasa.

Dengan demikian ada yang hilang akibat perubahan tersebut. Jika *tondok* dipahami sebagai ruang komunal yang bersifat spiritual-metabolik di mana *tondok* sebagai sebuah ‘dapur bersama’ yang mengikat mereka ke dalam satu rumpun maka sejak pengertian desanisasi makna *tondok* menjadi berubah. Walaupun memang ia tidak mengubah secara drastis tetapi perlahan-lahan kesadaran dan mentalitas itulah yang diubah. Terkait dengan ini sudah barang tentu struktur sosialnya yang berubah di mana terjadinya perubahan dari masyarakat tradisi ke masyarakat modern membutuhkan penyesuaian atau penghapusan beberapa variabel pola tradisional.<sup>81</sup>

Oleh sebab itu, sebagaimana Norman Long (1987) gariskan bahwa “modernisasi melibatkan pemindahan struktural peran ekonomi yang luas (yang diidentifikasi dengan peranan agama dan politik) kepada peranan fungsional yang khusus beroperasi tanpa membedakan kategori yang berinteraksi.”<sup>82</sup> Jika dulu penguasaan *tondok* berdasarkan fungsi-fungsi tradisional maka kini di-

---

81 Norman Long, *Sosiologi Pembangunan Pedesaan*, Penerbit Bina Aksara, Jakarta, 1987. Hal. 16

82 *Ibid.* Hal. 16

gantikan oleh fungsi-fungsi manajerial yang lebih modern seperti pengurusan jadwal turun sawah di mana aparat pemerintah desa bersama tokoh adat dan majelis gereja menggantikan peranan tradisional sebelumnya atau ia menyesuaikan diri sebagaimana wacana pembentukan lembaga adat yang berdasarkan struktur kelembagaan modern.

Kini *tondok* tampaknya akan kehilangan relasi sosial tradisionalnya sebagai satu ikatan kekerabatan dan kesatuan topogenis yang terhimpun dan melekat dalam satu ruang *tondok*. Begitu pun dengan banua dan dapur mereka. Dapur sebagai pusat religius secara perlahan-lahan redup seiring dengan menguatnya agama dunia (Kristen dan Islam) di jiwa orang Mamasa. Di lain pihak, pudarnya ruang spiritualitas dapur dipicu karena terjadinya perubahan besar dalam ritme kehidupan di *tondok*. Bersamaan dengan bergesernya pemaknaan atas dapur maka bergeser pula pemaknaan terhadap *tondok* mereka sendiri.<sup>83</sup> Konsepsi tentang dapur memang tidak lagi didasari atas unsur-unsur yang ilahiah sebagaimana tradisi agama orangtua mereka dulu. Kini dapur hanya berfungsi sebagai ruang interaksi sosial belaka, sebagai tempat untuk berkumpul sesama kerabat atau tetangga yang datang. Tak kurang, tak lebih.

Dengan mengambil perbandingan seperti di Tana Toraja dan bagian dari kekhasan kebudayaan Austronesia pada umumnya, Roxana Waterson (2006) menulis bahwa “di Tana Toraja, rumah, silsilah, mitos dan sejarah semuanya saling terkait dan tertanam dalam lanskap lokal (*tondok—tambahan penulis*). Rumah adalah titik acuan utama dalam sistem hubungan kekerabatan bilateral. Orang-orang menelusuri keturunan mereka secara merata dari rumah-rumah di kedua sisi keluarga, di mana orang tua, kakek-nenek, atau nenek moyang mereka lebih jauh lahir. Pada saat kelahiran seorang anak, sang ayah mengubur plasenta di sisi timur rumah, sehingga seiring berjalannya waktu, rumah tersebut menjadi tempat di mana “banyak plasenta dikuburkan”, dan karenanya tidak boleh dipindahkan. Beberapa rumah asal yang terkait dengan nenek moyang yang sangat

---

83 Perubahan dalam *tondok* akan dibahas lebih lanjut di bagian sub bagian berikutnya.



penting sebenarnya sudah lama tidak eksis, namun situs mereka masih diingat dengan baik dan secara teori jika keturunan menginginkannya, mereka dapat membangunkannya kembali.”<sup>84</sup>

Dalam hubungan dengan ikatan satu rumpun, *tondok* dipahami sebagai sebuah ikatan kekerabatan. Pujiwati Sajogyo mendeskripsikan tentang ikatan kekerabatan sebagai bentuk relasi sosial yang ada di pedesaan. Hematnya, “ciri-ciri relasi sosial yang ada di desa itu, adalah pertama-tama, bahwa hubungan kekerabatan, sistem kekerabatan dan kelompok kekerabatan masih memegang peranan penting.”<sup>85</sup> Oleh karena tradisi, Hayumi dan Kikuchi (1987) dalam telaahnya menyebut bahwa “kekerabatan, pertalian karena tempat tinggal yang sama dan kebutuhan untuk kerja sama demi keamanan dan daya tahan yang minimum, suatu interaksi sosial yang akrab merupakan ciri masyarakat desa. Masing-masing mengamati sesamanya. Pergunjungan mengenai tingkah laku seseorang yang tidak senonoh beredar dari mulut ke mulut lebih cepat dibandingkan dengan alat komunikasi modern mana pun.”<sup>86</sup>

Namun kini, meskipun masih tetap berlandaskan ikatan kekerabatan untuk menandakan ciri-ciri relasi sosialnya, *desanisasi tondok* menghasilkan diferensiasi struktural yang berbeda dengan pengertian *tondok* sebenarnya. Sebagaimana Hayami dan Kikuchi (1987) sebut bahwa “desa” adalah unit dasar dari kehidupan pedesaan di Asia – di sini “desa” mengandung arti sebagai suatu “desa alamiah” atau dukuh tempat orang hidup dalam ikatan keluarga dalam suatu kelompok perumahan dengan hubungan ketergantungan yang besar di bidang sosial dan ekonomi; tidak ada keharusan untuk sama dengan unit administratif setempat dalam negara modern, sungguhpun seringkali demikian halnya.

---

84 Roxana Waterson, “The Contested Landscapes of Myth and History in Tana Toraja” dalam James J. Fox (ed.), *The Poetic Power of Place comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, ANU E Press, Canberra, 2006. Hal. 65

85 Pudjiwati Sajogyo, *Sosiologi Pembangunan*, IKIP Jakarta, Jakarta, 1985. Hal. 105

86 Yujiro Hayami dan Masao Kikuchi, *Dilema Ekonomi Desa: Suatu Pendekatan Ekonomi terhadap Perubahan Kelembagaan di Asia*, Penerbit Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1987. Hal.19

Hayami dan Kikuchi (1987) melukiskan tentang karakteristik perkembangan ekonomi di pedesaan-pedesaan Asia yang bagaimanapun tetap memenuhi kebutuhan subsisten dan dibedakan dengan ekonomi pasar di daerah perkotaan, berikut penekanan-nya,

“Komunitas desa dalam ekonomi Asia yang sedang berkembang, untuk sebagian besar memenuhi kebutuhan sendiri dan berorientasi pada kebutuhan pokok, sungguhpun hubungan pasar dengan sektor perkotaan sangat berbeda-beda di antara desa-desa tersebut. Desa biasanya terdiri dari rumah tangga petani dengan kegiatan produksi, konsumsi dan investasi sebagai hasil keputusan keluarga secara bersama. Berlainan dengan ekonomi pasar di daerah perkotaan dengan pembagian fungsinya yang menyolok antara firma dan rumah tangga di bidang produksi dan konsumsi, produksi seorang petani tidak dapat dipisahkan dengan konsumsi keluarganya; kegiatannya dalam produksi lebih disesuaikan untuk mempertinggi sejauh mungkin kesejahteraan keluarganya daripada untuk mencapai keuntungan usaha taninya secara maksimal, seperti disebutkan dalam penelahaan klasik Chayanov.”<sup>87</sup>

Ditambahkan, sebagaimana dikatakan Pujiwati Sajogyo bahwa “di dalam masyarakat tradisional, kelompok kerabat itu merupakan satuan-satuan penting yang menjadi dasar organisasi untuk mengadakan berbagai kegiatan, khususnya juga kegiatan ekonomi. Keluarga batih atau keluarga besar (*extended family*) biasanya merupakan satuan produksi, di mana anggota-anggotanya bersamasama menggarap tanah atau melakukan suatu pekerjaan. Karena proses modernisasi, kelompok kerabat kehilangan fungsi-fungsi itu. Hal ini kelihatan, bila kaum pria mulai bekerja di industri. Ini lebih menyolok lagi, apabila kaum laki-laki untuk waktu yang singkat atau lama pergi ke kota dan meninggalkan anak-istrinya di desa. Struktur kekerabatan yang menggambarkan pola hubungan berbeda dari pada struktur kelompok-kelompok lain, yaitu karena adanya hubungan sosial berdasarkan perkawinan dan berdasarkan

---

87 *Ibid.* Hal. 19

hubungan darah, di mana berbagai pertimbangan perilaku orang-orang dalam kelompok itu tidak saja didasarkan atas pertimbangan biologis, tetapi juga atas dasar sosial.”<sup>88</sup>

Meskipun adanya diferensiasi struktural di pedesaan dengan masuknya pasar dan administrasi pemerintahan modern, pendapat Hayami dan Kikuchi (1987) ini bisa dijadikan pembanding. Hematnya, “di kebanyakan desa di Asia, meskipun hubungan kekerabatan merupakan hal yang penting, namun ikatan komunitas terutama didasarkan pada kenyataan, bahwa orang desa hidup bersama di dalam suatu lokasi yang sama dan harus bekerja sama pula dengan berbagai cara demi keamanan dan kelangsungan hidup mereka. Kebutuhan akan tindakan kolektif untuk sebagian besar berasal dari dampak-dampak negatif dari produksi yang merembes masuk. Secara alamiah, aktivitas produksi dalam pertanian sangat berkaitan satu sama lain, disebabkan oleh saling ketergantungan secara ekologis dari proses-proses biologi. Penggundulan padang-padang rumput di pegunungan dapat menambah bahaya banjir pada ladang-ladang pertanian yang berdekatan. Disimpangkannya air irigasi di hulu sungai dapat mengakibatkan kekurangan air pada usaha-usaha tani di hilir sungai. Pengawasan yang tidak memadai terhadap binatang pengerat di sebuah gudang dapat menyebarkan bencana binatang ini ke seluruh desa.”<sup>89</sup>

Di lain pihak, Pudjiwati Sajogyo (1985) menandakan bahwa “diferensiasi struktural di dalam kelompok kerabat juga timbul karena berkembangnya sistem pemasaran dan perekonomian uang dengan organisasi masing-masing. Di banyak masyarakat yang primitif tukar-menukar itu terutama terjadi di dalam atau dengan menggunakan sistem kekerabatan. Fungsi kekerabatan yang demikian itu kini hilang, karena timbulnya sistem-sistem yang khusus. Fungsi lain dari kelompok kerabat yang lambat laun diambil alih oleh organisasi yang spesialis, ialah pendidikan dan latihan anak-anak muda dalam masyarakat. Dengan diadakannya sistem pendidikan formal di sekolah, sebagian kebudayaan dan sosialisasi terjadi di

---

88 *Op-cit.* Pudjiwati Sajogyo. Hal. 48

89 *Op-cit.* Yujiro Hayami dan Masao Kikuchi. Hal. 12

sekolah. Juga masyarakat desa dan masyarakat kesukuan sebagai keseluruhan kehilangan fungsi-fungsi tertentu.”

Ditambahkan Pudjiwati, “dalam hal fungsi politik yang telah diambil oleh organisasi-organisasi spesialis, maka fungsi-fungsi yang khas mengenai pemerintahan yang berkaitan dengan kegiatan masyarakat atau kegiatan untuk kepentingan masyarakat kini dijalankan oleh organisasi pemerintahan tingkat lokal, regional atau nasional. Diduga bahwa hal tersebut akan terjadi pula pada urusan-urusan pengajaran, kesehatan, penyuluhan pertanian, jalan-jalan dan transpor serta lain-lainnya. Ada kemungkinan, bahwa fungsi itu pun diambil alih oleh organisasi baru yang spesialis, misalnya musyawarah desa, LKMD (Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa) dan DPR kota, partai politik, persatuan orang tua, serikat buruh, serikat tani dan sebagainya. Dengan demikian diduga dan diharapkan bahwa proses diferensiasi struktural di dunia yang sedang berkembang akan berjalan atas dasar proses semakin bertambahnya “pembagian kerja” (*division of labor*) dan “spesialisasi pekerjaan”. Proses ini terjadi di segala kehidupan, meliputi pula semua aspek kebudayaan.”<sup>90</sup>

Penggambaran yang dilukiskan oleh Pujiwati Sajogyo inilah yang hemat penulis sedang berlangsung di pedesaan Kabupaten Mamasa hari ini. Padahal apa yang ia tulis mungkin untuk menggambarkan kondisi pedesaan di Jawa sebagai contoh kasus ketika itu. Namun hal demikian kini meluas di seluruh Indonesia. Perubahan itu dapat kita tangkap dari bergantinya atau bergesernya peran-peran kelembagaan tradisional dan fungsi-fungsi tradisional yang digantikan oleh kelembagaan dan fungsi-fungsi yang lebih modern, efisien, praktis dan tentu saja terspesialisasikan. Ini bukan berarti tidak mau menerima perubahan dengan unsur-unsur perkakas modern akan tetapi seperti yang sudah diutarakan di atas, basis logika tradisional orang kampung itulah yang justru dihancurkan dan ia berakibat di kemudian hari sehingga di sini boleh kita katakan *desanisasi* telah benar-benar menelan *tondok* ke dalam pusaran yang oleh Scott singgung di atas *high modernism and the optic power*.

---

90 Op-cit. Pudjiwati Sajogyo. Hal. 148-149

Oleh karena itu, apa yang dikhawatirkan oleh Pujiwati tentang modernisasi daerah pedesaan Indonesia seperti ia contohkan ketika kebijakan pembangunan pedesaan era Orde Baru, misalnya berbagai “INPRES”, khususnya yang memperluas jaringan prasarana jalan untuk membuka daerah-daerah terpencil sehingga lebih dapat dijangkau oleh pemerintahan dan sistem perdagangan kota. Pembukaan daerah tersebut tidak selalu menguntungkan penduduk desa yang sekonyong-konyong tanpa dipersiapkan ketahanan sosial-ekonominya dihadapkan dengan pengaruh kota. Nampak adanya gejala efek demonstrasi dari kebudayaan kota yang sering pula membuat masyarakat desa cepat bersifat konsumtif, sedangkan calo-calo kota lebih mudah pula bergerak untuk menyadap hasil produksi desa. Memang ada benarnya jika dikatakan bahwa desa pun untung dapat mencapai pasaran lebih mudah, tetapi sekaligus juga produsen kecil desa kehilangan daya tahan akibat berakhirnya isolasi dan menjadi lebih lemah (*vulnerable*).<sup>91</sup> Dalam hal ini, kekawatiran Pujiwati dapat kita lihat perubahan dan perkembangannya persis sama dengan apa yang terjadi di pedesaan Mamasa kini. Hal ini dimulai tentunya dengan pembukaan akses melalui pembangunan infrastruktur dan pada akhirnya nanti akan bermuara pada monetisasi pedesaan.

Uraian desa menelan tondok di pembahasan ini memang mencoba untuk menguraikan perubahan seperti apa yang sedang berlangsung di *tondok-tondok* di DTM. Misalnya, sejak kedatangan modernisasi pertanian, kalender tanam orang Mamasa berubah dan salah satu fungsi di masyarakat *tondok* itu sendiri menghilang, seperti petugas pengurusan turun sawah, *paso'bok*, yang perannya digantikan oleh para petugas penyuluh pertanian. Bahkan sebagaimana yang terjadi di lembah Nosu di mana kelembagaan adat yang tidak memiliki lembaga struktural formal kemudian dengan logika administrasi akan dilembagakan secara formal. Lembaga adat akan berperan untuk mendukung lancarnya pembangunan yang masuk ke desa dan menjadi pengawal moral masyarakat agar tetap tercipta suasana kondusif bagi terlaksananya pembangunan di *tondok*.

---

91 *Ibid.* Hal. 21

Sebagai catatan, jika mengikuti penggambaran Hayami dan Kakuchi di atas maka situasi yang berlangsung berada dalam irisan ruang ambigu. Di satu sisi, praktik subsistensi masih dipegang kuat karena kegiatan produksi harian mereka masih terikat dengan lingkungan alamnya. Dalam amatan penulis, pendapat Hayami dan Kakuchi ini merupakan ciri-ciri kealamiah desa yang situasinya kini dihantam keras dengan masuknya input-input pengetahuan baru dari luar—yang belum tentu bahkan tidak sesuai dengan penalaran daur pengetahuan orang kampung. Di sisi lain, mengikuti kekawatiran Pujiwati, terdapat beragam konsekuensi perubahan agraria yang tak bisa dielakkan. Dan seperti yang sudah penulis singgung di atas, ini tentunya berpengaruh terhadap kegiatan produksi harian mereka yang turut berubah. Mungkin di hampir semua desa di Indonesia, salah satu yang memberikan dampak signifikan adalah diperkenalkannya “pertanian ilmiah” melalui paket kebijakan revolusi hijau. Untuk mendiskusikan hal tersebut, kita dapat simak uraian di bawah ini yang memaparkan tentang bagaimana revolusi hijau memberi pengaruh signifikan bagi orang-orang *tondok* di DTM.

### **Revolusi Hijau Datang, Pa’sobok Hilang**

Dalam beberapa dekade terakhir, sebagaimana dicatat Castella (2012) yang menyatakan bahwa “lanskap agraria dan mata pencaharian di dataran tinggi Asia Tenggara telah mengalami perubahan dramatis. Rumah tangga pertanian harus menyesuaikan diri dengan pengaruh penggerak global perubahan di dunia yang semakin terhubung (misalnya integrasi pasar, kebijakan ekonomi, peraturan lingkungan, perubahan iklim). Akibatnya, masyarakat agraris—dengan pertanian sebagai pekerjaan utama, aktivitas ekonomi yang paling penting dan ideologi dominan untuk pembangunan pedesaan—telah beralih ke masyarakat yang semakin berbasis pada produksi dan layanan industri. Transformasi masyarakat dan lingkungan yang pesat dan mendalam ini merupakan ‘transisi agraria’.”<sup>92</sup>

---

92 Jean-Christophe Castella, “Agrarian transition and farming system dynamics in the uplands of South-East Asia”, *The 3rd International Confer-*

Di Asia Tenggara, lanjut Castella,

“Transisi agraria telah dipengaruhi oleh *megatrend* seperti komodifikasi pertanian, meningkatnya kesenjangan antara berbagai bentuk pertanian (misalnya agribisnis versus petani kecil) dan diversifikasi dan de-agrarianisasi mata pencaharian. Tren ini didorong oleh kombinasi berbagai faktor, seperti perubahan demografi, kekuatan pasar dan kebijakan pemerintah yang secara berbeda mempengaruhi penggunaan lahan lokal bergantung pada tahap yang telah mereka capai dalam transisi agraria. Dari perspektif *bottom-up*, transisi agraria dapat digambarkan sebagai akumulasi cepat dan konvergensi beberapa lintasan penggunaan lahan lokal. Dari situ, lintasan perubahan lokal dapat dikelompokkan menjadi sejumlah jalur evolusioner.”

Program revolusi hijau adalah apa yang kita sebut sebagai bentuk konkret dari transisi agraria. Maka dari itu seperti Castella (2012) tunjukkan,

“Revolusi hijau menandai pergeseran besar pola pembangunan pertanian di Asia Tenggara. Sementara hasil panen padi sedikit berubah sampai tahun 1950-an, tingkat pertumbuhan produksi padi kemudian melampaui pertumbuhan penduduk di hampir semua negara di kawasan ini. International Rice Research Institute, yang didirikan di Filipina pada tahun 1959, menghasilkan kultivar padi dengan hasil tinggi yang tersedia bagi petani. Penggunaan gabungan bibit, pupuk dan pestisida yang lebih baik dari asal industri menyebabkan pertumbuhan produksi beras yang stabil. Pengadopsian kultivar padi siklus pendek tanpa memerlukan waktu penanaman yang panjang pada gilirannya membantu untuk mengeneralisasi praktik penanaman ganda (yaitu dua kali panen padi per tahun), berkat pembangunan proyek irigasi skala besar (Trébuil and Hossain, 2004).”<sup>93</sup>

Namun demikian, uraian yang diajukan Jean-Christophe Castella ini tampaknya lebih mendukung pencapaian program

---

*ence on Conservation Agriculture in Southeast Asia – Hanoi, 2012.*

93 *Ibid.*

revolusi hijau. Begitu pun dengan sarjana lainnya seperti Hardjono dan Schrauwers yang penulis tampilkan di bawah ini. Castella membenarkan bahwa “revolusi hijau tampaknya memecahkan masalah tingkat pertumbuhan penduduk yang lebih cepat daripada tingkat pertumbuhan produksi pertanian, yang dianggap sebagai hambatan utama pembangunan (Dumont 1935). Proses intensifikasi pertanian ini didukung oleh logika pembangunan pertanian yang teknokratis dan preskriptif. Yang mengesankan dari penerapan revolusi hijau adalah hasilnya, karena mampu mencapai wilayah yang secara geografis terbatas dan ditambah dengan penerapan model sosioteknik yang diajukan ternyata lebih menguntungkan.”<sup>94</sup>

Kendati demikian, Castella (2012) melihat praktik revolusi hijau untuk kasus di daerah pegunungan masih terbatas dan tetap marjinal. Ia memaparkan bahwa,

“Revolusi Hijau tetap marjinal di daerah pegunungan di mana modernisasi pertanian akhirnya melahirkan bentuk kemiskinan baru (Rigg 2006). Memang, di daerah pegunungan, perluasan pertanian dan praktik pertanian intensif dikombinasikan dengan pertumbuhan penduduk telah meningkatkan tekanan penduduk di daerah lereng. Periode musim bera diperpendek (dari 10-20 tahun sampai 3-7 tahun) sementara periode tanam diperpanjang (dari 1-2 tahun sampai 7-8 tahun), mendorong sistem perladangan ke batas kelayakannya. Kembalinya tenaga kerja menurun secara bertahap seiring dengan meningkatnya waktu penyiangan untuk memberi kompensasi kerugian kesuburan yang disebabkan oleh periode bera yang memendek. Memang, karena periode bera membantu mengendalikan perkecambahan gulma, intensifikasi penggunaan lahan memerlukan invasi gulma.”<sup>95</sup>

Selain itu, hemat Castella (2012) “biomassa bera yang berkurang membatasi pembaharuan sifat fisik, biologi dan kimia tanah antara siklus tanaman. Kesuburan tanah menurun ke ambang ekologi di bawah hutan yang tidak dapat diregenerasi, dan tanahnya berubah menjadi padang rumput. Ia menambahkan

---

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*



bahwa melalui kebijakan pemerintah yang proaktif (misalnya infrastruktur transportasi, penyimpanan dan pemasaran yang lebih baik), insentif ekonomi untuk intensifikasi pertanian (misalnya akses yang lebih baik dan harga subsidi untuk input dan air irigasi, generalisasi kredit untuk pertanian, peraturan harga untuk produk pertanian, penyediaan pasar yang aman) dan investasi manusia dan keuangan yang besar dalam penelitian, penyuluhan dan pelatihan pertanian bersama-sama mengurangi risiko ekonomi bagi petani yang mengadopsi teknologi baru."<sup>96</sup>

Berkat Revolusi Hijau, sebut Castella (2012),

“Banyak petani di Asia mengalami kenaikan tajam dalam hasil panen dan pendapatan mereka meskipun terjadi penurunan harga sereal yang sebenarnya di pasaran. Produktivitas padi, seperti jagung, dua kali lipat atau tiga kali lipat tergantung pada wilayah antara tahun 1960-an dan 1990-an. Dalam empat dekade, produksi beras meningkat dari 260 juta menjadi lebih dari 600 juta. Penurunan harga beras diuntungkan oleh orang miskin, yang cenderung menghabiskan sebagian besar pendapatan mereka untuk membeli makanan, baik di daerah perkotaan maupun pedesaan. Meningkatnya pendapatan penduduk pedesaan meningkatkan permintaan barang konsumsi, yang berkontribusi terhadap perkembangan keseluruhan ekonomi. Penurunan harga beras membantu memberi makan penduduk perkotaan dengan biaya lebih rendah dan oleh karena itu untuk memasok tenaga kerja murah, memastikan daya saing produk industri yang lebih besar.”<sup>97</sup>

Dengan demikian, dampak Revolusi Hijau melampaui sektor pertanian, dan merupakan pendorong utama pertumbuhan ekonomi di Asia Tenggara (Dufumier 2006; De Koninck 2005; dikutip Castella, 2012). Maraknya pertanian akibat konvergensi ekspansi dan intensifikasi pertanian terletak pada sumber transformasi industri besar pada akhir abad ke-20 dan munculnya ‘macan Asia’. Negara-negara Asia Tenggara mengalami pertumbuhan ekonomi yang cepat setelah tahun 1986 dengan berkembangnya industri

---

96 *Ibid.*

97 *Ibid.*

ekspor pertanian yang dinamis. Munculnya sektor pertanian baru ini didorong oleh percepatan industrialisasi dan urbanisasi, ditambah dengan penguatan penelitian akademik. Perubahan sosio-ekologis yang diuraikan Castella ini datang dengan proses transformasi lanskap agraria yang mendalam.<sup>98</sup>

Sebangun dengan Castella, M.J. Campbell (1990) dalam uraiannya juga mendukung bagi tahap pelaksanaan modernisasi pertanian di Asia. Ia menulis bahwa Revolusi Hijau yang dimulai sejak tahun 1960-an dan 1970-an, bagaimanapun memberikan sebuah harapan baru bagi pemerintah di Asia dan perkembangan terkini di dalam metode penanaman dan varietas bibit unggul telah mendorong semua negara dalam survei ini untuk berubah dari negara-negara pengimpor beras menjadi negara swasembada tanaman pangan.<sup>99</sup> Di Indonesia sendiri, untuk mencapai swasembada pangan maka diperlukan sebuah terobosan kebijakan yang radikal untuk mengimplementasikan program revolusi hijau.

Pendapat yang sama juga dilontarkan Joan Hardjono (1983), hematnya bahwa untuk mencapai tujuan revolusi hijau yang diharapkan maka diperlukan sebuah kebijakan pembangunan pedesaan di mana kebijakan ini penting artinya untuk memusatkan perhatian pada kebutuhan penyediaan pangan yang cukup bagi besarnya jumlah penduduk di Indonesia yang semakin bertambah. Hal ini mengingat selama 10 tahun lebih yakni sejak kedatangan tentara pendudukan Jepang hingga berakhirnya revolusi fisik akhir tahun 1949, banyak prasarana dan sarana infrastruktur pedesaan rusak parah akibat perang dan produksi pangan menurun di tingkat terendah. Oleh karena itu, pencapaian swasembada persediaan pangan, terutama beras, merupakan tujuan langsung. Rencana Pembangunan 1956-1960, sambil menekankan perlunya industrialisasi yang cepat, berisi rencana untuk memperbaiki dan membangun irigasi di seluruh negeri sebagai dasar upaya untuk meningkatkan produksi beras. Rencana produksi beras tiga tahun yang lebih

---

98 *Ibid.*

99 M.J. Campbell, "Technology and rural development: the social impact" dalam *New Technology and Rural Development: The Social Impact*. Edited by M.J. Campbell, Routledge, London, 1990. Hal. 17

spesifik disiapkan pada tahun 1959, tujuannya bukan hanya untuk mengintensifkan penanaman padi di daerah irigasi, tetapi juga untuk memperluas budidaya di lahan pasang surut dan di daerah irigasi di luar Jawa.<sup>100</sup>

Untuk meningkatkan produksi beras sebagai bagian dari indikator kesuksesan revolusi hijau, maka pemerintah melakukan berbagai macam upaya untuk mencapainya. Di antara usaha tersebut adalah dengan membuat sebuah proyek percontohan, Hardjono merekam ini,

“Pada tahun 1963 berbagai upaya lain terus digalakkan untuk meningkatkan produksi beras, yang kelihatan mulai mengalami penurunan setelah tahun 1960. Oleh karena itu dibuatlah sebuah proyek percontohan yang disebut Denmas (demonstrasi massa) yang dicetus oleh Institut Pertanian Bogor (IPB) di sebuah lahan pertanian dataran rendah yang diharapkan dapat memperoleh manfaat dari Waduk Jatiluhur yang saat itu sedang dibangun di Daerah Aliran Sungai (DAS) Citarum, Jawa Barat. Para mahasiswa IPB menunjukkan kepada petani bagaimana hasil panen dapat ditingkatkan dengan penerapan pupuk yang benar dan dengan cara budidaya yang lebih baik. Proyek kecil ini, terus dikembangkan pada tahun 1965 dan kemudian dikenal sebagai Bimas (bimbingan massal), yang merupakan peletak dasar bagi kampanye program intensifikasi pertanian nasional pada tahun 1967. Sebagai konsekuensi dari penekanan pada ideologi yang diilhami daripada kebijakan yang berarti secara ekonomi selama tahun 1950-1965, kemajuan dalam pembangunan pedesaan lamban. Dengan bandul berayun ke kanan yang terjadi pada tahun 1965, model pertumbuhan ekonomi yang menekankan peran modal dan bantuan luar negeri sejalan dengan yang diusulkan oleh para ekonom seperti Higgins (1956, 113-14) yang mendominasi semua perencanaan nasional, termasuk pembangunan sektor pedesaan. Pemerintah membenarkan sifat konservatif dari kebijakannya dengan anggapan bahwa ‘komunisme’ harus

---

100 Joan Hardjono “Rural development in Indonesia: the ‘top-down’ approach” dalam David A.M. Lea and D.P. Chaudhri (eds.), *Rural Development and the State: Contradictions and Dilemmas in Developing Countries*, Methuen, London, 1983. Hal. 47

diberantas dengan segala cara dan bahwa stabilitas politik harus mendapat prioritas tinggi dalam semua pembuatan kebijakan. Dengan sisi ini dalam perumusan kebijakan sampai tahun 1978.”<sup>101</sup>

Hardjono (1983) melanjutkan bahwa,

“Kebijakan pembangunan segera setelah tahun 1965 dipengaruhi oleh kebutuhan untuk menunjukkan kepada negara bahwa pemerintah berorientasi Barat dapat berbuat lebih banyak untuk memenuhi kebutuhan dasar masyarakat daripada yang dilakukan oleh orang-orang komunis. Oleh karena itu, kebijakan utama yang diambil oleh pemerintah di bidang pembangunan pedesaan melibatkan usaha baru untuk mencapai swasembada produksi padi melalui budidaya yang intensif. Langkah pertama menuju intensifikasi adalah proyek rehabilitasi irigasi baru, yang kapasitasnya telah menurun sebagai konsekuensi dari pendangkalan bendungan dan saluran irigasi dan kurangnya pemeliharaan pintu air dan saluran air. Bantuan keuangan dan teknis yang cukup banyak diberikan oleh Bank Dunia dan badan-badan internasional lainnya untuk proyek irigasi skala besar dan banyak dicapai di bidang perbaikan infrastruktur. Namun, tampak pada pertengahan 1970-an bahwa petani tidak mendapatkan keuntungan sebanyak yang diperkirakan dari investasi karena saluran tersier dan air yang didapat lebih kecil untuk memenuhi lahan perorangan yang belum dibangun. Pemerintah, yang tidak menyadari sejauh mana institusi tradisional desa seperti gotong-royong diabaikan dan tidak menyadari juga sifat sebenarnya dari pola kontrol atas tanah, yang berasumsi bahwa petani akan bekerja sama berkelompok dalam pembangunan saluran kecil dan pencetakan sawah baru. Karena itu, beberapa pemilik tanah menolak mengizinkan saluran irigasi baru dibangun di seluruh lahan mereka tanpa kompensasi finansial terhadap hilangnya lahan, sementara yang lainnya, khususnya orang-orang yang tidak memiliki lahan dan orang-orang non-petani yang merasa puas dengan pengembalian yang mereka dapatkan, tidak mau mengeluarkan uang pada perbaikan lebih lanjut pada tanah mereka. Penyewa lahan mereka hampir ti-

---

101 *Ibid.* Hal. 47-48

dak dapat diharapkan untuk membayar perbaikan semacam ini. Pada akhirnya, pada tahun 1978 Departemen Pekerjaan Umum harus melakukan perencanaan dan pembangunan jaringan irigasi yang lebih kecil untuk pembendungan air dan pemerintah diwajibkan untuk memberikan kredit sehingga petani dapat mengeringkan lahan ke pembuatan sawah irigasi.”<sup>102</sup>

Seturut dengan Hardjono, Hofsteede (1990) menulis hal yang sama bahwa “pembangunan sistem irigasi dan jalan adalah cara untuk mencapai tujuan swasembada pangan di Indonesia dengan membangun sistem jalan dan irigasi sebagai bagian penting dari infrastruktur pembangunan pertanian. Selain itu, upaya langsung untuk membangun pertanian dilakukan dengan cara intensifikasi, ekstensifikasi, rehabilitasi lahan garapan dan diversifikasi tanaman pangan.”<sup>103</sup>

Ditekankan Hardjono, “dengan perbaikan irigasi sebagai langkah awal, pemerintah memperluas program Bimas, yang pada tahun 1969 disahkan oleh Keputusan Presiden. Dorong utama dari program ini adalah, dan masih ada, di Jawa, di mana sebagian besar penanaman padi basah selalu ditemukan, namun bagian irigasi dari provinsi seperti Bali dan Sulawesi Selatan dan provinsi lain di luar Jawa juga mendapat perhatian. Di bawah program Bimas, para petani dilengkapi dengan paket layanan yang mencakup bibit unggul yang berasal dari IRRI di Filipina namun disesuaikan dengan kondisi setempat, kredit operasional, bimbingan pekerjaan tambahan, dan pupuk insektisida dengan subsidi harga. Kredit tersebut harus dilunasi setelah panen dengan bunga 1 persen per bulan melalui cabang Bank Rakyat Indonesia (BRI) yang telah didirikan di setiap kecamatan untuk menangani kredit bagi petani yang berpartisipasi dalam program ini.”

---

102 *Ibid.* Hal. 49. Lihat juga W.M.F Hofsteede “Chapter Three INDONESIA” dalam M.J. Campbell (eds.), *New Technology and Rural Development: The Social Impact*, Routledge, London, 1990. Hal. 128

103 W.M.F Hofsteede. *Ibid.* Hal. 128

Hardjono menunjukkan lebih lanjut dari kebijakan program *Inmas* dan *Bimas* ini,

“Pada tahun 1973 sebuah program kedua yang dikenal dengan *Inmas* (intensifikasi massal) diperkenalkan. Ini berbeda dengan *Bimas* karena tidak memberikan kredit operasional bagi petani, walaupun layanan lainnya, terutama pemberian bibit unggul dan bimbingan oleh pekerjaan tambahan, tersedia. Dalam merumuskan program ini, para pembuat kebijakan berasumsi bahwa petani yang telah berpartisipasi dalam *Bimas* selama beberapa musim akan memperbaiki pendapatan mereka sedemikian rupa sehingga mereka tidak memerlukan pinjaman uang tunai untuk persiapan lahan. Sebenarnya *Inmas* telah mewakili usaha untuk memberikan layanan kepada petani yang menunggak pembayaran *Bimas* sehingga tidak dapat diberikan pinjaman baru dan juga penyewa yang, karena mereka tidak memiliki tanah yang mereka tanam, tidak memenuhi syarat untuk mendapatkan bantuan *Bimas*. Dengan pupuk dan insektisida sekarang lebih mudah tersedia di pasar terbuka daripada di awal tahun 1970an, para petani semakin sedikit tertarik untuk bergabung dalam program *Inmas* karena tidak memberikan bantuan tunai. Pada kenyataannya pernyataan resmi tentang lahan yang ‘diintensifkan’ di bawah *Inmas* seringkali hanya berarti bahwa petani di daerah tersebut adalah menanam padi bibit unggul dan bukan menanam varietas padi lokal.<sup>104</sup>

Hardjono (1983) menemukan bahwa “sekitar tahun 1975 tanda-tanda perampingan mulai muncul dalam program *Bimas* dan *Inmas*. Meskipun pemerintah terus memberikan kredit, imbal hasil belanja pemerintah menunjukkan penurunan dalam hal area yang diintensifkan, hasil per unit lahan dan total output dari daerah intensif (Soewardi, 1980, 3). Meskipun terjadi stagnasi, sementara pada pertengahan tahun 1970an, produksi beras terus meningkat dengan mantap dari 11,7 juta ton beras giling pada tahun 1968 menjadi 21,5 juta ton pada tahun 1981 sebagai akibat dari perbaikan irigasi dan program intensifikasi pemerintah.”

Namun demikian, menurutnya “wilayah yang lebih luas di

---

104 *Op-cit.* Joan Hardjono. Hal. 49-50

luar Jawa harus diintensifkan jika swasembada dapat dipenuhi dan dipelihara, karena persyaratan tahunan akan meningkat seiring dengan pertumbuhan penduduk. Sudah ada tanda-tanda di banyak wilayah di Jawa yang membatasi intensifikasi telah tercapai. Sajogyo (1977a, 5; dikutip Hardjono, 1983) telah menunjukkan bahwa 'organisasi penelitian yang mendukung teknologi berkualitas tinggi dalam budidaya padi ini hanya selangkah lebih maju dari masalah baru berupa hama dan penyakit padi'. Penanaman padi secara terus menerus dengan tiga kali panen dalam setahun di beberapa kabupaten yang telah terairi irigasi dengan baik telah mendorong penyebaran hama wereng coklat (*Nilaparvata lugens*). Di beberapa daerah genangan air telah terjadi, sementara di tempat lain petani telah melaporkan pengerasan tanah di musim kemarau sebagai konsekuensi penerapan pupuk kimia berat selama musim hujan. Ahli agronomi telah merekomendasikan rotasi tanaman namun petani telah diyakinkan oleh instruksi pemerintah untuk berkonsentrasi pada penanaman padi."<sup>105</sup>

Sekelumit penjabaran yang diulas oleh sarjana di atas adalah sepotong cerita dari berlangsungnya modernisasi pertanian melalui kebijakan pembangunan pedesaan yang menitikberatkan pada program intensifikasi pertanian dan pembangunan infrastruktur untuk meningkatkan produksi padi dan muaranya ialah mencapai tujuan swasembada beras. Tentunya kebijakan tersebut tak hanya berimplikasi di Pulau Jawa semata akan tetapi di luar Pulau Jawa terutama daerah-daerah yang sudah dikenal sebagai lumbung pangan seperti Bali dan Sulawesi Selatan. Perlahan namun pasti kebijakan tersebut merembet dalam beberapa dasawarsa kemudian seperti apa yang terjadi di pegunungan tengah Sulawesi di mana transformasi ruang atau di lain pihak transisi agraria berlangsung dengan amat dramatis dalam beberapa dekade belakangan ini.

Senada dengan itu, dalam penelitiannya tentang situasi orang Pamona di pegunungan tengah Sulawesi bagian timur, Albert Schrauwers (2005) mengkonfirmasi hal tersebut bahwa "revolusi hijau secara radikal memang di satu sisi meningkatkan hasil pertanian

---

105 *Ibid.* Hal. 50-51

melalui sistem tanam ganda akan tetapi di sisi lain sebagian hasil pertanian tersebut kemudian dialihkan dengan cara mentransfer sebagian besar keuntungan untuk kelas pedagang lokal. Revolusi hijau telah membuat petani tersebut semakin bergantung pada input yang sangat dikapitalisasi seperti traktor, pupuk, mesin perontok dan penggilingan padi yang hanya dapat diperoleh dengan premi melalui pedagang tersebut.”

Ditambahkan Schrauwers (2005) bahwa sejak 1970-an petani di wilayah pegunungan Pamona diarahkan ke “pembangunan” pertanian, Schrauwers merekamnya,

“Petani tersebut telah dipaksa atau diarahkan ke “pembangunan” pertanian oleh negara untuk terlibat ke dalam praktik ekonomi irasional, menjual hasil panen mereka dengan harga suku bunga untuk membayar input yang dibutuhkan. Praktik irasional ini dikenal sebagai ijon, barang seperti pupuk dibeli secara kredit dan dibayar dalam bentuk beras di penggilingan padi yang dimiliki oleh pemilik toko yang sama. Modal pemilik toko tersebut terkumpul melalui pinjaman riba mereka yang telah diinvestasikan kembali dalam mesin perontok, mesin penggilingan padi, traktor dan stok padi untuk toko mereka. Melalui biaya yang sekarang harus dibayar untuk penggunaan input ini, para pedagang mengumpulkan sampai setengah dari produksi padi daerah itu, meniadakan manfaat tanam ganda. Bagi petani Pamona, mereka bekerja dua kali lebih lama untuk mendapatkan hasil bersih yang sama dengan kebutuhan rumah tangga mereka. Ini adalah istilah di mana mereka telah “di-developmentalisisasi-kan” dan dimasukkan ke dalam pasar yang membuat dan mengabadikan kebutuhan mereka untuk mengeksploitasi tenaga kerja yang berasal dari kerabat mereka sendiri.”<sup>106</sup>

Lagi-lagi tak dipungkiri bahwa hal demikian ini pun terjadi di wilayah tetangga bagian barat orang Pamona yakni di dataran

---

106 Albert Schrauwers, ““Its Not Economic”: The Market Roots of a Moral Economy in Highland Sulawesi, Indonesia” dalam Tania Murray Li (eds.), *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power and Production*, Taylor & Francis, Amsterdam, 2005. Hal. 120 & 123



tinggi Mamasa. Di DTM sendiri bagaimana praktik penanaman ganda sebagai pola atau fitur dalam pembangunan pertanian modern berimplikasi pada perubahan dalam bercocok tanam terutama dalam perubahan kalender tanam, alokasi waktu kerja, pembagian kerja, organisasi kerja, tata guna lahan, teknologi, mobilitas sosial dan migrasi, dan perubahan dalam struktur sosial, ekonomi dan budaya keluarga masyarakat pedesaan. Sebagaimana ditunjukkan oleh M.J. Campbell (1990), dengan mengambil kasus di Jawa, ia membuktikan dengan jelas bahwa “mekanisasi pertanian dan atau modernisasi pertanian yang berada di bawah kebijakan pembangunan pedesaan telah mengubah banyak hal peri-kehidupan di pedesaan. Ia berdampak terhadap perubahan nilai-nilai dan pola sosial masyarakat pedesaan. Semisal, melalui pengenalan dan penggunaan teknologi baru mempengaruhi perubahan budaya di mana penghormatan terhadap Dewi Sri tidak begitu penting lagi artinya dan bahkan menjadi kabur. Hal ini disebabkan oleh relasi budaya dan sosial dengan pertanian semakin berkurang, malahan relasi ekonomi yang mendominasi dan kemudian pola sosial yang menyesuaikan diri untuk memenuhi kebutuhan ekonomi. Dengan kata lain teknologi terutama diadopsi untuk dampak ekonominya dan sedikit sekali perhatian yang diberikan oleh masyarakat pedesaan terhadap dampak sosialnya bagi kelangsungan hidup bermasyarakat mereka.”<sup>107</sup> Meskipun memang tidak seburuk di Pamona di mana hasil pertanian mereka sebagian besar keuntungannya dibagi untuk para pedagang lokal.

Maka hal demikian tentunya tidak bisa dihindari lagi, bersamaan dengan pemberlakuan “sistem pemerintahan desa”, pemerintah Orde Baru membawa sistem dan pengetahuan pertanian baru ke DTM. Bersama institusi dan aparatus pertanian, pemerintah mendorong paket kebijakan Revolusi Hijau “ke atas” pada tahun 1970-an. Dari situlah sistem, pengetahuan, teknologi sampai praktik pertanian baru—dalam agenda yang dibiayai dari dana hibah dan hutang oleh lembaga keuangan global—ini diperkenalkan kepada petani. Dan yang pertama kali sampai ke DTM adalah para penyuluh, bibit padi baru dan pupuk.

---

107 *Op-cit.* M.J. Campbell (eds.). Hal. 36

Sejak tahun 1980-an, para petani DTM mulai mencari sendiri bibit-bibit padi baru dan pupuk untuk sawahnya. Baik yang “tu-run” membelinya sendiri di Polewali atau mendapatkannya di kantor pertanian kecamatan Mamasa. Bibit padi baru paling awal yang diingat masyarakat adalah Ciliwung dan Manalagi, sementara pupuknya adalah Urea dan KCL. Setelah dipakai, hasilnya mulai kelihatan. Padi dapat ditanam lebih dari sekali setahun, produksinya pun sedikit meningkat. Maka seterusnya, para petani DTM memutuskan beralih ke pertanian baru tersebut. Menurut cerita seorang warga Tabone tahun 1980-an awal, dari pegawai kantor ‘Sosial-Ekonomi’ (SOSEK) Pertanian di Mamasa, ia mendapatkan informasi bahwa beberapa varietas bibit padi baru sudah diujicobakan. Tetapi varietas ‘*manalagi*’ yang cukup unggul. Ia pun langsung membeli empat puluh liter bibit itu, juga pupuk TSP, Urea, KCL dan pupuk TSA. Hasil panennya memuaskan. Tahun berikutnya, sampai akhir tahun 1980-an, ia adalah salah satu orang pertama ‘dari atas’ yang membawa turun dua ratus karung gabah ke Polewali. Orang-orang heran melihatnya pada waktu itu.

Ketika modernisasi pertanian mulai diujicobakan, muncul resistensi yang cukup kuat dari manusia dan alam DTM. Secara sosial, hanya “satu-dua” orang saja yang tertarik menggunakan bibit baru dan memakai pupuk kala itu. Selebihnya, karena masih berpegang pada pengetahuan dan cara budidaya pertanian lama, tidak percaya bahwa penggunaan bibit baru bisa mempercepat masa panen dan dapat ditanami lebih dari satu kali dalam setahun. Sedangkan, pupuk dilihat oleh mereka bukan sebagai “obat” melainkan “racun”. Ketika itu, bahasa yang terus digunakan oleh para petugas penyuluh, mau tidak mau, membuat masyarakat juga menyebut racun sebagai ‘obat-obatan’ sawah. Oleh karena pupuk adalah racun, maka jika memberi pupuk pada tanaman sama saja dengan meracuninya. Sementara secara ekologi, hasil panen petani yang memakai bibit padi baru dan pupuk pertama kali mengalami kegagalan. Gabah berwarna merah dan rasa berasnya pun buruk sekali. Masyarakat jadi takut. Sehingga ada petani yang tidak mau lagi membeli atau menerima bantuan-bantuan dari pemerintah setelah itu. Bahkan ada orang Mamasa yang mengira pupuk urea

yang berada di dalam karung adalah gula pasir ketika pertama kali melihatnya.

Adalah keberhasilan petani “di bawah”, Polewali dan daerah-daerah pesisir lainnya, untuk bisa panen sampai tiga kali setahun dengan produksi padi yang jauh lebih tinggi setelah menggunakan bibit padi baru dan pupuk telah dilihat sendiri petani-petani “di atas”, pada satu sisi. Pada sisi lain, cerita tentang kebaikan dan manfaat Revolusi Hijau yang terus menerus dilempar tanpa henti oleh aparatus pertanian Orde Baru merupakan faktor yang membuat gerak Revolusi Hijau di DTM akhirnya tidak dapat dibendung. Pelan tapi pasti, di mana pun jejak kaki para aparatus institusi pertanian tersebut melangkah, di situ pula pengetahuan dan cara pertanian baru dipraktikkan.

Dalam periode yang sama, tahun 1980-an, traktor juga mulai digunakan. Seorang petani tua di lembah sungai Mamasa bercerita, bahwa ia merupakan salah satu orang yang paling awal memiliki traktor di Mamasa. Mesin pembajak sawah itu pertama kali dilihatnya sewaktu pergi membeli kerbau ke Sengkang. Si petani tua begitu kagum setelah menyaksikan traktor bekerja. “Pantasan kaya-kaya orang (petani) di sini” kesimpulannya pada petani dan pertanian di ‘bawah’. Lantas, ia pun mencari teknologi pertanian modern tersebut dan kemudian mendapatkannya di Sidrap lalu membawanya ke ‘atas’. Selain traktor, si petani tua sekaligus membeli mesin *huller*, *sengso* dan *generator* pertama kali. Selesai membajak sawahnya sendiri, traktornya itu disewa oleh orang-orang kampung. Malah traktornya mulai berpindah dari satu *tondok* ke *tondok* yang lain pada saat masa penggarapan sawah berlangsung. Karena sesuatu yang baru, pada saat pertama kali mendengar suara traktor membajak sawah, orang-orang berkerumun melihat kemampuan barang yang belum pernah mereka lihat sebelumnya ini. Saking senangnya, ada pemilik sawah yang mencoba membajak sendiri sawahnya. Bahkan ada dari mereka yang sampai memotong ayam untuk lauk makan si petani tua pemilik traktor, karena merasa bersyukur hanya dalam satu hari, sawahnya bisa selesai digarap.

Waktu terus berjalan, sistem pertanian baru ini semakin ma-

sif dipraktikkan di DTM. Masalahnya kemudian, pengetahuan dan praktik sistem pertanian baru yang dioperasikan oleh institusi pertanian formal bersama aparatnya merampas tugas dan tanggung jawab kultural *pa'sobok* sebagai sosok yang mengurus daur pengetahuan pada sistem pertanian sawah lama. Seturut peran dan fungsinya dalam kelembagaan *hadat* juga telah dilucuti sesudah pemberlakuan sistem pemerintahan desa.

Dengan demikian, tidak bisa dinafikan pula bahwa tanggung jawab *so'bok* sebagai pemegang kuasa kosmologis atas keseluruhan proses *pa'totiboyongan* tersebut pun telah diintervensi oleh agama, khususnya Kristen. Malah bukan hanya ikut terlibat sebagai pelaksananya *pa'totiboyongan*, majelis gereja juga mendapatkan derma berupa hasil panen dari para petani. Derma, tak lain, merupakan suatu kewajiban para jema'at kepada majelis gereja setiap kali panen.<sup>108</sup> Hal ini sesuai dengan cerita orang-orang *tondok* di lembah sungai Mamasa, bahwa karena sudah beragama Kristen, mereka tidak lagi menggarap sawah seperti orang-orang tua dahulu, mereka pun kini mengikuti perkumpulan majelis setiap selesai panen.

Kini, mulai dari sebelum padi ditanam sampai beras hasil panen matang di atas tungku, semakin hilang cerita tentang pengetahuan kosmis dan ritual yang dipimpin dan dilaksanakan oleh *so'bok*. Hampir tidak ada lagi *ma'paleppang* atau membersihkan hulu air dengan segala ritualnya, membaca perbintangan dan menentukan waktu "turun sawah", dan seterusnya sampai dengan ritual panen serta memasukan padi ke dalam *alang*. Semakin sulit menemukan petani secara bersama-sama *ma'paleppang* sebelum menggarap sawah. Pekerjaan yang biasanya dilakukan secara komunal ini, telah berubah menjadi kerja-kerja individual di setiap sawah masing-masing sejak *so'bok* menghilang. Bahkan mungkin suatu hari nanti, cerita tentang *ma'paleppang* tidak lagi diketahui oleh anak-anak dataran tinggi Mamasa sendiri jika saluran air alami yang digunakan oleh orang tua mereka untuk mengairi sawah sudah digantikan dengan saluran irigasi yang sedang dibangun di mana-mana saat ini.

---

108 Risma Junita, *Dinamika Kelembagaan Padi Sawah Pa'totiboyongan, Desa Ballatumuka, Kabupaten Mamasa*, Tesis, Institut Pertanian Bogor (IPB), 2016. Hal. 52

Sejalan dengan itu, sejak memakai sarana produksi Revolusi Hijau (bibit baru, pupuk dan pestisida), siklus penanaman padi di DTM juga telah berubah. Proses dan tahapan 'turun sawah' tidak dilakukan secara serempak lagi seperti dahulu sesudah *so'bok* menentukan "hari baik". Itulah yang menjadi penyebab mengapa pada petak sawah tertentu sudah dipanen padinya, sementara pada petak yang lain, ada yang belum ditanami tapi ada pula yang sedang tumbuh, kendati berada dalam satu hamparan yang sama. Di beberapa *tondok*, seperti di Nosu dan sekitarnya, di wilayah lembah sungai Masuppu, masyarakat masih menanami sawahnya dengan bibit padi *tondok*. Bibit baru telah dicoba, hasilnya rumpun padi memang subur, tapi tidak ada isinya. Meski begitu, sarana produksi yang lain juga sudah dimanfaatkan, semisal traktor, pupuk dan pestisida.

Di sekitaran kawasan lembah Sungai Mamasa, mereka terakhir mengikuti perintah turun sawah dari *paso'bok* sekitar tahun 2002-2003. Setelah itu tidak ada lagi seiring masuknya intensifikasi pertanian melalui sistem penanaman 2 kali dalam setahun dan pengenalan bibit-bibit baru. Beberapa upacara tidak dipakai lagi seperti upacara yang dilakukan oleh *paso'bok*. Ada semacam pergantian pada kasus ini. Dulu ada peringatan *ma'bulanliang* yang diselenggarakan sekali setahun. Upacara *ma'bulanliang* ini sekarang digantikan dengan Paskah. Bagi mereka, upacara *ma'bulanliang* dan Paskah sama saja. Ketika sudah masuk agama Kristen upacara tersebut digantikan dengan hari Paskah tetapi tradisi yang dipakai tetap menggunakan tradisi adat yang disesuaikan dengan perayaan Paskah.

Lain halnya di lembah Nosu yang masih mempertahankan peringatan *ma'bulanliang* tetap di bulan Agustus dengan mengadakan perayaan besar. Meskipun demikian, untuk Nosu sendiri perayaan *ma'bulanliang* tidak sama dengan tradisi leluhurnya sebelum masuk ke agama Kristen. Alasan tetap diadakannya peringatan *ma'bulanliang* di bulan Agustus salah satunya dikarenakan penanaman padi masih setahun sekali dan masih menggunakan bibit padi lama, bibit padi *tondok*. Pernah diusahakan pengenalan jenis padi baru tetapi itu tidak bertahan lama karena kerentanan dan ketidakcocokan dengan kondisi iklim suhu di Nosu

yang lebih dingin. Lagi pula, tradisi *ma'bulanliang* di bulan Agustus sudah mengakar kuat dan sulit diubah penjadwalannya.

Meskipun tetap menggunakan sistem tanam setahun sekali tetapi telah terjadi perubahan signifikan di Nosu. Hilangnya peran *paso'bok* mengakibatkan terjadinya serangan hama tikus karena penanaman tidak lagi dilakukan secara serempak. Dahulu ketika ditanam secara serempak tikus jadi bingung karena saking banyaknya padi yang ditanam di seluruh hamparan sawah. Artinya padi-padi tidak banyak dimakan karena lokasinya terbagi-bagi. Berbeda dengan kondisi sekarang ini di mana tikus berpesta pora memakan padi yang akan masak. Salah seorang tetua di lembah Nosu menceritakan bahwa berubahnya kebiasaan lama dalam kalender tanam adalah karena terjadinya peningkatan ekonomi di Nosu, hematnya orang Nosu tidak pusing jika persediaan pangannya habis atau berkurang karena mereka bisa membeli beras di warung. Berbeda sekali dengan zaman dulu, jika tidak menanam padi serempak apa yang mau dimakan, sehingga membuat orang menanam secara serentak. Dalam kegiatan turun sawah di Nosu kini, peran *paso'bok* digantikan oleh tetua kampung atau pendeta untuk memimpin doa turun sawah. Ketika panen pun demikian, hanya dilangsungkan upacara syukuran. Meskipun begitu, pada masa pasca panen tetap diselenggarakan perayaan *ma'bulanliang* dan *pangaroan* yang meriah di Nosu.

Di samping itu, bantuan pemerintah dalam program Raskin juga turut menjadi biang keladi yang membuat orang-orang malas menggarap sawahnya atau berkebun, orang-orang Nosu sekarang ini seakan dimanja oleh pemerintah. Dulu orang menanam padi serempak karena ketiadaan pilihan lain untuk memenuhi persediaan pangannya di samping pergi ke kebun untuk menanam ubi-ubian, jagung dan keladi sebagai makanan pokok pengganti beras. Kini, orang-orang Nosu merasa kekurangan persediaan beras, padahal hanya malas pergi menanam padi dan pergi ke kebun.

Di Nosu jenis-jenis padi baru yang diperkenalkan tidak cocok dengan iklim di sana. Para penyuluh pertanian gagal memberikan penyuluhannya karena menerapkan teori pantai dalam pertanian

di wilayah pegunungan Nosu yang dingin sehingga bibit-bibit padi tidak tahan terhadap suhu dingin di Nosu. Pernah beberapa kali dicoba namun hasilnya tidak memuaskan dan gagal berbuah sebelum dipanen. Selain bibit, pupuk yang dipakai juga berpengaruh. Racikan pupuk urea, PSP, dan ZA gagal dicoba berkali-kali karena dosisnya tidak tepat dan tidak sesuai dengan kondisi tanah di pegunungan. Penerapan dosis pupuk yang dilakukan oleh penyuluh pertanian menyamaratakannya dengan kondisi tanah panas di daerah pantai.

Namun demikian, tradisi peringatan *ma'bulanliang* memang sudah berakar kuat sebagai peristiwa kebudayaan yang dirayakan besar-besaran. Biasanya, sanak famili dari rantau berdatangan untuk merayakannya. Peringatan *ma'bulanliang* adalah momentum berkumpulnya seluruh handai taulan dari segala penjuru untuk membalut jenazah dengan kain merah dan membersihkan pusara kerabat. Kegiatan ini sebagaimana telah disebutkan di bab sebelumnya dengan istilah *pangaroan*. Dalam prosesnya tidak semua jenazah diangkat, hanya jenazah dari kelas sosial tertentu boleh diangkat dan ditambah balutan kain penutup jenazah. Untuk menandainya, jenazah yang berbalut kain berwarna merah dan kain berwarna kuning dengan kombinasi warna merah lah yang boleh diangkat dan dibalut dengan kain baru. Sementara, jenazah yang tidak dibalut kain merah dan kuning hanya pusaranya saja yang dibersihkan.

Seiring perkembangan dan meningkatnya taraf hidup orang Nosu di rantau, prosesi *pangaroan* dan perayaan *ma'bulanliang* mengalami pergeseran karena kekayaan yang diperoleh di rantau mendorong orang Nosu untuk bisa melakukan prosesi *pangaroan* secara megah. Beda halnya dengan zaman dahulu di mana persyaratan untuk diadakannya *pangaroan* hanya kaum bangsawan yang bisa memenuhinya karena kekayaan yang dimilikinya. Akan tetapi kini, entah siapa pun dan dari mana pun dia berasal, dia bisa menyelenggarakan prosesi dan perayaan yang megah, walaupun orang yang mengadakan perayaan tersebut bukanlah dari garis keturunan bangsawan. Pergeseran juga terjadi pada pendirian alang yang kini bisa saja didirikan di tengah sawah, padahal dahulu al-

ang didirikan di bukit-bukit yang jauh dari pemukiman penduduk. Praktik-praktik ini, menurut tokoh adat di Nosu, termasuk kegiatan yang “melanggar” adat orang tua, yang utamanya dipicu oleh peningkatan ekonomi. Hal-hal semacam ini baru terjadi di penghujung 1980-an, yakni ketika terjadi perubahan mulai dari penerapan kebiasaan orang tua, kegiatan bercocok tanam hingga peningkatan ekonomi karena merantau dan pendidikan modern.

Membajak sawah pun demikian halnya. Telah jauh berubah. Sejak traktor mulai digunakan tahun 1980-an, petani di DTM sepenuhnya sudah membajak sawah dengan traktor (*dompeng*) saat ini. Membajak dengan *peleko* atau tenaga kerbau semakin tidak kelihatan lagi. Bagi petani yang tidak punya traktor, mereka akan membajak sawahnya dengan menyewa traktor orang lain. Para penggarap sawah *kondo-kondo* yang nampak lebih banyak menggunakannya. Sedangkan para penggarap sawah *awa-awa*, biasanya pilihan yang diambil adalah menggarap sawahnya sendiri secara manual menggunakan cangkul.

Apabila ditanya, mengapa tidak membajak dengan traktor? Sederhana alasan mereka, para penggarap sawah *awa-awa*, yakni biaya sewa traktor cukup mahal. Sebab membajak sawah *awa-awa* jauh lebih sulit pengerjaannya daripada membajak sawah *kondo-kondo* yang ada di lembah. Apalagi sawah *awa-awa* yang berada di *tarappak* (petak-petak sawah di kaki bukit). Si pembawa traktor harus memindahkan traktor dari satu petak sawah ke petak sawah yang lain, sementara pekerjaan ini membutuhkan tenaga dan waktu lebih banyak. Jika semakin sulit pengerjaannya, semakin tinggi pula sewa traktor yang harus dibayar si penggarap. Belum lagi ongkos bahan bakar, makan-minum dan rokok si pembawa traktor. Biasanya juga tergantung kesepakatan. Ada pembajak yang menanggung bahan bakar traktor, tapi soal makan-minum dan rokok ditanggung penggarap. Pada saat dibajak, biasanya pisau bajak traktor dibuka. Sebab, kondisi tanah yang sudah berlumpur membuat si pembajak sering kesulitan. Bahkan dengan alasan yang sama, cara yang lebih praktis pun diambil sebagian penggarap. Misalnya, setelah digenangi dalam waktu tertentu, lahan langsung di-*mapakarri* (di-



ratakan) tanpa dibajak. Namun sebelum itu, rumput dan sisa-sisa tanaman padi yang masih tumbuh di sawah dibunuh dengan pestisida.

Tidak hanya itu, tahapan-tahapan menanam dalam tradisi pertanian lama orang DTM pun telah berubah. Para petani lebih memilih *ma'tanam* (menanam) langsung dengan menggunakan sistem *legowo* dari pada harus *mangambo* (menghambur bibit) dan *mangarakki* (mencabut serta menanam ulang anakan padi).<sup>109</sup> Alasannya agar pekerjaan tidak lagi dilakukan dua kali. Sedangkan untuk itu, harus mengupahi orang yang *masarro* (bekerja dengan upah) sebab sawah akan selesai ditanami apabila dikerjakan sendiri. Sementara bagi petani pemilik sawah *awa-awa* atau petani yang *ma'tesang* (menggarap sawah orang lain dengan sistem bagi hasil), rata-rata memilih menanam padi dan menyiang (*makalamo*) dikerjakan sendiri saja. Mangaraki diupah harian. Untuk perempuan upahnya 50 ribu untuk 1 hari kerja.

Bibit yang ditanam pun bukan lagi bibit padi lokal seperti dahulu. Dengan usia tanam relatif lebih pendek, rumpun dan bulir yang jauh lebih besar dan banyak, serta masa panen bisa lebih cepat dan hasilnya juga merupakan faktor utama para petani beralih ke varietas padi baru. Di antara puluhan varietas yang pernah diujicobakan oleh institusi pertanian, beberapa varietas seperti Manalagi, Thailand, Ciliwung, dan beberapa yang lain paling sering ditanam karena dianggap cocok dengan kondisi ekologi DTM. Kalau tidak salah PB-5 atau PB-6, IR-64, 42, Ciherang, Ciliwung, Cigeulis, tahap berikutnya; infari-6,7,8,9 s/d 30. Pernah juga masuk hibrida. Kemudian bibit yang dinamakan masyarakat Thailand (tapi kita tidak tahu nama asli bibit itu), kemudian Manalagi, Barakuda, Batu Tegi, Aesibondang, Lo'pulo, Situ Bagendit, Sukamandi. Sudah sangat banyak sekali. Meskipun banyak juga yang tidak cocok. Karena varitasnya juga berbeda-beda, kedua, karena di sini selalu tersedia air. Ketersediaan air juga berpengaruh. Faktor-faktor inilah yang menyebabkan padi lokal, padi *passan* salah satunya, tersingkir dari

---

109 Lihat Bagian kedua dalam buku ini: Sistem Pertanian Lahan Basah (pertanian litak ma'rutak).

tanahnya sendiri. Bersama padi lokal yang lain, mungkin bibit padi *passan* telah punah saat ini.

Demikian halnya dengan penggunaan pupuk dan “semprotan”. Sejak ramai mencecapinya tahun 1980-an, ketergantungan petani DTM terhadap produk Revolusi Hijau tersebut sekarang mungkin semakin sulit dihilangkan. Maraknya penggunaan bahan kimia ini tidak dibarengi dengan pengetahuan petani tentang bahaya dan dampaknya bagi alam maupun manusia. Apa pun jenis dan merek racun tersebut, malah dianggap sebagai “obat” bagi tanaman mereka. Dengan anggapan itu, banyak petani lantas “mengobati” sawahnya dengan takaran dan dosis secara sembarangan saja. Pupuk yang sangat umum dipakai penggarap adalah urea, ZA, TSP atau MPK. Sering juga dicampur antara pupuk yang satu dengan yang lain. Sementara untuk penyemprotan, ada yang hanya satu kali, tetapi ada juga petani yang dua kali melakukannya. Jenis pestisida dan insektisida. Pemupukan dan penyemprotan dilakukan kalau rumpun padi kelihatan kurus serta anakannya tidak banyak. Setelah dipupuk sawah belum bisa diairi karena pupuk akan hanyut dibawa air. Nanti dua atau 3 hari sesudah itu baru diairi. Tapi penggarap pun harus melihat keadaan sawah.

Dalam sekali musim tanam, ada penggarap yang melakukan pemupukan dan penyemprotan paling tidak satu sampai dua kali. Kalau dua kali, maka yang pertama setelah selesai penyiangan, dan yang kedua jika bulir padi mulai keluar. Apabila padi dimakan ulat, air harus dikeluarkan dari sawah. Ini yang kemudian mengakibatkan berbagai macam masalah datang silih berganti mendera para petani *tondok* dan sawahnya setelah bahan kimia yang mereka gunakan merusak tanah dan air mereka sendiri. Gagal panen adalah salah satu akibat di antaranya. Gagal panen tidak saja berupa padi hasil panen *lakko* (tidak berisi) bulir, tetapi juga—dan jauh lebih parah—yaitu serangan hama yang terdiri dari hama tikus, burung pipit, keong emas, walang sangit dan ulat. Masalahnya, bukan hanya tanaman padi saja yang “makan” pupuk dan semprotan yang diberikan, tapi ikan dan belut di dalam sawah juga ikut menikmati racun yang sama. Ditambah lagi dengan cerita yang konon didapat-

kan dari sebuah balai perikanan di lembah sungai Mamasa pada suatu masa, bahwa ikan dan belut yang hidup di sawah akan cepat besar jika mendapatkan bahan kimia tanaman membuat petani kian percaya saat itu. Dugaan tersebut cukup beralasan sebab pernah ada kejadian yang mengerikan suatu saat di DTM. Jenis “semprotan” bermerek *teodan* yang ramai dipakai petani kala itu, justru membunuh seluruh ikan dan belut yang hidup di sawah. Setelah kejadian itu barulah pemerintah melarang peredarannya.

Terlebih setelah jalan poros Polewali-Mamasa diperbaiki, dengan mudah petani bisa mendapatkan ‘racun’ pertanian modern tersebut (yakni pupuk) dari toko-toko khusus pertanian, warung-warung maupun di pasar-pasar *tondok* di DTM. Di pasar Sumarorong, racun pertanian bahkan digelar para pedagang seperti orang menjual sayur. Ironisnya, dalam banyak cerita, tidak ada upaya dari pemerintah untuk mengontrol arus peredaran racun tersebut secara serius. Pemerintah seolah lepas tangan dan membiarkan pasar mengatur penjualan bahan perusak manusia dan alam itu sepenuhnya.

Persoalan yang sama dengan bibit padi lama pun menimpa pengetahuan dan cara-cara menambah kesuburan tanah atau memindahkan binatang yang mengganggu sawah dalam daur pengetahuan lama. Nyaris semua petani “di atas” percaya bahwa pupuk dan semprotan bisa meningkatkan kesuburan tanah dan tanaman serta dapat membasmi hama. Sehingga semakin jarang ditemukan hari ini petani melakukan *kalembange* ketika rumpun-rumpun padi di sawah mulai kelihatan tidak subur. Atau, menancapkan dahan-dahan bambu *tallang* maupun membakar daun *tagari* kalau padi diserang serangga.<sup>110</sup> Bahkan seorang petani tua, penganut *Aluk Todolo* terakhir di sebuah *tondok* di lembah sungai Mamasa, yang selama hidupnya memegang pengetahuan pertanian lama pun pada akhirnya tidak mampu bertahan dari rayuan “obat” Revolusi Hijau tersebut. Ia telah menggunakan bahan kimia untuk sawah yang dianggapnya lebih dari lima tahun terakhir ini. Terpaksa keputusan itu

---

110 Lihat Bagian kedua buku ini. Di subbagian Daur Subsistensi Tondok dan Budidaya Bercocok Tanam.

harus diambilnya, sebab jika tidak, panen setahun sekali dari sawah yang tidak seberapa luasnya yang ia miliki tidak akan mungkin bisa mencukupi kebutuhan keluarganya.

Selain itu, berubahnya kebudayaan pertanian juga terjadi pada soal panen. Adopsi teknologi panen dari “bawah” ikut mempengaruhi cara-cara panen di “atas”. Demi alasan lebih cepat dan praktis, contohnya, padi tidak lagi dipanen dengan *rakappan* (ani-ani), tapi menggunakan sabit (*sangking*) dan untuk merontokkan bulir padi dengan cara disambak. Kosa katanya pun berubah, dari *me-pare* untuk kerja panen dengan ani-ani (*rakappan*) lalu berganti nama menjadi *ma'sangking*, lantas kemudian berubah lagi menjadi *ma'dros* ketika mesin dros datang menggantikan *sambak* sekitar tahun 2000-an. Ada warga Mamasa pertama kali menyewa mesin dros selama 3 hari dari Polewali lalu dibawa ke Tabone. Lalu, ia membeli sendiri mesin dros bekas di Sengkang. Sampai kemudian ia memiliki dua mesin giling dan dua mesin dros. Mesinnya berpindah tangan kepada orang Mambi. Ada yang dibeli dan ada yang ditukar dengan kerbau. Mesinnya berpindah-pindah pada musim panen. Dari satu dusun ke dusun yang lain. Sejak mengenal sambak dan mesin *dros*, hasil panen tidak lagi diikat seperti sebelumnya tapi langsung diisi ke dalam karung. Selain itu, hasil panen pun sudah tidak disimpan di dalam *alang* sebab pintu *alang* terlalu sempit untuk memasukkan karung dalamnya.

Kehadiran mesin giling padi juga demikian. Kini sudah ada mesin giling keliling dengan mobil yang bergerak dari satu *tondok* ke *tondok* yang lain atau dari satu pasar ke pasar yang lain mencari orang yang mau menggiling gabahnya di DTM. Malah tinggal ditelepon saja, mesin giling keliling akan datang di tempat tujuan. Biasanya upah yang diterima para penggiling sebanyak satu liter dari sepuluh sepuluh liter beras hasil gilingan. Sejak itulah tidak ada lagi yang menumbuk padi di *lesung* panjang. Hilang pula nyanyian panjang perempuan-perempuan *tondok* tentang kehidupan sewaktu *ma'dandang* di dalamnya. Malah kemudian, satu persatu lesung panjang dan *alang* berusia ratusan tahun penuh ukiran berpindah tangan dari orang-orang *tondok* kepada pembeli barang-barang antik. Salah

satunya sebuah alang tua dijual oleh pemiliknya di sebuah kampung di hulu sungai Mamasa. Orang *tondok* menjual warisannya, membunuh kebudayaannya.

Sementara itu, perubahan dalam bercocok tanam juga dapat dijumpai di desa Ballapeu'. Sebenarnya nama resmi Desa Ballapeu' adalah Desa Ballatumuka namun orang lebih mengenalnya sebagai desa Ballapeu'. Nama Ballapeu' sendiri adalah dusun di Desa Ballatumuka dan ditetapkan sebagai desa wisata Ballapeu' oleh Pemerintah Kabupaten Mamasa. Menurut data Profil Desa Ballatumuka tahun 2014 jumlah KK di desa Ballatumuka berjumlah 348 KK dan total penduduk berjumlah 1448 jiwa. Mata pencaharian pokok penduduk adalah bertani. Penduduk mengusahakan pertanian padi sawah dan berkebun kopi. Pada tahun 2016 ditaksir sebagaimana tertera di atas penduduk Desa Ballatumuka berjumlah sebanyak 300 lebih KK dan 1600-an jiwa total penduduk. Belum ada pemutakhiran mengenai data kependudukan di tahun 2016 ini. Penyebutan Ballapeu' tidak hanya terbatas untuk satu dusun saja tetapi menyeluruh untuk penyebutan yang lebih dikenal oleh masyarakat Mamasa. Secara tipologis, Desa Ballatumuka termasuk desa genealogis karena mayoritas penduduknya dari satu kekerabatan. Meskipun demikian, Desa Ballatumuka juga termasuk desa teritorial karena desa ini baru berdiri tahun 1998. Pemekaran dari desa Balla Barat. Perubahan bercocok tanam di Ballapeu' dimulai tahun 2003, ketika itu mulai diperkenalkannya bibit baru oleh Dinas Pertanian. Pemberian bibit baru tersebut ternyata gagal dan tidak cocok dengan kondisi tanah di Ballapeu'. Namun setelah itu pihak dinas menggantikan dengan bibit baru yang lain dan ternyata cocok ditanam di Ballapeu'. Bibit-bibit baru yang cocok ditanam di tanah Ballapeu' di antaranya adalah bibit dari Thailand, bibit Mambi, bibit Bogor, bibit Ertanas dan bibit kepak.

Masuknya bibit-bibit baru datang ketika seorang kepala desa pada tahun 2005 memberlakukan kebijakan di desanya dengan mengubah sistem tanam padi lama yang ditanam satu kali dalam setahun ke sistem tanam dua kali dalam setahun. Pilihan kebijakan ini disebabkan adanya masa paceklik yang membuat kehidupan masyarakat desa sangat susah. Ketika itu untuk memenuhi kebu-

tuhan sumber karbohidrat selama paceklik warga keluar desa mencari kebutuhan beras ke daerah Mambi atau Sindagamanik—yang jaraknya sekitar 10 km dari Ballapeu' untuk menjadi tenaga *masaro*. Mereka di sana ikut menggarap dan memanen padi. Pengalaman di Mambi, Malakbo' dan Sindagamanik membuat mereka mencoba menerapkan metode sistem tanam 2 kali. Ketika diuji coba ternyata berhasil dan setelah itu penduduk Ballapeu' praktis menggunakan sistem 2 kali tanam. Hemat mereka, sejak beralih ke sistem 2 kali dan penggunaan bibit baru sudah tidak terjadi lagi paceklik.

Beberapa orang tua ketika diperkenalkan jenis bibit baru masih ada yang menanam padi lokal. Jenis padi lokal di antaranya: *pare bulan*, *pare kandaure*, *pare batang*, *pare pussu*, *pare cingke* dan *pare lotong* yang hitam isinya. Namun berangsur-angsur padi lokal sudah tidak ditanam lagi. Bibit-bibit padi pengganti jenis padi lokal didapat dari Mambi, Malakbo' dan Sindegamanik karena mereka lebih dulu menanam padi tersebut. Bibit-bibit tersebut bukan didapat dari dinas ataupun penyuluh pertanian melainkan melihat langsung dan pernah menjadi buruh tani (*masaro*) di daerah luar Ballapeu seperti Mambi, Sindagamanik dan Malakbo'.

Menurut pengakuan seorang warga, memang sekarang ini sudah banyak perubahan dalam masa panen. Di era padi lama panennya hanya sekali setahun. Meskipun sudah ada stok padi di lumbung namun persediaannya tidak cukup untuk kebutuhan pokok penduduk dan akhirnya terjadi kelaparan. Namun setelah diterapkannya sistem tanam 2 kali dan bibit baru juga sudah ditanam, sudah tidak ada lagi masa paceklik. Beberapa penduduk Ballapeu' masih ada yang mengalami kondisi paceklik. Hal ini disebabkan oleh sempitnya lahan bertani dan banyaknya lahan yang menganggur. Ditambahkan, tidak semua penduduk memiliki lahan sawah. Untuk mengatasi kekurangan beras mereka membeli di warung-warung atau meminta kepada tetangga.

Tak hanya mereka yang tidak memiliki lahan sawah dan lahan yang menganggur yang mengalami paceklik. Biasanya warga yang sudah memiliki lahan luas juga mengalami paceklik. Ini disebabkan ketika musim tanam mereka tidak menanam padi di musim

tanam tiba karena ketiadaan tenaga, uang yang terbatas untuk mengupah tenaga penggarap sewa dan biaya pembelian pupuk yang cukup merogoh kocek mereka. Belum lagi mereka yang memiliki lahan yang sangat sempit, meskipun menanam dan panen tetap saja hasil panen tidak bisa mencukupi stok beras untuk satu bulan ke depan. Terpaksa ketika kehabisan beras mereka membelinya atau meminta kepada tetangga atau kerabat lainnya. Meminta beras kepada tetangga atau kerabat punya konsekuensi hutang yang akan dibayar dengan beras yang diminta ketika lahan si peminta beras panen nanti. Sebagai contohnya, di dusun Rantepuang, dusun yang jaraknya paling jauh dan terpisah dari dusun-dusun lainnya di Desa Ballatumuka ini penduduknya terdiri dari 34 KK dan bermata pencaharian sebagai petani. Dulunya dusun Rantepuang dipindahkan dari atas ke daerah bawahnya yang juga masih perbukitan dan jauh terpisah dari pemukiman dusun lainnya. Tetapi waktu tempuhnya tidak begitu lama dari jangkauan dusun lainnya. Menurut cerita, dusun Rantepuang baru mulai dipindahkan sejak tahun 2003. Alasannya jaraknya sangat jauh dan menguras tenaga, terlebih bagi orang-orang tua. Juga agar tidak jauh dari lokasi dusun-dusun lainnya di desa Ballatumuka, begitu aku seorang penduduk. Peristiwa pemindahan kampung juga sekaligus memindahkan rumah dari lokasi awal. Meski ada sebagian rumah yang masih tersisa di atas. Gereja masih berada di lokasi lama dan tidak difungsikan lagi. Adapun untuk gereja, penduduk dusun Rantepuang beribadah di sebuah rumah seperti bangunan balai yang difungsikan sebagai gereja. Rencananya akan dibangun gereja, lokasinya agak ke bawah dusun Rantepuang. Kira-kiranya jaraknya 50 meter. Rumah-rumah penduduk yang berada di lokasi lama dibongkar dan dikerjakan secara gotong royong untuk dipindahkan ke lokasi yang baru. Tentunya menurut keterangan bapak-bapak sudah ada upacara pemindahan kampung dan pembongkaran dan pemasangan rumah kembali ke lokasi dusun yang baru. Proses pemindahan berlangsung sekitar 1-2 minggu dan diawali dengan penyembelihan ayam kampung, anjing dan babi. Darah ketiga hewan tersebut diteteskan ke lokasi dusun baru agar terhindar dari malapetaka dan sebagai syarat wajib pendirian kampung.

Tidak seperti di dusun lainnya, di dusun Rantepuang hampir di tiap rumah memiliki kebun pekarangan. Penduduk mengusahakan kebun pekarangan dengan menanam berbagai jenis sayur-sayuran. Jenis sayuran yang ditanam adalah daun singkong, ubi jalar, talas, balinangko putih, cabai, tomat kecil, terong, bawang, serai, jantung pisang dan paku yang didapat dari hutan. Mereka menanam sayur-sayuran dan mencari paku di hutan karena tidak punya uang untuk membeli sayur-sayuran tersebut. Sementara sayur-sayuran seperti kol, wortel, dan sawi, mereka mengaku belum pernah membelinya dari pedagang sayur keliling. Pedagang sayur keliling seperti di dusun Ballapeu' tidak pernah sampai ke dusun Rantepuang karena akses yang jauh sehingga cukup sulit untuk pedagang sayur menembus ke dusun Rantepuang. Di dusun yang sering mengalami kasus paceklik seperti ini, tetap saja warganya berkilah bahwa keadaan zaman dulu lebih susah karena rata-rata warga tidak punya beras alias benar-benar semuanya mengalami situasi paceklik. Dalam keadaan demikian, mereka terpaksa keluar dari desa mencari beras.

Dalam sistem panen di Ballapeu', setelah padi dipanen kemudian disimpan untuk kebutuhan sendiri. Ini tidak sama dengan di daerah pantai (baca: Polewali) yang hasil panennya dijual. Pun jika ada kelebihan stok beras kadang dijual jika ada yang butuh uang untuk kondisi tertentu, biasanya kondisi darurat. Proses memanen padi baru dilakukan dengan cara menebasnya menggunakan sabit bukan memakai ani-ani sebagaimana padi lama. Penggunaan ani-ani di padi lama karena batangnya tinggi dan tidak bisa ditebas. Setelah padi ditebas kemudian dikumpulkan dan dirontokkan dengan menggunakan *sambatan* untuk menghasilkan gabah. Alat ini biasa terbuat dari bambu atau kayu. Gabah yang dihasilkan selanjutnya dijemur sampai kering untuk digiling. Hasil gabah kering giling langsung dimasukkan ke dalam karung.

Namun belakangan ini penggunaan papan (*sambatan*) untuk merontokkan gabah jarang ditemukan lagi dan jika ingin cepat panen maka harus memakai mesin perontok padi, mesin deros namanya. Kepemilikan mesin deros baik di Ballapeu' dan desa Tabu-



lahan dimiliki secara pribadi dan tidak semua orang memiliki mesin deros—kebanyakan hanya beberapa orang saja yang memilikinya. Belum ada bantuan mesin deros dari pemerintah. Untuk di desa Ballapeu' sendiri terdapat enam orang yang memiliki mesin deros dan di desa Tabulahan hanya tiga orang saja yang memilikinya.

Harga sewa mesin deros dibayar dengan menggunakan sistem bagi hasil panen. Misalnya hasil panen dibagi dua antara pemilik sawah dan pemilik mesin. Hitungannya, kalau yang punya sawah “keluar” lima karung maka untuk pemilik mesin deros mendapatkan satu karung. Di samping itu, orang yang ikut kerja memanen juga mendapatkan bagian yang dibagi-bagi rata. Rinciannya bisa dibagi berdasarkan berapa banyak keluar hasil gabah gilingnya. Misalnya, hasil sepuluh karung kemudian disisakan dua karung untuk pemilik mesin dan bagi yang ikut kerja menyabit. Mereka yang ikut kerja menyabit mendapatkan bagian per ember dari dua karung tersebut. Ukuran ember tergantung dan disesuaikan dengan jumlah orang yang ikut menebas. Misalnya ada lima puluh orang yang ikut kerja memanen maka ukuran embarnya tinggal disesuaikan saja. Selain ember, bisa juga dengan baskombaskom kecil.

Selain mesin deros juga terdapat mesin penggilingan padi. Di sekitar desa Ballapeu' terdapat beberapa mesin giling padi. Ada enam mesin giling padi dan itu semuanya milik pribadi. Di luar desa ada juga yang menggunakan jasa mesin giling keliling yang menggunakan mobil. Mesin giling keliling tersebut menurut penduduk di Ballapeu' baru-baru *ngetren* setahun belakangan ini. Menurut penuturan warga, di Polewali dan Pinrang sudah lebih dulu memakai mobil giling keliling. Ia menjelaskan, misalnya, upah untuk menggiling padi keluarnya sepuluh liter maka upah untuk pemilik mesin giling satu liter beras dari hasil gilingan yang sepuluh liter tadi. Sama halnya dengan mesin deros, mesin giling pun tidak ada bantuan dari pemerintah. Kehadiran mesin giling sudah ada sejak tahun 2006 namun baru marak sekali setahun belakang ini.

Sebelum hadirnya mesin giling, padi ditumbuk menggunakan lesung. Sekarang ini sudah jarang bahkan tidak ada yang meng-

gunakan lesung kecuali untuk menggiling padi di sekitar areal sawah untuk hasil 5-6 liter saja. Itu pun digiling karena tidak sempat pergi ke tempat mesin giling. Biasanya satu giling untuk kebutuhan beras satu minggu yang biasanya ditaruh di ember. Kecuali untuk lain-lainnya seperti pesta-pesta maka banyak yang digiling. Meskipun begitu, di Ballapeu' masih dijumpai penduduk yang bertani secara tradisional dan manual. Salah satu alat tradisional yang masih dipakai adalah *pelekko*—alat pembajak sawah tradisional.

Sementara untuk pupuk biasanya mereka menggunakan pupuk urea, PSP, KCL, ZA dan NPK. Kini penduduk lebih sering menggunakan pupuk NPK karena dinilai bagus hasilnya. Harga pupuk NPK dijual Rp. 3500/kg, pupuk PSP dijual Rp.3000 dan pupuk lainnya Rp. 2000. Di lain pihak, pemakaian pupuk kompos tidak ada sama sekali dan penduduk mengaku belum pernah menggunakannya sejak pengenalan varietas padi baru. Bahkan, menurut pengakuan salah seorang petani mengatakan di era padi lokal pun tidak pernah dijumpai penggunaan pupuk karena tanahnya sudah subur dan petak sawah sudah banyak air. Berbeda dengan padi baru yang butuh pupuk tetapi sedikit butuh air.

Beberapa penduduk menuturkan bahwa jika dahulu penanaman padi lokal tidak dilakukan secara serentak. Ini berbeda dengan penanaman padi saat ini yang ditanam serentak di sekitar bulan Juni-Juli dan dipanen di bulan Desember. Kemudian, di bulan Januari akan turun sawah kembali. Menariknya, menurut sebagian masyarakat di sana, padi ditanam secara serentak menunggu perintah dari *Paso'bok*. Namun *Pa'sobok* yang dimaksud adalah instruksi kalender musim tanah dari Dinas Pertanian Kabupaten Mamasa. Di sebagian daerah Mamasa lainnya, instruksi tersebut tidak diindahkan dan penghitungan masa tanamnya bisa berbeda meskipun kisarannya di antara bulan itu. Hal ini yang membedakan dengan penanaman zaman dulu, yakni penentuan masa tanam melalui perintah *Paso'bok* sebagai pemegang kewenangan adat dan kegiatan ini berhubungan dengan perhitungan yang cermat terhadap perbintangan dan hari-hari baik untuk menanam padi. Namun disayangkan, eksistensi *Paso'bok* kini tidak berlaku lagi seiring perubahan dalam sistem bercocok tanam.



Gambar 4. Hamparan persawahan di Ballapeu'

Di Ballapeu' lahan penanaman sawah khusus hanya untuk sawah saja dan tidak ditanami selain padi. Hasil panen umumnya dikonsumsi sendiri, penduduk jarang yang menjual beras dan hampir semua penduduk di Ballapeu' mempunyai lahan. Menurut pengamatan seorang informan, ia mengatakan bahwa di Ballapeu' rata-rata penduduk mempunyai lahan meskipun hanya sedikit atau sempit. Mengenai sempit dan sedikitnya lahan itu disebabkan oleh pembagian masing-masing lahan ke masing-masing anggota keluarga. Misalnya, seorang yang mempunyai petak sawah kemudian ia akan membagikannya ke anak-anaknya.

Dalam pada itu, untuk mendorong pembangunan pertanian di desa, seorang kepala desa di Ballapeu' mengusulkan sebuah program pencetakan sawah baru mengingat masih banyak lahan yang terlantar dan menganggur. Rencananya pengusulan ini akan dibahas di tingkatan musyawarah desa untuk selanjutnya diajukan ke Pemda. Menurutnya, program pencetakan sawah baru tidak dipungut biaya dan pajak dari Pemda. Program pencetakan sawah baru terkait dengan rencana pembangunan desa Ballatumuka di sektor pembangunan pertanian.

Di tempat berbeda, gencarnya intensifikasi pertanian padi sawah baru yang menggantikan padi sawah lokal juga membuat praktik penanaman padi ladang sebagai bagian dari sistem per-

ladangan berpindah semakin terdesak keadaannya. Ini dapat dilihat di beberapa desa di kecamatan Tabulahan yang dahulu ditumbuhi padi ladang kini hanya menyisakan beberapa tempat penanaman padi ladang. Ini bahkan lebih diperkecil lagi di antara tiga desa, umpamanya hanya satu desa yang masih menanam padi ladang sebagai tanaman pangan utama sementara desa-desa lain sudah berkurang. Ini dapat kita saksikan hanya di desa Salubaka, tetangga desa Tabulahan yang masih terbilang aktif menanam padi ladang.

Sebagai bagian dari sistem pertanian perladangan berpindah, penanaman padi ladang sudah ada sejak ribuan tahun lalu. Castella (2012) menerangkan bahwa sistem ini telah ada selama ribuan tahun di semua hutan tropis—mendahului sistem pertanian menetap di Asia Tenggara. Perladangan berpindah hingga kini mencakup berbagai macam praktik penanaman (van Vliet et al 2012) dan masih merupakan bentuk pertanian yang dominan di banyak daerah pedalaman pedesaan di Asia Tenggara (Mertz et al., 2009). Karena kekhasannya dan beragam model dalam perladangan berpindah maka masing-masing pakar memberikan peristilahan sesuai dengan peruntukan dan atau berbagai macam praktiknya: *shifting cultivation* (Watters 1960; Conklin 1961; Spencer 1966; Fox et al. 2000), *swidden cultivation* (Conklin 1954) dan *slash-and-burn agriculture* (Kleinman et al. 1995; Brady 1996; Fujisaka et al. 1996). Semua istilah ini intinya sama yakni mengacu pada pergantian masa tanam dan masa bera.”<sup>111</sup>

Dalam perkembangan mutakhir, terutama di paruh kedua abad kedua puluh praktik perladangan berpindah seringkali dituding sebagai penyebab terjadinya deforestasi dan degradasi lingkungan. Namun beberapa temuan riset menolak anggapan itu. Salah satunya David Henley (2011), ia mencatat bahwa “pertanian perladangan berpindah (*shifting cultivation*) sebelumnya banyak dikecam sebagai penyebab utama laju deforestasi namun pendapat ini sudah banyak disanggah dari beberapa temuan.” David Henley menuliskan temuan risetnya untuk menentang pendapat demikian dengan bukti sejarah dari Sulawesi pada periode 1820-1950. Hematnya, “sistem perta-

---

111 *Op-cit.* Jean-Christophe Castella

nian ladang berpindah, setelah dikecam sebagai penyebab utama deforestasi, telah dilihat sebagai bentuk pengelolaan hutan dan bahkan konservasi. Dalam kondisi tradisional, sekarang diasumsikan, perladangan berpindah adalah praktik dan budidaya siklus berkelanjutan yang cukup lama untuk memungkinkan hutan untuk tumbuh kembali selama masa bera."<sup>112</sup>

Ditambahkan Henley (2011),

"Data menunjukkan bahwa sistem tebas-bakar (*slash-and-burn cultivation*), dengan periode masa bera hanya lima sampai enam tahun, sudah menjadi norma di awal abad kesembilan belas, ketika kepadatan penduduk rata-rata masih rendah dan produksi untuk perdagangan terbatas. Dalam kebanyakan kasus sistem masa bera tradisional yang berkelanjutan, dalam arti tidak memakan terjadinya deforestasi progresif di luar sebuah hamparan ladang bera yang digarap. Tetapi masih dalam kompleksitas bahwa hutan alam secara permanen digantikan oleh vegetasi antropogenik yang kaya dan beragam. Di beberapa daerah, terutama, memang pertanian ladang berpindah mengambil bentuk yang tidak berkelanjutan, perladangan berpindah-pindah ini melibatkan penciptaan pembakaran padang rumput api yang besar. Hal ini juga tampaknya telah menjadi pola tradisional; tidak ada bukti bahwa itu dihasilkan dari pertumbuhan penduduk, atau dari pengaruh eksternal seperti migrasi atau perdagangan. Pandangan pertanian berpindah tradisional sebagai praktik ramah lingkungan merupakan salah satu yang ideal, dan seharusnya tidak diperbolehkan untuk mengaburkan ketidakcocokan mendasar hubungan antara pertanian dengan konservasi alam."<sup>113</sup>

Dalam hal perladangan berpindah di satu sisi berkelanjutan namun di sisi lain praktiknya malah tidak berkelanjutan kembali ditekankan oleh Henley (2011) di jurnal yang ia tulis, dengan mengutip studi Bank Dunia tentang lingkungan dan pembangunan di Indo-

---

112 David Henley, "Swidden Farming as an Agent of Environmental Change: Ecological Myth and Historical Reality in Indonesia", *Environment and History*, 17. The White Horse Press. 525-554, 2011. Hal. 123

113 *Ibid.* Hal. 123

nesia, Henley memaparkan bahwa,

“Karena perladangan berpindah dalam bentuk tradisional melibatkan siklus rotasi jangka panjang yang memungkinkan untuk regenerasi hutan dan pemulihan tanah kembali, dampak lingkungan yang mungkin harus tidak dianggap deforestasi sama sekali. Bahkan, pertanian tanaman pangan, di sini seperti di banyak daerah lain, didasarkan pada beras dan jagung, dan berlangsung secara eksklusif pada bidang ladang kering. Periode masa bera, berlangsung tiga sampai delapan tahun. Namun, tidak semua pertanian ladang berpindah adalah berkelanjutan, dalam arti melibatkan kestabilan dalam rotasi bera *in situ*. Beberapa petani ladang selalu bergeser ketimbang melakukan pembudidayaan rotasi, secara berkala bergerak dari desa mereka ke lahan hutan baru dan meninggalkan hamparan padang rumput atau savana tak berpenghuni di belakang desa mereka.”<sup>114</sup>

Paparan Henley ditutup dengan pendapat bahwa praktik perladangan berpindah yang mengakibatkan terjadinya deforestasi yang paling dahsyat di era pra-kolonial harus tetap dianggap sebagai bagian dari sistem adat meskipun praktik tersebut tidak kurangnya jika boleh disamakan dengan praktik serupa (walaupun masih dikategorikan tradisional) dalam beberapa abad kemudian dianggap merusak lingkungan.<sup>115</sup>

Kendati demikian, ilustrasi yang dipaparkan Hanley di atas mengacu pada pengklasifikasian apakah praktik penanaman padi ladang, sebagai bagian dari beragamnya praktik sistem perladangan berpindah, dilakukan secara berkelanjutan atau tidak. Namun paparan Hanley di atas bisa menjadi rujukan yang penting untuk menyanggah beberapa pendapat keliru tentang praktik perladangan berpindah. Untuk kasus di DTM, seperti sudah penulis utarakan di atas, berkurangnya penanaman padi ladang lebih disebabkan oleh pengenalan bibit-bibit baru yang turut mempengaruhi cara pandang dan teknik bertani masyarakat DTM. Jadi, berkurangnya praktik penanaman padi ladang tidak hanya dikecam sebagai penyebab

---

114 *Ibid.* Hal. 123

115 *Ibid.* Hal. 123

deforestasi sehingga membuat petani enggan menanamnya, tetapi di temuan lainnya menunjukkan bahwa kini sudah banyak petani yang beralih ke praktik penanaman padi sawah modern. Sebagai konsekuensinya, hal demikian berimplikasi pada perubahan kalender musim tanam dan jadwal turun sawah—yang jatuh di bulan Maret sesuai perintah dari Pemerintah Kabupaten Mamasa. Bisa dipastikan, jadwal tersebut tidak sama seperti yang dilakukan oleh *paso'bok* yang memulai turun sawah di sekitar bulan Agustus atau pasca *mabulanliang* selesai diselenggarakan, misalnya.

Adanya perubahan ini dinilai lebih baik oleh sebagian orang DTM. Salah seorang warga di salah satu *tondok* memberikan penilaian positif mengenai hadirnya sistem pertanian modern di *tondok*-nya. Menurutnya pertanian modern datang membawa surplus hasil pertanian. Jika dulu produksi beras 70% didatangkan dari luar (Pinrang), sisanya 30% dari dalam Mamasa namun sekarang kondisinya terbalik. Artinya sudah mulai surplus. Hanya bedanya padi dulu bisa disimpan satu tahun di dalam lumbung tetapi padi sekarang gabahnya tidak bisa disimpan berbulan-bulan. Gabah tersebut harus cepat-cepat digiling kemudian dijual untuk membeli beras lagi, itulah yang membedakannya. Bagi mereka, hadirnya padi baru dapat mengatasi masa paceklik yang panjang, mereka menyebut masa paceklik itu *karorian*. Di Mamasa masa paceklik bukan hanya disebabkan oleh kekacauan sosial dan keamanan sebagaimana yang pernah mereka alami sewaktu terjadinya gangguan dari Pasukan Bn. 710. Namun, memang dalam sistem pertanian tradisional terdapat proporsi yang seimbang antara 6 bulan paceklik dan 6 bulan menikmati hasil padi dalam satu musim tanam. Namun kini, tidak ada lagi masa paceklik karena perubahan dalam sistem tanam dari sekali setahun menjadi 2 atau 3 kali dalam setahun. Pun jika ada terjadi kasus-kasus paceklik itu biasanya dialami oleh orang-orang yang terpencil di kampung yang memang kondisinya miskin—yang tidak memiliki lahan sendiri ataupun lahan garapan juga tidak memiliki kecukupan modal untuk menanam padi. Ditambahkan, memang sistem pertanian lama di *tondok* mereka sudah tidak ada lagi.

Di samping ada hal positif, sebaliknya ada sisi negatif yang mereka rasakan seperti perayaan-perayaan pasca panen tidak se-meriah dulu atau katakanlah kini dilakukan secara sederhana saja. Misalnya, ini dapat dilihat di desa Tabulahan, ketika musim panen, tidak ada lagi pesta-pesta panen seperti masak dalam bambu dan upacara-upacara lainnya. Ini belum mencakup daur pengetahuan lainnya yang sedang di ambang kepunahan bahkan (mungkin) sebagian sudah ada yang punah. Padahal sama-sama kita ketahui, mengutip uraian Hawthorne (2001) bahwa “di antara aspek terpenting dari pengetahuan asli dan tradisional (*daur pengetahuan—tambahan pen.*) adalah pemahamannya yang mendalam tentang tempat-tempat tertentu, lingkungan tertentu, dan ekologiinya. Kedekatan ini dapat sangat berharga dalam menentukan apa yang berhasil dan apa yang tidak berfungsi dalam hal kelangsungan hidup yang berkelanjutan.”<sup>116</sup>

### **Kopi Baru, Pohon Baru dan Hutan Baru**

Setelah Indonesia merdeka dan berakhirnya pergolakan 710, tanaman kopi telah menyebar jauh ke dalam *tondok-tondok* di DTM. Bahkan sewaktu harga kopi dan komoditas perkebunan lainnya naik, seperti cengkeh, kakao dan vanili tahun 1980-an, bertambah banyak masyarakat membuka lahan dan membudidayakan kopi. Lalu, gelombang penanaman komoditas ini pun mencapai puncaknya ketika varietas baru jenis arabika—yang lebih dikenal masyarakat dengan istilah “kopi Jember”—diintrodusir oleh pemerintah di dataran tinggi Mamasa awal tahun 1990-an. Budidaya kopi baru ini membuat semakin luasnya kebun-kebun baru yang dibuka. Ladang serta lahan-lahan subur cadangan pangan, termasuk *milau-mi*, pun dialihfungsikan menjadi kebun kopi.

Maka warga *tondok* harus mencari hutan yang semakin jauh ke “dalam” bila mau membuka ladang baru. Segala bentang hutan akan dibuka, tapi tidak pada *pangala pangambo* (hutan adat) atau hutan-hutan lain yang mereka sakralkan. Dari situlah muasal cerita

---

116 *Op-cit.* Susan Hawthorne. Hal. 79



setiap keluarga *tondok* bisa memiliki kebun berhektar-hektar luasnya dan ratusan sampai ribuan pohon kopi jumlahnya.

Dalam konteks itu, transformasi sistem pertanian lahan kering di DTM serta seluruh perubahan sosial-ekologi di dalamnya mirip dengan perubahan *doro* dan *raki* di Halmahera. Bagi orang-orang di bagian utara Halmahera, *doro* merupakan ladang atau kebun tanaman pangan, seperti padi ubi kayu, pisang, ubi jalar, dan sebagainya, yang dihasilkan untuk memenuhi subsistensi keluarga. Sementara *raki* adalah kebun tanaman komoditas, seperti rempah (pala dan cengkeh) kelapa dan kakao diproduksi untuk memenuhi dan menjamin segala kebutuhan sosial dan ekonomi yang lain. Belakangan, budidaya tanaman komoditas hampir sepenuhnya merubah *doro* menjadi *raki*. *Doro* yang biasanya ditinggalkan menjadi *jurame*<sup>117</sup> setelah ditanami, tidak lagi akhirnya, justru langsung diisi dengan tanaman *raki*. Dari *raki* semua kebutuhan pangan sehari-hari yang tidak lagi dihasilkan *doro*, ditanggungkan.<sup>118</sup> Di sinilah proses kecacauan subsistensi orang Halmahera terjadi. Namun, budidaya tanaman rempah di kepulauan Maluku beberapa abad lalu karena permintaan pasar global merupakan fase awal dari perubahan paling mendasar subsistensi orang Maluku secara umum.<sup>119</sup>

Dengan demikian, kalau menaruh kopi dalam cerita yang sama dengan kepulauan Maluku, maka perubahan subsistensi dan ekologi dataran tinggi Mamasa memang mulai terjadi semenjak pembudidayaan kopi yang dilakukan pada zaman kolonial. Subsistensi orang DTM lantas kian goyah ketika gelombang besar penanaman kopi dan tanaman komoditas lainnya dilakukan tahun 1980-an dan 1990-an. Seiring dengan itu, kerusakan ekologi hutan hujan tropis

---

117 sama dengan *milaun* bagi orang DTM

118 Murit, "Dari Doro ke Raki: Ekonomi Gender dan Transformasi Sosial Pertanian Orang Galela", *Jurnal Komunitas* 2, vol. 2, 125-134, 2010.

119 Untuk dapat melihat perubahan mendasar subsistensi orang Maluku dapat diacu pada karya-karya Roy Ellen, ia adalah seorang antropolog, etnobotanis dan etnobiolog dari University of Kent, Inggris. Ia dengan sungguh-sungguh belajar mengenai orang, alam dan kebudayaan Nuulu di pulau Seram.

dataran tinggi Mamasa pun semakin teruk.<sup>120</sup>

Di masa ini, kopi membawa transisi yang sangat penting dalam putaran ekonomi *tondok* DTM. Kopi yang sebelumnya berada dalam logika pelengkap subsistensi, berubah serta masuk ke dalam logika komoditas dan pasar. Dengan kata lain, tanaman yang disebut dengan nama *kawa* dalam bahasa Mamasa ini tidak lagi ditanam dalam rangka memenuhi kebutuhan baku-tukar, tetapi mulai diproduksi karena mengikuti arah pasar. Dari perubahan tersebut, maka selain menggerakkan barang-barang kebutuhan, kopi sekaligus telah mengalirkan uang ke dataran tinggi Mamasa. Salah seorang warga di Tabone bercerita bahwa ia sampai menjual beras di simbuang. Ia menjual beras 1 liter seharga 25 Rupiah. Orang di atas masih menggunakan Ringgit. Kemudian ia menjualnya 25 Rupiah, mereka menawarkan 10 Ringgit. Dengan penawaran segitu ia tidak mau, karena murah sekali. Nanti ia diberitahu bahwa sama nilainya. Orang Mamasa menggunakan Rupiah, orang Simbuang masih menggunakan Ringgit. Padahal 10 Ringgit sama dengan 10 Rupiah. Tahun 1977, masih pakai kuda waktu itu. Sampai pada akhirnya, hasil kopi dijadikan sebagai salah satu tumpuan utama keluarga tondok dalam memenuhi kebutuhan ekonominya, pun menunaikan kebutuhan sosial dan kultural (ritual) mereka.

Selain diproduksi untuk mengikuti arah pasar, penanaman kopi di Mamasa juga bermasalah secara lingkungan. Merujuk temuan Nielson (2004), hematnya produksi kopi di lembah Mamasa adalah secara lingkungan tidak berkelanjutan dalam praktiknya saat ini dan merupakan faktor utama yang berkontribusi terhadap deforestasi yang sedang berlangsung dari tangkapan air yang sudah kritis terdegradasi ini. Keterpencilan kabupaten, sangat miskinnya aksesibilitas dan kurangnya fasilitas pengolahan telah turut menyumbang bagi penurunan kualitas kopi.<sup>121</sup> Kopi umumnya tumbuh di Enrekang di bawah rezim pertanian intensif, sering dengan mengorbankan kualitas, dengan konsentrasi yang sangat tinggi dari

---

120 Tentang hal ini memang masih butuh studi yang lebih spesifik tentang perubahan subsistensi dan ekologi paling awal selain Revolusi Hijau.

121 *Op-cit.* Jeffrey Neilson. Hal. 204

## Bumi dan Manusia Mamasa

modal dalam negeri yang diinvestasikan dalam operasi penggilingan lokal. Ini kontras dengan Mamasa, di mana kurangnya modal lokal diinvestasikan dalam industri kopi, miskin aksesibilitas dan jaringan perdagangan yang sangat panjang menyebabkan penurunan kualitas yang signifikan sehingga mengakibatkan kerusakan sebelum ekspor. Produksi kopi juga berkontribusi terhadap degradasi lahan yang signifikan di DAS Mamasa.<sup>122</sup>



Gambar 5. Tanah Longsor di desa Ballatumuka akibat dari degradasi lahan.

Degradasi lahan ini dipicu karena manajemen lahan yang buruk, yang utamanya berdampak pada konservasi tanah. Ini juga mengakibatkan wilayah luas lahan rusak parah dan tidak produktif yang tersebar di kabupaten tersebut. Namun, petani setempat tampaknya tidak berusaha untuk membangun sistem terasering, tidak juga melakukan langkah-langkah pencegahan erosi lain untuk melindungi tanah, lapisan tipis tanah, yang segera tersapu saat hujan deras. Penggunaan pupuk baik organik atau sintetis telah gagal untuk menjadi mapan dalam sistem produksi kopi Mamasa. Setelah hanya lima atau enam tahun produksi, pohon kopi arabika mulai menunjukkan tanda-tanda kekurangan unsur hara tanah yang serius dan hancurnya produksi kopi. Pada titik ini, pakis dan pinus mulai menyerang kebun sampai mereka akhirnya lahan men-

---

122 *Ibid.* Hal. 212

jadi gundul. Dalam satu petak yang ditanam baru tiga tahun lalu di lereng Gunung Mambuliling di utara, tanah lapisan atas hanya setebal lima sentimeter, sementara yang lain petak berusia enam tahun itu sudah tanpa humus. Agaknya tempat ini juga akan berhenti memproduksi dan akhirnya akan ditinggalkan oleh petani.<sup>123</sup>

Tentunya, ketika terjadinya degradasi lahan yang disebabkan oleh perluasan penanaman kopi bukanlah salah petani atau warga sekitar yang menanam kopi, melainkan ambisi pemerintah baik di tingkatan desa hingga kabupaten yang lebih mementingkan laju produktifitas produksi kopi. Hal ini dibuktikan dengan sering terjadinya erosi dan longsor yang merupakan pemandangan umum di Mamasa. Penanaman kopi satu dari beberapa aktivitas alih-fungsi lahan yang mengakibatkan degradasi lahan dan bencana longsor. Di samping itu, program penghijauan dan reboisasi hutan di tahun 1980-an dengan intensifikasi penanaman pohon pinus sering dituduh sebagai penyebab degradasi lahan dan perubahan suhu yang signifikan di Mamasa.

Perubahan dalam putaran ekonomi *tondok* juga ditentukan oleh tanaman kakao sebagai “Pohon Baru” di DTM. Introduksi tanaman kakao dimulai sejak tahun 1980-an, bibit kakao ketika itu di datangkan dari Manado, Sulawesi Utara. Kakao banyak ditanam di wilayah PUS terutama di Kecamatan Tabulahan. Hadirnya tanaman kakao di satu sisi mendatangkan keuntungan ekonomi di *tondok* dan pernah menjadi tanaman primadona. Ketika itu banyak masyarakat yang membatalkan penanaman kopi mereka dan menggantinya dengan menanam kakao. Namun, di sisi lain, terutama sejak 2 tahun belakangan, ini tanaman kakao mendatangkan permasalahan bagi petani *tondok*. Tanaman kakao yang mereka tanam mengalami kegagalan panen karena diserang virus dan tidak berbuah. Sebagaimana laporan Dokumen Kajian Strategis Agro-industri Kabupaten Mamasa menyebutkan bahwa dari segi budidayanya ditemukan hama dan penyakit tanaman berupa Penggerek Buah Batang (PBK), sehingga membuat banyak pohon kakao kurang produktif, hampir di semua wilayah penanaman kakao di Kabupaten Mamasa.

---

123 *Ibid.* Hal. 199

Kondisi ini sudah sangat sulit ditanggulangi oleh petani karena sifatnya menular dan menyebar ke seluruh pohon lainnya. Upaya penanggulangan yang dilakukan pemerintah juga belum maksimal, hingga membuat hasil yang diperoleh petani semakin menurun. Sedangkan dari segi pasca panen, komoditi ini terbatas pada pengadaan teknologi pengolahan hasil, sehingga petani tidak punya akses untuk mengolahnya menjadi produk yang bisa menghasilkan nilai tambah.<sup>124</sup> Seturut dengan itu, salah seorang warga di desa Tabulahan mengeluhkan kondisi tanaman kakao miliknya yang sudah sejak tiga tahun ini terkena penyakit dan tidak bisa berbuah. Ia mengatakan awalnya virus yang menyebar berasal dari wilayah pantai dan menyebar ke arah Tabulahan sejak tiga tahun terakhir ini. Namun demikian kondisi kesehatan tanaman kakao perlahan-lahan mulai membaik di tahun ini meskipun masih belum bisa menolong defisit ekonomi warga *tondok*.

Selain virus dan penyakit, masalah lain adalah harga jual kakao yang jatuh. Di desa Tabulahan harga jual kakao kurang dari Rp 10 ribu/kg, biasanya pada kondisi normal harganya mencapai Rp 40 ribu/kg. Ini belum lagi jika dihitung ongkos pengangkutannya. Misalkan, dalam satu kali panen didapat hasil 3 kuintal dan dikenai tarif angkutan ojek Rp 50 ribu/karung. Hal yang sama terjadi di Desa Timoro—desa yang bertetangga dengan ibu kota kecamatan (kelurahan Lakahang) dan relatif tidak dibebani ongkos angkut. Di desa Timoro permasalahannya adalah kakao tidak bisa diharapkan sebagai sumber pendapatan utama masyarakat karena fluktuasi harga dan kerentanan terkenan serangan virus dan penyakit. Masyarakat kemudian kembali lagi ke ekonomi babi yang menjadi andalan utama sumber pemasukan harian yang signifikan sebagaimana yang terjadi di desa Timoro, Tabulahan dan seluruh wilayah DTM lainnya.

Pangkal persoalan serangan virus dan penyakit tanaman kakao yang diderita masyarakat disinyalir sejak ditetapkannya program Gernas Kakao. Program ini dimulai sejak tahun 2013 ketika

---

124 Saharuddin *et al.*, Dokumen Kajian Strategis Produk dan Pasar Agroindustri Berbasis Masyarakat, Bappeda Kab. Mamasa & PSP3-IPB, 2014. Hal. 18

Provinsi Sulawesi Barat dipimpin Gubernur Adnan Saleh. Program Gernas masuk melalui serangkaian pembimasan (Bimbingan Mas-sal) mengenai pemupukan, penggunaan obat-obatan untuk kese-hatan tanaman dan bantuan teknis lainnya. Alih-alih kakao dapat mendatangkan nilai tambah, justru kenyataan di lapangan mem-buktikan sebaliknya. Ditemukan banyak terjadi serangan virus dan penyakit di mana buah coklat menjadi lembek dan busuk, buahnya berwarna hitam semua, daunnya menjadi kering, kadang-kadang di satu pohon mati mendadak. Namun demikian, masyarakat tetap berharap dari kesulitan yang mereka alami sambil memanfaatkan buah kakao yang masih layak dijual meski persentase hasil panen-nya jauh dari target keuntungan dan seringkali merugi. Di samping itu, banyak kebun-kebun kakao dibiarkan terbengkalai.

Selain budidaya tanaman kopi dan kakao, cerita tentang ke-jatuhan subsistensi keluarga *tondok* semakin kacau sejak institusi kehutanan Orde Baru menetapkan Kawasan Hutan Lindung (KHL) di DTM. Ceritanya dimulai ketika suatu saat di pertengahan tahun 1980-an, warga melihat ada orang-orang memasang semacam plang pada batang-batang pohon di dalam hutan. Kala itu warga tidak tahu apa yang sedang mereka kerjakan. Selang beberapa waktu ke-mudian barulah warga tahu bahwa apa yang mereka lihat sebelu-mnya adalah tanda batas pengukuhan “Kawasan Hutan Lindung”.

Pengukuhan “hutan baru” tersebut sebenarnya hanyalah mengulang hal yang sama yang pernah dilakukan oleh pemerintah kolonial sebelumnya. Di masa itu, pemerintah Belanda sudah mem-buat batas “kawasan hutan” di DTM, tapi jaraknya masih sangat jauh dari *tondok*. Saat ini, setelah terus menerus digeser, jarak areal Hutan Lindung dengan wilayah *tondok* di lembah sungai Mamasa semakin dekat, tinggal beberapa kilometer saja. Sementara di be-berapa *tondok* lembah sungai Masupu, hanya bersebelahan dengan sawah warga. Penetapan areal “hutan baru” ini dilakukan secara sepihak saja tanpa sepengetahuan warga sama sekali. Hal demikian juga terjadi di desa Tabulahan. Desa yang terletak di Kecamatan Tabulahan ini dikelilingi tiga sungai di antaranya Sungai Salumaku, Sungai Salutampa’ dan Sungai Mempoang, ketiga sungai digu-

nakan untuk irigasi sawah, penerangan turbin, dsb. Sistem irigasi persawahan dibangun sejak nenek-moyang dulu. Mereka membuat irigasi secara manual dengan bambu dan kayu balok, dan sekarang karena ada bantuan dari pemerintah penduduk desa sudah menggunakan pipa dan semen. Kondisi tanah di Desa Tabulahan sangat subur. Jenis tanahnya berpasir dan berwarna hitam-kuning, jarang ada tanah merah yang hanya ada di beberapa titik tertentu saja. Tekstur tanahnya gembur dan tidak keras. Sejak dahulu tidak ada perubahan dalam hal kesuburan tanah. Di Desa Tabulahan tidak ada lahan kritis artinya banyak lahan produktif karena tanahnya yang subur. Yang ada hanyalah lahan terlantar karena belum dimanfaatkan secara optimal. Terdapat kurang lebih 2000 hektar lahan terlantar di Desa Tabulahan.

Di tahun 2014, secara sepihak sebagian lahan masyarakat yang merupakan tanah ulayat itu dimasukkan ke dalam penetapan kawasan hutan lindung oleh instansi kehutanan. Beranjak dari permasalahan itulah kepala desa mengumpulkan tokoh-tokoh masyarakat untuk menyikapi soal penetapan kawasan hutan lindung yang sudah memasuki hak kelola dan akses masyarakat. Memang sudah ada upaya audiensi dengan pihak Kehutanan tetapi alasan yang dibuat oleh pihak Kehutanan adalah patok yang dibuat hanya untuk sementara dan masih terbuka usulan keluar dari kawasan penetapan hutan lindung. Sehingga di tahun 2017 kepala Desa Tabulahan kembali berinisiatif memasukkan usulan di Musrenbangdes dan akan dibawa ke tingkatan Musrenbang Kabupaten agar sebagian wilayah Desa Tabulahan keluar dari penetapan kawasan hutan lindung.

Usulan tersebut memang sudah digulirkan sejak tahun 2015 dan hingga kini buah perjuangan warga desa baru berhasil membebaskan lahan mereka sekitar 15 hektar persegi dari penetapan kawasan hutan lindung. Sementara desa-desa lain masih sangat sedikit yang keluar dari patok penetapan kawasan hutan lindung. Bahkan dalam beberapa kasus banyak dijumpai wilayah administratif desa yang [hampir] sepenuhnya masuk ke dalam kawasan hutan lindung, seperti wilayah desa-desa di Kecamatan Tanduk Kalua.

Ditegaskan kembali oleh kepala Desa Tabulahan, hematnya, yang jelas masyarakat Desa Tabulahan sudah tahu bagaimana cara melindungi hutan. Karena sejak dahulu nenek moyang mereka sudah mengajarkan bagaimana cara merawat dan memelihara hutan dengan baik dan bijak jauh sebelum pihak Kehutanan mematok demi alasan konservasi.



Gambar 6. Pinus di desa Ballatumuka

Di sekitar tahun 1980-an juga, lembaga pengelola sungai Orde Baru (BPDAS Sa'dan) merintis penanaman "pohon baru", pinus, sebagai bagian dari program "Reboisasi di Luar Kawasan" hutan.<sup>125</sup> Jika penetapan Kawasan Hutan Lindung dilakukan di dalam hutan, maka sebaliknya, hampir seluruh lahan-lahan di sekitar pemukiman diisi dengan tanaman yang rakus hara ini. Walaupun program serupa pernah dilakukan sekitar sepuluh tahun sebelumnya, 1970-an, namun bibit pohon kaliandra dan akasia yang ditanam waktu itu tidak berhasil tumbuh dengan baik. Program "Reboisasi di Luar Kawasan" dipaksakan dengan alasan ingin mengembalikan lahan yang semakin kritis kesuburannya di luar Kawasan Hutan Lindung. Dalam bayangan pemerintah, "lahan kritis" terbentuk karena ulah dan kebiasaan masyarakat membakar hutan setiap tahun untuk ber-

---

125 Makanya BPDAS Sa'dang dibentuk untuk kedua wilayah tersebut. Yang punya kewenangan atas penetapan kawasan hutan lindung adalah BPDAS.



ladang. Lahan yang mereka tinggalkan setelah berladang menjadi lahan yang tidak subur lagi. Hanya ditumbuhi alang-alang dan semak belukar saja. Ditambah dengan alasan bahwa DTM dan Tana Toraja merupakan salah satu daerah rawan longsor di Sulawesi sehingga sangat butuh direboisasi. Dan pinus dipilih untuk itu karena sifat pengembangbiakannya yang cukup cepat. Pengembangbiakan pinus ini semakin dipercepat ketika warga dijadikan buruh penanaman pinus pada waktu itu.

Baik program penanaman “pohon baru” (pinus) maupun pengukuhan “hutan baru” (Kawasan Hutan Lindung) sama-sama dilakukan oleh pemerintah dengan dalih bahwa negara adalah “pemilik” tunggal atas seluruh bentangan hutan. Dengan dasar aturan-aturan formal yang dipegangnya<sup>126</sup>, pemerintah lalu merampas *pangala* orang-orang DTM, lalu menaruhnya ke dalam kekuasaan institusi kehutanan menjadi “hutan negara”. *Pangala* pun dipagari dengan batas yang tegas, dan diberi nama yang bermacam-macam pula saat ini. Ada Hutan Lindung, Hutan Produksi Tetap, Hutan Produksi Terbatas, Hutan Konservasi, dan berbagai macam nama “hutan baru” lainnya. Berdasarkan Rencana Tata Ruang Wilayah Kabupaten Mamasa Tahun 2015-2034, kawasan hutan di Kabupaten Mamasa terbagi atas kawasan hutan lindung, kawasan suaka alam, kawasan hutan produksi terbatas dan areal penggunaan lain. Untuk Kawasan hutan lindung ditetapkan di 14 kecamatan yaitu Sumarorong ± 8.811 Ha, Messawa seluas ± 5.814 Ha, Pana seluas ± 9.562 Ha, Nosu seluas ± 3.180 Ha, Tabang seluas ± 6.329 Ha, Mamasa seluas ± 32 Ha, Tanduk Kalua seluas ± 4.966 Ha, Balla seluas ± 115 Ha, Sesena Padang seluas ± 4.13 Ha, Tawalian seluas ± 6.435 Ha, Aralle seluas ± 4.856 Ha dan Tabulahan seluas ± 18.96 Ha dengan luas keseluruhan kawasan hutan lindung tercatat 8.038 Ha. Total kawasan hutan lindung dan kawasan suaka alam, pelestarian alam dan cagar budaya seluas 142.69 Ha.<sup>127</sup> Selain itu, dalam definisi pemerintah secara umum, hutan dengan segala yang dikandungnya adalah “sumber daya alam” sekaligus “aset ekonomi” negara. Sementara

---

126 UU Kehutanan tahun 1967

127 BAPPEDA Kabupaten Mamasa, *Materi Teknis Rencana Tata Ruang Wilayah Kabupaten Mamasa Provinsi Sulawesi Barat* [Bab 3], Mamasa, 2015. Hal. 8

masyarakat sekitar hutan, termasuk warga *tondok*, adalah perambah, pembakar maupun pembalak liar. Singkatnya mereka disebut sebagai “perusak hutan”.

Padahal, dalam diri orang-orang DTM, *pangala* bukan hanya sekedar tempat berburu, mengambil hasil hutan, atau berladang. Lebih dalam dari itu, *pangala* merupakan ruang-hidup. Tempat di mana “acuan bagi rasa merasa akan kosmos, sejarah muasal, tata hukum dan tunjuk ajar perilaku”<sup>128</sup> diyakini dan dipegang. Dalam kepercayaan *Aluk Todolo*, *pangala* menjadi tempat para dewata bumi berpijak dan bersemayam. Pada pohon, tanah, air, batu, gunung, dan sebagainya. Dari mereka sumber kehidupan terberi.

Kini, hampir seluruh wilayah Lembah Mamasa tanpa vegetasi alami hingga dalam beberapa kilometer dari DAS, dan sebagian besar area di lembah Mamasa sekarang adalah padang rumput tidak produktif. Petak baru hutan primer sedang dibersihkan di lereng curam yang tersisa di kawasan tangkapan air dan di kawasan hutan yang terletak di perbatasan daerah resapan.<sup>129</sup> Dalam penetapan kawasan hutan lindung di Kabupaten Mamasa ini, sebagaimana diceritakan oleh salah seorang pensiunan kehutanan, mengatakan bahwa di satu sisi penetapan kawasan hutan lindung di Mamasa memiliki sejumlah persoalan di mana lahan kelola masyarakat seperti sawah dan kebun masuk ke dalam kawasan hutan lindung. Penetapan kawasan hutan lindung ini tanpa mempertimbangkan bahwa di dalam hutan ada masyarakat yang tinggal di dalamnya dan langsung saja mengukur patok batas ke lapangan. Pemerintah hanya melihat dari kondisi topografi wilayah yang masuk kawasan hutan lindung. Di sisi lain, wilayah yang dikelola oleh masyarakat di kawasan hutan lindung berdasarkan kemiringan lereng hanya boleh 15%-20%, di atas 30% masyarakat dilarang memanfaatkan dan mengelola kemiringan lereng. Bagi instansi kehutanan, melampaui ambang batas wilayah kelola ditengarai sebagai penyebab terjadi longsor dan banjir.

---

128 Karlina Supelli, *Kebudayaan dan Kegagapan Kita*, Pidato Kebudayaan TIM tahun 2013. Hal. 1

129 *Op-cit.* Jeffrey Neilson. Hal. 74

Namun masyarakat tetap melanggar ambang batas yang ditetapkan oleh pihak kehutanan seperti melakukan pembakaran untuk membuka ladang dan penggundulan hutan. Pernah di Tabulahan terjadi banjir bandang tahun 1987 yang banyak memakan korban jiwa karena penggundulan hutan. Oleh karena itu, untuk mengatasi deforestasi maka pemerintah melakukan pemulihan lahan dengan Program Reboisasi dan Penghijauan. Menurut Peraturan Pemerintah Nomor 35 Tahun 2002 tentang Dana Reboisasi dijelaskan bahwa reboisasi adalah upaya penanaman jenis pohon hutan pada kawasan hutan rusak yang berupa lahan kosong, alang-alang atau semak belukar untuk mengembalikan fungsi hutan. Penghijauan adalah upaya pemulihan lahan kritis di luar kawasan hutan secara vegetatif dan sipil teknis untuk mengembalikan fungsi lahan. Melalui program ini instansi kehutanan menanam tanaman jangka pendek dan tanaman jangka panjang.

Sejak penetapan “hutan baru” (Kawasan Hutan Lindung), institusi kehutanan pun membatasi, sampai pada titik tertentu, menghilangkan “hak” masyarakat atas  *pangala* mereka. Masyarakat pun dilarang mengakses dan melakukan aktifitas di dalam kawasan “hutan baru” tersebut. Polisi kehutanan akan menangkap siapa pun yang masuk ke dalam hutan tanpa keterangan yang jelas. Alhasil, dari sinilah musabab dari seluruh kisah hilangnya fungsi  *pangala* dan kekacauan subsistensi orang-orang DTM berlangsung. Sebab, bukan hanya berburu, mengambil hasil hutan maupun membuka  *passang* (tempat pengembalaan kerbau) saja, pemerintah melarang seluruh aktivitas yang berhubungan dengan perladangan. Larangan tersebut, pada akhirnya, tidak saja menghilangkan ladang sebagai basis material subsistensi orang-orang DTM, melainkan basis kebudayaan dan kosmologi sistem pertanian lahan kering mereka.

Oleh karena sudah tidak bisa lagi mengambil hasil hutan, terutama kayu, maka  *ramuan* (seluruh rangka rumah) dari kayu “kelas satu” atau “kelas dua” semakin sulit dicari seperti kayu  *uru* semakin susah sekarang. Kayu yang sangat penting bagi orang Mamasa ini kini sudah tidak ada lagi. Sehingga untuk mendapatkannya, warga yang akan membangun rumah harus membelinya dari “tukang sen-

so” dengan harga yang semakin mahal saat ini. Karena para tukang senso sendiri harus “main kucing-kucingan” dengan petugas kehutanan atau, dan yang paling mudah, “main mata” dengan mereka. Bagi pembeli yang punya uang lebih, *ramuan*-nya akan dikeluarkan dari hutan dan ditaruh di pinggir jalan saja, atau bisa juga langsung diantar ke rumah, tergantung kesepakatan. Selain itu resikonya pun lebih kecil. Tetapi bagi pembeli yang tidak punya uang lebih, tidak ada pilihan lain, kayu harus diambil langsung di hutan. Situasi inilah yang mendorong orang-orang DTM yang mau membangun rumah, setelah hitung-menghitung ongkos, kini lebih memilih membangun rumah beton atau “rumah Jawa” dalam istilah mereka, daripada membangun *banua* Mamasa. Apalagi setelah jalan poros Polewali-Mamasa mulai diperbaiki beberapa tahun terakhir, semakin mudah bahan-bahan bangunan, seperti batu bata, semen, besi, seng, dan sebagainya dari ‘bawah’ didapatkan. Kendati sebenarnya rumah yang dibangun dari kayu (kelas satu dan kelas dua) bisa berdiri selama puluhan bahkan sampai ratusan tahun. Mungkin juga konstruksi rumah yang sesuai dengan jenis tanah dan bentuk topografi DTM adalah rumah yang terbuat dari kayu saja.

Di samping itu, intensifikasi tanaman komoditas berupa kopi dan kakao berdampak sangat signifikan bagi keberadaan lahan *passang* di DTM. Sebagai contoh, di Desa Tabulahan lahan *passang* untuk penggembalaan kerbau hanya tinggal 500 hektar saja padahal dulu terdapat banyak lahan *passang* yang oleh orang Tabulahan disebut *salumalana* ini. Begitu pun di lembah Nosu, lahan *pasang* banyak mengalami penurunan dan digantikan dengan perkebunan markisa dan kopi. Kini hampir sebagian besar lahan masyarakat di lembah Nosu menanam buah-buahan seperti markisa, tamarilo dan alpukat. Oleh Pemerintah Kabupaten Mamasa dan Pemprov Sulawesi Barat, Nosu ditetapkan sebagai daerah perkebunan buah-buahan seperti Malino di Sulawesi Selatan.

Tidak hanya mengambil hasil hutan seperti kayu saja yang sulit, tetapi juga banyak lahan sawah yang beririsan dan kebun mereka yang masuk ke dalam kawasan hutan lindung, sehingga membuat warga takut masuk ke kebunnya sendiri. Sebagaimana yang terjadi

di Tabulahan, dengan adanya hutan lindung membuat akses masyarakat terbatas dan mempengaruhi ekonomi *tondok*. Misalnya, seperti sudah disinggung di atas, ternyata terlantarnya kebun kakao mereka bukan hanya disebabkan oleh virus dan penyakit melainkan turut dipengaruhi juga oleh masuknya lahan kebun kakao mereka ke dalam kawasan hutan lindung. Dalam kondisi demikian, banyak warga *tondok* pergi merantau daripada tinggal di *tondok*-nya karena kesulitan ekonomi yang mereka rasakan.

Merujuk Hardjono (1983), "sejak tahun 1960 pemerintah memulai program penghijauan kembali dengan hasil yang tidak berarti. Pada tahun anggaran 1976-77 Program Inpres Penghijauan dimulai dan pada tahun 1977 seorang menteri khusus ditunjuk untuk melakukan pelestarian lingkungan alam. Secara teori, program penghijauan kembali harus menyediakan lapangan kerja bagi ribuan penduduk desa tanpa tanah, akan tetapi dalam praktiknya, hal itu telah berjalan melawan banyak rintangan. Penggunaan dana sulit dikendalikan karena hasilnya kurang mudah dibandingkan hasil dari program Inpres lainnya. Selanjutnya, program ini sebagian besar terbatas pada lahan negara, karena tidak ada cara untuk memaksa pemilik swasta menanam kembali di tanah yang terkikis. Seringkali pejabat desa yang bertanggung jawab atas penanaman kembali telah dengan sengaja mengabaikan kasus penduduk desa yang memindahkan pohon yang baru ditanam untuk menanam tanaman kering karena mereka sendiri sangat sadar akan kurangnya lapangan kerja alternatif di desa mereka."<sup>130</sup>

Dalam konteks Mamasa, ketika itu pemerintah menerjunkan Petugas Lapangan Penghijauan dan Reboisasi (PLP/PPL/PLR). Mereka bertugas melakukan penyuluhan kehutanan melalui Program Bimbingan Massal (Bimas) Kehutanan. Para petugas ini juga diminta tanggap terhadap laporan tiap desa yang melaporkan di wilayahnya terdapat lahan kritis untuk segera ditanggulangi dengan melakukan penghijauan dan reboisasi. Ditemukan rata-rata sekitar 15%-20% lahan kritis di tiap desa. Dalam program ini, pinus dan macademea menjadi pohon utama yang ditanam oleh petugas la-

---

130 *Op-cit.* Hardjono. Hal. 55

pangan. Berbeda dengan pinus, pohon mecademea penyebaran tumbuhnya kurang menggemirakan. Pohon mecademea merupakan pohon endemik di Mamasa. Masyarakat menyebutnya pohon tumuka.

Sepanjang mata memandang di punggung-punggung perbukitan dan lembah jalan poros Polewali-Mamasa misalnya, pohon-pohon pinus berdiri hampir menutupi tumbuh-tumbuhan lain. Kendati demikian, pohon-pohon pinus ini boleh ditebang oleh warga, asalkan yang sudah tua usianya dan digunakan untuk kebutuhan rumah saja, bukan untuk diperjualbelikan. Itu pun harus sepengetahuan pemerintah desa. Biasanya batang pinus hanya dijadikan papan untuk lantai dan dinding rumah saja, bukan balok karena tidak sekuat kayu-kayu yang lain. Pun beberapa waktu belakangan ini getah pinus mulai disadap dan dijual karena sudah ada perusahaan yang masuk membelinya di Mamasa. Pertama kali disadap harganya 500 Rupiah per kilo. Sekarang ini sudah 1500 Rupiah per kilo.

Cepatnya penyebaran pohon pinus karena bibitnya mudah terbawa angin. Penanaman pohon pinus dilakukan serentak di seluruh wilayah kerja Balai Besar DAS Sungai Sa'dan<sup>131</sup> yang terbentang dari Kabupaten Luwu, Toraja, Enrekang, dan Polewali-Mamasa. Dibandingkan wilayah lainnya, Polewali-Mamasa yang paling banyak ditanami. Lokasi awal penanaman pohon pinus berada di Desa Paladan yang kini terletak di Kecamatan Sesena Padang. Desa ini menjadi lokasi yang diprioritaskan untuk program reboisasi karena kondisi lahannya yang sangat kritis. Selain di Desa Paladan, terdapat beberapa desa lainnya yang dikategorikan memiliki lahan kritis sehingga diutamakan dalam penanaman pohon pinus. Di Kecamatan Orobua terdapat dua desa, seluruh desa di Kecamatan Tawalian, Kecamatan Balla dan Desa Rambu Saratu di Kecamatan Mamasa. Sementara untuk program penghijauan yang disasar adalah wilayah tiga yakni di Kecamatan Mambi. Di wilayah tiga ini, program penghijauan bersamaan dengan program penanaman besar-besaran tanaman dagang seperti kakao. Sedangkan tanaman

---

131 Kini nomenklaturinya berganti menjadi Balai Pengelolaan Daerah Aliran Sungai Saddang (BPDAS Saddang).

buah seperti langsung dan durian juga marak ditanam di daerah yang kini terbagi atas Kecamatan Mambi, Kecamatan Aralle, Kecamatan Tabulahan, Kecamatan Melahaan, Kecamatan Rantebulahan Timur dan Kecamatan Buntu Malangka.

Sejak pinus mulai berkembangbiak, tidak banyak tumbuhan dapat tumbuh di sekitarnya. Sejak itu pula warga mulai jarang berkebun tanaman pangan di sekitar *tondok* yang sudah ditumbuhi tanaman yang, konon, juga rakus air ini. Selain itu, warga kehilangan bahan utama atap *banua* mereka karena alang-alang tak bisa tumbuh lagi. Bagi yang tetap menggunakan atap lama untuk *banua*-nya, mau tidak mau, harus membeli *loda* (atap rumbia) dari daerah-daerah lain penghasil tanaman sagu atau menutupi atap rumah mereka menggunakan seng. Sementara binatang buruan seperti anoa dan rusa pun akhirnya menghilang jauh ke dalam hutan karena tidak ada lagi sumber makanan berupa tunas alang-alang dan rumput-rumputan yang baru setelah terbakar.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, masifnya penyebaran pohon pinus dapat kita amati di Ballapeu'. Di desa ini banyak pohon *tumuka* namun setelah pinus tumbuh menyebar secara sporadis, jumlah pohon *tumuka* semakin berkurang. Salah seorang warga memberi kesaksian bahwa di tahun 1986 pinus belum sebanyak saat ini. Awalnya pinus dibagikan oleh pihak Kehutanan. Menurut kesaksiannya, pohon pinus di Ballapeu' tumbuh tersebar dibawa angin, bahayanya pinus adalah tidak ada lagi tanaman bisa tumbuh di bawahnya, pohon coklat tidak bisa tumbuh apalagi umbi-umbian, sayur-sayuran. Sekarang ini pohon pinus mulai ditebang karena tidak ada lagi tempat penggembalaan kerbau, lahan menjadi kering, alang-alang berkurang drastis padahal di Ballapeu' hampir semua perbukitan tumbuh alang-alang. Kini alang-alang susah untuk bisa tumbuh merata dan hanya di beberapa sudut kebun dan pekarangan rumah saja bisa tumbuh. Pemicu sulitnya alang-alang tumbuh menurut pengakuan warga ialah karena pembakaran di areal tumbuhnya pohon pinus yang membuat akar alang-alang mati. Tumbuhan alang-alang oleh penduduk Ballapeu' dan orang Mamasa berguna sebagai atap rumah mereka. Namun kini, warga di Balla-

peu' menggantikan atap rumah mereka dengan seng. Pada awalnya warga suka dengan pohon pinus tetapi setelah berkembang tidak terkendali ternyata tidak cocok. Menurut pengakuan seorang warga, mereka suka dengan pohon pinus karena bisa dijadikan *ramuan* membuat rumah. Pohon pinus cepat sekali tumbuh besar karena umur lima tahun saja pohonnya sudah bisa dijadikan kayu untuk pembangunan rumah. Namun di balik itu, resikonya tidak bisa lagi tumbuh tanaman-tanaman di sekitar itu, sesalnya.

Hal ini diperkuat oleh pernyataan seorang Plt. Kepala Desa Ballapeu' yang menceritakan matinya alang-alang sejak pohon pinus menyebar di desanya. Hematnya, karena ada pinus, tidak ada lagi alang-alang maka atap *banua* digantikan dengan atap seng. Memang beberapa rumah masih terdapat alang-alang di atapnya karena rumah orang-orang tua dulu usianya sampai 20 tahunan bisa diganti alang-alang. Sedangkan pinus masuk sekitar tahun 1970-an yang diperkenalkan oleh pihak Kehutanan melalui program reboisasi dan penghijauan hutan di Mamasa. Pohon pinus cepat sekali untuk membuat *ramuan* rumah. Namun pohon pinus berdampak terhadap tumbuhan sekitarnya di mana tumbuhan lain tidak bisa tumbuh dan pohon pinus juga berpengaruh terhadap persediaan air sehingga tanah menjadi kering dan gersang. Dulu sebelum adanya pohon pinus banyak sekali persediaan air tanah, namun setelah ada pohon pinus persediaan air tanah berkurang. Jika ada pohon pinus dekat pohon kopi maka langsung ditebang. Pohon pinus di sini punya masyarakat tapi itu pun buahnya disebar angin jadi dia tidak ditanam tetapi tumbuh sendiri. Ada juga bagusnya, yakni cepat bikin *ramuan* rumah, tapi tidak bagusnya adalah tidak adanya tanaman lain yang tumbuh di sekitarnya. Jika terjadi longsor seringkali lokasinya di sekitaran pohon pinus tumbuh, begitu pun orang susah tanam ubi karena ubi tidak tumbuh di bawahnya, aku seorang warga.

Menurut seorang warga lain, introdusir penanaman pohon pinus secara intensif ditanam sejak tahun 70-an oleh Perhutani. Penanaman pohon pinus pertama kali mulai diperkenalkan melalui Program Reboisasi dan Penghijauan Hutan oleh Departemen Ke-



## Bumi dan Manusia Mamasa

hutan. Jauh sebelumnya di tahun 1930-an pinus sudah ditanam oleh Belanda namun perkembangannya tidak signifikan dan tidak mempengaruhi lanskap ekologi secara drastis seperti kita lihat sekarang ini di DTM. Sebagaimana ditegaskan olehnya, hematnya pinus yang ditanam Belanda tidak menyebar. Sewaktu ditanam pada zaman Belanda tujuannya hanya untuk penghijauan saja. Meskipun demikian, penanaman pohon pinus di zaman Orde Baru ditujukan untuk program penghijauan namun dalam perkembangannya pohon pinus menjadi penyebab perubahan lanskap ekologi di wilayah DTM.

## IV

### Bertahan atau Keluar (Turun Gunung)

#### Kopi Mamasa Untuk Siapa?

Penanaman kopi di Mamasa secara intensif baru berlangsung sejak tahun 1980-an. Ketika itu hanya tumbuh beberapa kopi jenis arabika dalam jumlah kecil di tengah volume besar jenis kopi robusta. Jika ditilik ke belakang, penanaman kopi di Mamasa memang tak terlepas dari dua daerah tetangganya yakni Enrekang dan Toraja, namun produksi kopi di Mamasa tak sekuat di Toraja yang sejak abad ke-19 sudah memainkan peranan produksi yang sangat signifikan di jazirah Sulawesi Selatan.

Penanaman kopi di Mamasa dibuka tahun 1937, Belanda membuka *onderneming* perkebunan kopi di Tamalantik. *Onderneming* tersebut dimiliki oleh orang Jerman, bukan milik orang Belanda. Diceritakan kedua anak pemilik perkebunan ini orang pernah datang ke Mamasa tahun 1980-an. Kepala desa menjemput mereka menggunakan kuda dari Polewali. Mereka kemudian mencari nama-nama orang yang pernah mengasuh mereka pada saat mereka masih kecil. Pengasuhnya adalah seorang mandor. Dari perkebunan Tamalantik inilah kemudian bibit-bibit kopi menyebar ke kampung-kampung.

Sebelum dijadikan area perkebunan kopi, Tamalantik adalah ladang orang-orang Malakbo'. Karena ada sumber air panas, tempat ini disebut *Kanan*. Nanti setelah Belanda datang membuka perkebunan baru namanya berubah menjadi Tamalantik. Konon, Tamalantik

berasal dari kata-kata *taman cantik*. Dari kata-kata itulah berubah menjadi Tamalantik. Bernama demikian karena ‘rumah kaca’ dan pasanggrahan, dikelilingi oleh taman yang dipenuhi bunga-bunga dan sumber air panas yang dijadikan tempat permandian. Sebelum perkebunan kopi dibuka, Belanda terlebih dulu melakukan survei (mungkin tentang curah hujan dan kondisi tanah yang pas untuk kultivasi). Barulah kemudian orang-orang dari Tana Toraja dan dari sekitar Mamasa dikerahkan menjadi buruh untuk memabat hutan, membuka perkebunan.

Salah seorang buruh dari Tana Toraja diangkat sebagai mandor perkebunan. Dialah yang kemudian banyak membawa orang Tana Toraja untuk bekerja di perkebunan Tamalantik. Mereka digaji dengan uang. Nilai uang saat itu terdiri dari *sen, tali, suku, rupiah* dan *ringgit*. Seluruh proses pembibitan kopi dipusatkan di Tamalantik—sebelum disebar untuk ditanam di kampung-kampung.

Sebelum dikembangkan, kopi masih ditanam sebagai bibit. Selama tiga tahun, sambil menunggu berbuah, lahan-lahan baru dibuka untuk bibit kopi yang akan ditanam. Ketika lahan sudah siap, pekerja menggali lubang dengan ukuran satu kali satu meter serta kedalaman satu meter juga. Lubang itu dibiarkan terisi dengan daun-daun kering agar menjadi humus sampai kopi yang dibibitkan berbuah. Dari buah kopi yang berbuah tersebutlah bibit kopi baru diambil dan ditanam. Kira-kira luas perkebunan saat itu puluhan hektar. Pada lahan-lahan yang cukup datar, yang ditanam adalah bibit kopi robusta. Sementara di lahan yang agak tinggi buruh akan menanam kopi arabika. Pada saat tumbuh, kopi tidak bisa dipangkas. Setelah kopi sudah berbuah baru boleh diambil oleh masyarakat untuk ditanam di kampung-kampung.

Buah kopi hanya dipetik apabila sudah matang semua. Atau buah pada pohon telah rata merahnya. Buah kopi yang jatuh dilarang bagi siapa pun untuk memungutnya, sebab dibiarkan tumbuh menjadi bibit lagi. Setelah semua pohon dipetik, buah-buah kopi langsung dibawa ke pabrik untuk dikupas kulitnya. Biji kopi dikeringkan dengan cara diasapi di atas *para-para* (seperti mengasapi kopra. Karena tidak pernah dilihat tempat bekas penjemuran kopi). Kopi

yang sudah dikeringkan kemudian diangkut turun ke Polewali. Baru setelah itu dibawa ke Makassar. Pengangkutan dilakukan oleh buruh perkebunan, baik dengan cara dipikul maupun menggunakan kuda. Nantinya setelah jalan poros Polewali-Mamasa dibuka dengan kerja paksa, pengangkutan kopi kemudian sudah menggunakan mobil. Tidak lagi menggunakan tenaga kuda atau manusia.

Setelah Indonesia merdeka, *onderneming* Tamalantik dikontrol oleh seorang pedagang Cina. Tapi tidak lama. Bekas perkebunan kopi kemudian digarap oleh masyarakat. Namun ketika pecah 'pergolakan 710', masyarakat lari meninggalkan Tamalantik. Mereka baru kembali pada tahun 1963, setelah pergolakan 710 berakhir. Masyarakat tetap membudidayakan kopi. Bibit kopi yang tumbuh dibawah pohon-pohon yang sudah tua dicabuti untuk ditanam di lahan-lahan baru yang dibuka di hutan. Pohon *dadap* atau *sengon* digunakan sebagai tanaman pelindungnya. Pada tahun 1980-an, harga kopi naik dan produksinya banyak di Tamalantik. Ada musim panen besar yang terjadi setiap tujuh atau sepuluh tahun sekali. Panen tahun 1980-an itu memang sedang waktunya. Hasil kopi digunakan untuk membangun rumah, membuka sawah, membeli kerbau. Sampai pernah orang-orang berebut membeli kerbau yang dibawa satu truk penuh dari 'bawah'. Saat itu ratusan ekor kerbau dibeli oleh orang Tamalantik., dsb. Di tahun-tahun 1980-an itu juga, kopi Mamasa mulai dibawa ke Tana Toraja. Sehingga yang muncul hanya nama kopi Toraja.

Namun demikian penanaman kopi di Mamasa mulai digenjut pada masa Orde Baru sebagai bagian dari Program Rehabilitasi dan Perluasan Tanaman Ekspor (PRPTE), pemerintah kemudian mengintrodusir varietas kopi baru jenis *Arabika* ke DTM pada tahun 1981. Saat itu warga diberi bantuan bibit kopi yang didatangkan dari Pusat Pengembangan Kopi dan Kakao di Jember, Jawa Timur, secara gratis untuk dibudidayakan. Wilayah DTM sendiri sebelumnya pun merupakan penghasil kopi robusta arabika yang ditanam oleh orang-orang tua dahulu, kultur ini sebenarnya juga masih ada. Tapi setelah kopi arabika yang baru dikembangkan, arabika yang lama sudah tidak ada lagi.

Bersamaan dengan proyek tersebut, penyuluh pertanian yang khusus tentang kopi juga dikirim ke DTM. Mereka bertugas mengajarkan warga tentang pengetahuan dan cara-cara budidaya tanaman kopi yang baru. Ketika pertama kali ditanam, bibit kopi yang dalam istilah warga *tondok* disebut “kopi Jember” tersebut banyak yang mati karena kemarau panjang melanda. Banyak masyarakat yang awalnya tidak tahu bahwa “kopi Jember” adalah jenis kopi arabika. Malah ada warga Mamasa yang baru tahu bahwa “Jember” sebenarnya merupakan nama sebuah daerah di bagian timur pulau Jawa sewaktu ia berada di terminal Pasar Turi Surabaya tahun 2000-an. Saat itu, ada kernet bus yang berteriak “Jember...Jember...Jember” untuk memanggil penumpang tujuan Surabaya-Jember.

Pohon kopi yang selamat dari kekeringan mulai belajar berbuah dua tahun kemudian, yakni 1983. Seorang petani kopi *tondok* di lembah sungai Mamasa mengakui bahwa memang hasil panen kopi Arabika jauh berbeda dengan kopi robusta. Pada saat panen perdana “kopi Jember” yang ia tanam sebanyak seratus kilogram. Panen-panen selanjutnya terus meningkat sampai mencapai hampir satu ton. Mulai saat itu produksi kopi di DTM tak terbendung. Berton-ton kopi bisa dihasilkan oleh petani setiap kali musim panen besar.

Tahun 1990-an, kopi Jember mulai dibudidayakan di DTM. Dua tahun sejak ditanam, kopi jenis arabika tersebut mulai belajar berbuah. Setahun kemudian sudah panen besar. Hal inilah yang kemudian membuat masyarakat lebih memilih menanam kopi Jember daripada kopi robusta. Selain masa panennya cepat dan buahnya banyak (dalam satu pohon, hasilnya dapat mencapai 15 liter setiap kali panen), kopi Jember pun mudah dikerjakan. Misalnya, jika kopi robusta harus dijemur beberapa hari baru kering, kopi Jember cuma sehari dua hari sudah bisa dimasukkan ke karung.

Data tahun 2012 menyebutkan luas areal tanaman kopi robusta dan arabika di Kabupaten Mamasa mencapai 7.143 ha dan 11.983 ha. Untuk kopi robusta terdiri atas tanaman belum menghasilkan (TBM) seluas 1.494 ha dan tanaman menghasilkan seluas

2.997 ha. Selain itu terdapat penanaman kopi robusta yang baru ditanam yang mencapai 685 ha. Tanaman kopi robusta ditanam hampir di semua kecamatan di Kabupaten Mamasa. Untuk kopi arabika terdiri atas tanaman belum menghasilkan (TBM) seluas 2.969 ha dan tanaman menghasilkan 4.825 ha. Selain terdapat penanaman kopi arabika yang baru ditanam yang mencapai 1.108 ha. Tanaman kopi arabika banyak ditanam di Kecamatan Nosu dan Sumarorong.<sup>130</sup> Meskipun dalam perkembangannya varietas kopi arabika sudah banyak ditanam di seluruh Mamasa.

Sebagaimana di Ballapeu' di mana penanaman kopi sudah ada sejak lama. Menurut pengakuan Plt. Kepala Desa, kopi Toraja yang sudah dikenal sebenarnya berasal dari Mamasa lalu dibawa ke Enrekang dan dikemas di Toraja. Dulunya orang-orang tua di Ballapeu' mengenal apa itu *kawa toraja* (sejenis kopi arabika dari Toraja) yang umum dikenal masyarakat ketika itu. Masuknya kopi secara intensif baru dimulai sejak tahun 1990-an di mana masyarakat mulai menanam kopi jenis robusta. Dianggap cukup berhasil maka penduduk menanamnya. Kebanyakan penduduk di Ballapeu' menanam kopi jenis robusta di Tamalantik tidak jauh dari Malakbo'. Namun seiring waktu mulai ditanam di Ballapeu' setelah dianggap berhasil ditanam di Tamalantik. Menurut penuturan mantan kepala desa bahkan hingga kini masih ada satu jemaat penduduk yang berasal dari Ballapeu' yang berdomisili di sana. Sedangkan penanaman kopi jenis arabika yang dikenal dengan kopi Jember baru dimulai di tahun 1990-an dan secara intensif ditanam di pertengahan tahun 1990-an. Jenis kopi arabika ini didatangkan dari Pusat Penelitian Kopi dan Kakao di Jember, Jawa Timur. Kopi jenis ini dijadikan model dan komoditas yang penting untuk tanaman dagang. Diceritakan, bibit kopi arabika diperkenalkan dari Dinas Pertanian di mana ketika pertama kali bibit datang banyak orang memperebutkannya dan terbilang mahal.

---

130 Baba Barus, *et al.*, Studi Pemetaan Komoditas Unggulan Kabupaten Mamasa, Pusat Studi Pembangunan Pertanian dan Pedesaan (PSP3-IPB) dan BAPPEDA Kabupaten Mamasa, 2014. Hal. 89



Gambar 7. Kebun kopi di Ballapeu'

Penanaman kopi baik robusta dan arabika masih dilakukan di kebun milik sendiri. Belum ada penanaman kopi di kebun baru. Lokasi penanaman antara kopi arabika dan robusta ditanam dalam satu lokasi tetapi ada pembagian lokasinya. Sebelum ditanami kopi, kebun ditanami berbagai jenis umbi-umbian, keladi, jagung dan tanaman kebun lainnya. Sejak dimulainya penanaman kopi terjadi perubahan tenurial meskipun memang sudah dikenal penanaman kopi *kawa* toraja oleh orang-orang tua dulu tapi masih sangat terbatas dan belum signifikan. Rencananya, sebagaimana dikatakan Plt. Kepala Desa, akan dibuka lahan baru untuk penanaman kopi di lahan hutan lindung. Mekanismenya adalah dengan hak pinjam pakai. Namun proses pengurusannya sangat lama dan memakan waktu kurang lebih 3 tahun untuk dapat memperoleh ijin pinjam pakai dari Kementerian Kehutanan.

Mantan kepala desa di Ballapeu<sup>131</sup> menunjukkan jenis pohon kopi arabika yang tumbuh bersama pohon *mecadamia* atau *tumuka* dan pinus. Tak jauh terdapat pohon kopi robusta. Ia pun membatat semak-semak dan memetik daun singkong yang tumbuh di kebunnya. Selain itu terdapat jenis cabai seperti paprika. Di kebunnya ia menunjukkan sebuah pohon kopi jenis kartika yang masih belia

---

131 Kini ia terpilih kembali menjadi Kepala Desa pada Pemilihan Kepala Desa serentak se-Kabupaten Mamasa di bulan April 2017.

ditanam. Ia mengatakan bahwa jenis kopi kartika itu sama dengan jenis kopi arabika yang bibitnya didatangkan dari Jember. Untuk soal rasa, kopi jenis kartika rasanya tidak jauh berbeda dengan jenis kopi arabika. Hematnya sejarah hadirnya jenis kopi arabika di Ballapeu' tak bisa dilepaskan dari bibit yang berasal dari Pusat Penelitian Kopi dan Kakao di Jember, Jawa Timur yang diperkenalkan oleh pihak Dinas Pertanian Kabupaten Mamasa. Jenis kopi arabika Jember ini tidak hanya di sekitaran desa Ballapeu' saja melainkan seluruh wilayah kabupaten Mamasa.

Panen kopi arabika di Ballapeu' biasanya di bulan April dan puncaknya di bulan Juni. Musim panen kopi robusta berlangsung di bulan Agustus-September. Luas lahan penanaman kopi di Ballapeu' umumnya 0,5 hektar dan jarang sekali penduduk yang mempunyai luas lahan sampai 1 hektar. Penanaman kopi di satu lokasi yang sama. Pun lahan sawah juga demikian, umumnya lahan sawah milik penduduk di bawah 0,5 hektar. Di Ballapeu' ada istilah *tomabungkak* dalam penghitungan satuan, 1 tomabungkak = 1 are. Dalam prosesnya kopi robusta dijemur beberapa hari sedangkan kopi arabika cukup seharian saja dijemur dan setelah itu langsung dikupas kulit arinya. Setelah dipanen kopi arabika biasanya dijual ke Mamasa dan Pasar Malakbo. Harga per liter untuk kopi arabika dijual kisaran Rp13.000/liter-Rp15.000/liter. Untuk kopi robusta sendiri dijual Rp 20.000/liter-Rp 25.000 liter. Harga jual ditentukan oleh seorang *pasambu'*.<sup>132</sup> Selisih Rp 1.000 untuk keuntungan petani kopi. Rata-rata panen sekitar 200-2000 liter/tanam. Jika dihitung panen 200 liter maka petani memperoleh Rp 2.800.000. Kebanyakan petani membawa kopi mereka sendiri ke salah satu dari tiga pasar utama yang diadakan setiap minggu di kawasan lembah: di Mamasa, Tamalantik, dan Malakbo'.

Pasar mingguan di Mamasa sendiri lebih besar daripada pasar yang diadakan di Toraja, dan sejumlah besar kopi (lebih dari 60.000 liter) diperdagangkan setiap minggu selama panen raya. Karena ukuran ekstrim kawasan pedalaman memasok pasar ini, kualitasnya sangat bervariasi dan dicampur bersama-sama dengan sedikit usaha

---

132 Sebutan pengepul kopi dan mereka juga sekaligus adalah tengkulak.



untuk membedakan nilai dari kualitas atau asal geografis. Ini disebabkan karena jarak kebun kopi dan masyarakat petani yang jauh dari pasar-pasar sentral, dan ini sering menyebabkan penyimpanan di dalam rumah diperpanjang (kopi perkamen semi-basah). Daerah terbatas yang tersedia untuk produksi sawah di lembah, dan hasil kopi sering langsung digunakan untuk membeli bahan makanan pokok di pasar. Mengingat harga saat ini tidak menguntungkan dibayar untuk kopi di pasar, petani sering hanya membawa pulang jumlah yang setara dengan beras dengan jumlah kopi yang mereka bawa.<sup>133</sup>

Di Ballapeu' kopi yang dijadikan konsumsi sehari-hari adalah jenis kopi robusta sementara jenis kopi arabika umumnya dijual. Dalam mengkonsumsi kopi biasanya orang meminum kopi tidak puas hanya satu gelas sehari. Dalam sehari dapat dirinci, pagi gelas besar yang biasanya untuk 2-3 cangkir, siang satu gelas dan sore satu gelas. Apalagi sehabis makan, meminum kopi adalah ibadah wajib yang tak boleh ditinggalkan. Bagi warga Ballapeu' kopi yang mereka konsumsi harian berasal dari stok kopi yang disimpan dari hasil panen. Walaupun stok kopi habis biasanya dibeli di kedai dekat rumah. Harga jual per cangkir Rp 6000. Demikian pula, kopi yang dijual eceran di kedai-kedai berasal dari sisa-sisa panen dalam bentuk biji. Stok kopi yang dijual secara eceran tersebut juga didapat dari desa sekitar sebagai kebutuhan konsumsi rumah tangga. Misalnya dari Desa Lumambi, desa tetangga tempat di mana kampung Ballapeu' berada. Jika ada pesta-pesta biasanya mereka membeli untuk tambahan stok kopi sekitar 10 liter lebih.

Kalau petani kopi *tondok* DTM ditanya; ke manakah kopi mereka dibawa? Umumnya mereka hanya tahu bahwa kopi yang mereka hasilkan dibeli oleh para *pasambu'* lalu dibawa dan dijual ke Polewali maupun Tana Toraja. Selebihnya, muara dari perdagangan kopi DTM tak lagi diketahui oleh para penghasilnya ini. Dari dahulu kopi DTM, setelah dibeli oleh para *pasambu'*, dibawa ke Polewali dan Tana Toraja. Malah menurut mereka, para petani kopi *tondok*, sekitar delapan puluh persen produksi kopi *tondok* "lari" ke Tana

---

133 *Op-cit.* Jeffrey Neilson. Hal. 200 & 203.

Toraja. Sebab di sana sudah ada perusahaan dari Jepang yang membeli kopi masyarakat. Baru kemudian dibawa ke Makassar untuk diekspor.

Namun, seperti umumnya hasil perkebunan, kopi pun bukanlah komoditas yang harganya ditentukan sendiri oleh petani. Harga kopi adalah sesuatu yang berada di luar kuasa mereka, para petani kopi tondok. Begitulah maka sejak tahun 1980-an pula, harga kopi mulai kembang-kempis tidak menentu. Bahkan pada tahun 1990-an turun drastis sampai ada istilah '*seribu tiga*' dari masyarakat karena harganya hanya lebih dari tiga ratus rupiah per kilogram saja. Padahal menurut seorang *pasambu'*, di antara sekian banyak daerah penghasil kopi di Sulawesi, DTM salah satu yang paling bagus kualitas kopinya. Mungkin faktor iklim dan struktur tanahnya sehingga dapat menghasilkan buah yang besar dan aroma yang lebih kuat. Malah kopi Mamasa lebih bagus kualitasnya ketimbang kopi Toraja. Masalahnya karena produksi kopi dari DTM lebih banyak masuk ke Tana Toraja sehingga yang terkenal adalah kopi Toraja.

### **Pasambu'**

Para petani menduga, para *pasambu'* lah yang mengatur dan memainkan harga kopi di pasar. Sebab jika belum "panen besar" harga kopi akan naik. Sebaliknya pada saat "panen besar" berlangsung harga malah turun dengan adanya dugaan bahwa para pedagang berkompromi untuk mengatur harga kopi. Di samping itu, para *pasambu'* sering menentukan harga secara sepihak setelah memeriksa kopi yang akan mereka beli. Contohnya dengan mengecek kopi yang diambil satu atau dua genggam saja. Yang dimaksud dengan mengecek yaitu memeriksa biji kopi yang bagus (bulat dan utuh) dan yang kurang bagus atau *tarasi* (pecah) di dalam karung yang dibawa oleh petani. Memang semuanya tetap akan dibeli, tapi jika kopi *tarasi* lebih banyak, maka harga yang diberikan kepada petani pun lebih rendah.

Sementara para *pasambu'* beralasan, bukan mereka yang mengatur harga kopi di pasaran. Seorang *pasambu'* bercerita bahwa yang memainkan dan menentukan harga kopi sebenarnya adalah para pedagang besar dan eksportir. *Pasambu'* hanya pembeli perantara yang mendapatkan sedikit keuntungan dari perdagangan kopi di dataran tinggi Mamasa. Menurut *pasambu'* tadi, seandainya biji kopi disortir sebelum dijual, maka petani bisa mendapatkan harga yang lebih bagus. Masalahnya, petani sendiri tidak mau repot-repot melakukan hal itu. Padahal bisa jadi biji kopi yang ada di dalam karung lebih banyak yang bagus kualitasnya dari pada yang kurang bagus. Biji kopi yang terlalu kering dan terlalu basah juga ikut mempengaruhi harga.

Kendati berada dalam situasi demikian, para petani kopi tondok di DTM pasrah saja menerima berapa pun harga yang diberikan para *pasambu'*. Ada dugaan bahwa para pedagang bersatu dalam menentukan harga minimal dan maksimal di pasar kampung di dataran tinggi Mamasa. Mau tidak mau, mereka tetap menjual kopinya kepada *pasambu'* karena tidak ada pilihan lain. Para petani *tondok* masih tetap bergantung pada para *pasambu'* karena pihak yang disebutkan terakhir ini memiliki fungsi sebagai pembeli kopi sekaligus pedagang barang-barang kebutuhan sehari-hari. Dengan fungsi yang kedua inilah petani kopi *tondok* mendapatkan beras, gula, minyak kelapa, ikan kering, telur, dan lain-lain kebutuhan. Apalagi bagi petani kopi dan masyarakat *tondok* yang jauh jaraknya, para *pasambu'* adalah salah satu penyedia barang-barang kebutuhan pokok dengan harga yang relatif lebih murah. Karena akses jalan dan transportasi yang sulit membuat hari pasaran bagi para petani dan orang-orang di kampung adalah saat membeli barang-barang yang dibawa pedagang untuk ukuran satu minggu atau sampai hari pasar minggu berikutnya. Hal itu dilakukan karena harga barang di warung-warung yang ada di kampung lebih mahal dibandingkan dengan yang dibawa pedagang. Di pasar-pasar yang jauh inilah rata-rata barang-barang akan habis sekali dibawa. Sehingga kalau belum panen, petani biasanya akan berhutang barang-barang kebutuhan tersebut dari mereka. Pun termasuk uang.

Hutang baru dibayarkan nanti ketika sudah panen. Setelah panen, baru petani membayar hutangnya. Tapi bagi petani yang berhutang uang, akan secukupnya saja diberikan oleh si pedagang sesuai dengan banyaknya kopi yang ia miliki. Hampir semua pedagang tahu berapa banyak produksi kopi setiap petani yang biasa berdagang dengannya. Situasi ini kemudian menciptakan semacam hukum sosial antara *pasambu'* dan petani di dalamnya. Misalnya, seorang petani mungkin tidak akan menjual kopinya kepada *pasambu'* lain sebab ia telah memiliki "beban" kepada *pasambu'* yang telah menghutangi dirinya, walaupun harga kopi di *pasambu'* lain tadi lebih tinggi. Sementara bagi petani yang tidak punya ikatan hutang apa pun lebih leluasa menjual kopinya dan akan mencari *pasambu'* yang memberikan harga lebih tinggi.

Dahulu, *pasambu'* berperan sebagai perantara pertukaran dari satu pasar ke pasar yang lain, dalam perjalanan waktu kemudian bermetamorfosis menjadi sebenar-benarnya pedagang. Bahkan sebagian yang lain malah menjadi tengkulak kopi, meskipun penyebutannya masihlah *pasambu'*. Di antara mereka, ada yang menjalankan usahanya dengan cara dimodali oleh pedagang besar, baik yang berada di DTM sendiri—yang sebagian besar pedagangnya di Mamasa kota maupun Polewali atau Tana Toraja. Sementara sebagian yang lain bergerak dengan modal sendiri.

*Pasambu'* yang pertama terikat dengan bosnya. Mereka akan menyerahkan kopi yang dibeli dari petani kepada "bos"-nya masing-masing. Namun, menurut seorang *pasambu'* di lembah sungai Mamasa, biasanya bos hanya memberi modal pembelian kopi sesuai dengan harga pasar saja. Selain itu, si bos pula yang menentukan harga. Sehingga untuk mendapatkan sedikit keuntungan, para *pasambu'* terikat ini akan menurunkan harga ketika membeli kopi dari para petani. Mereka, *pasambu'* terikat, sering berdalih kepada petani bahwa kalau membeli dengan harga yang tinggi, maka mereka tidak akan mendapatkan keuntungan. Ada pula dugaan jika *pasambu'* terikat sering yang dibodohi oleh bosnya. Misalnya ketika harga kopi sudah naik Rp 15.000, *pasambu'* masih menerima harga Rp 14.000 dari si bos.

Tetapi ada juga bos yang baik hati apabila *pasambu'* sudah berlangganan tetap dengannya dan sudah sama-sama saling percaya. Seorang mantan *pasambu'* yang pernah dimodali pedagang besar di Polewali berkisah bahwa ia hanya tinggal mengirim pesan saja kepada bosnya bahwa ia butuh modal untuk membeli kopi jika tidak sempat "turun". Ia menceritakan, dahulu usahanya kecil-kecilan saja. Beli kopi, coklat dan rumput seong (rumput kering yang diikat, sekilo harganya Rp 7.000-an bahkan sampai bisa Rp 20.000-an). Rumput seong diambil di pinggir-pinggir hutan. Biasanya perempuan yang mengambilnya, karena mudah mengambilnya, tumbuh sembarangan dan mudah dijemur. Rumput seong akan dijual di Makassar. Karena kepercayaan yang dijaganya, dirinya sering mendapatkan bonus dari si bos yang biasanya juga berdagang kelontong. Selain membeli kopi, para *pasambu'* pun mengambil barang-barang kebutuhan dari bos langganannya untuk dijual pada saat bergerak membeli kopi.

Sementara bagi *pasambu'* yang bergerak dengan modal sendiri, merekabisa bebas menjual ketika merasa cocok, kalau tidak ya tidak dijual. Ketika tidak dipelihara oleh bos pengumpul besar, besok misal mereka merasa tidak cocok, mereka bisa pindah ke orang lain. Sebab di antara mereka tidak ada keterikatan hutang piutang. Para *pasambu'* ini tidak memakai uang mereka. Jika ada yang dipelihara oleh para *pasambu'* ini, maka itu adalah informasi. Akan ada bonus juga, meski hanya kadang-kadang saja. Kalau harga kopi akan naik, para bos akan menyuruh untuk segera membeli dan menampung kopi karena harga kopi mau naik. Dalam hal ini, petani sama sekali tidak punya informasi tentang harga kopi di pasaran (baik regional maupun nasional).

### **Pasar Global**

Bagi pembeli besar atau eksportir, selain rasa, aroma kopi juga sangat menentukan. Kopi yang tidak punya aroma otomatis tidak akan diekspor. Dan di antara arabika dan robusta, aroma dan rasa arabika lebih harum dan enak dibandingkan robusta. Setelah

disortir di pengepul kota, akan disortir juga oleh eksportir. Yang akan disortir adalah kadar airnya. Kadar air yang paling baik 14-15%. Kalau terlalu kering, aroma kopi juga tidak bagus. Kalau kualitasnya bagus, eksportir di Makassar tidak akan meminta potongan harga. Cuma petani kita tidak mau repot, mereka tidak mau menyortir mana yang bagus dan mana yang tidak. Sekali dibawa turun ke Polewali, beratnya bisa mencapai 2,5 ribu sampai 3 ribu koli. Bisa 2-3 hari baru dibawa turun. Sekitar tahun 1995-2000, pedagang masih belum terlalu banyak. Karenanya, pedaganglah yang memainkan harga. Tidak sama dengan sekarang, pedagang baku-rampas. Istilahnya siapa cepat dia dapat. Sehingga masing-masing pedagang sudah punya langganan. Dahulu bisa puas dengan main harga karena pedagang masih sedikit. Sekarang harganya tinggi tapi keuntungannya sedikit karena jumlah pedagang banyak.

Sekarang ini kita sudah masuk pasar bebas, harga sebenarnya mudah diketahui, tinggal buka internet. Dari situ kita bisa tahu keuntungan yang didapat, dari petani ke pengumpul lokal ada untung, dari pengumpul kota ada keuntungan, dari pengumpul kota eksportir ada keuntungan, tapi di eksportir inilah keuntungan kopi tidak diketahui.

Sekarang hanya ada satu pembeli kopi besar di Tabone. Namanya Taku'. Ada gudang berukuran besar di belakang rumahnya. Saat ini dia akan menampung kopi sampai puluhan ton. Nanti kalau harganya sudah tinggi baru dia jual. Kemana-mana pakai sandal jepit. Tapi uangnya miliaran di bank. Kopynya dijual ke Polewali. Dia takut ke Makassar. Ia sudah dikenal oleh pedagang besar di Polewali. Dia menyimpan kopynya, nanti kalau ada pedagang yang mau beli baru dia menjualnya. Karena sudah banyak uangnya jadi dia bebas menjual ke siapa saja di Polewali. Dia satu-satunya pembeli besar di Sumarorong. Dia punya jaringan pedagang di kampung-kampung atau *pasambu'*. Mereka dimodali oleh Taku', yang nantinya kopynya harus dimasukkan ke dia (di sinilah maksud istilah 'bertamu' oleh pedagang kopi). Bos kita setiap saat cek harga. Ketika harga kopi mau turun, seminggu sebelumnya, bosnya sudah memberitahu untuk berhenti dulu membeli kopi.

## **Kopi di Pasar Tondok**

Meskipun banyak jumlahnya, menurut cerita, dahulu para pembeli yang mendatangi petani dan membangun hubungan dagang. Kini terbalik. Para petanilah yang sekarang mencari dan menjual kopi, termasuk membangun hubungan hutang dengan pedagang, kendati kopi yang dihasilkan sedikit. Kopi di Mamasa panen sekali setahun. Kalau kopi arabika, musimnya bulan 3-6, robusta dari bulan 9-12. Tidak ada hasil kopi di luar bulan-bulan ini. Pasar mingguan di pelosok yang kopinya paling banyak. Pasar Miallo, Batang Uru (Rate), Nosu, Pana, Kondo dan Simbuang mungkin ribuan ton sekali panen. Dahulu orang tua menjual kopi di Pasar Sumarorong dan Malakbo'. Malah ada orang yang membawa kopi turun ke Polewali dengan kuda atau dipikul.

Semua pedagang punya strategi untuk mengikat dan menjaga petani. Mereka menghafal semua petani sampai pada tingkat banyaknya kopi yang diproduksi. Sehingga kalau misalnya dia belum punya uang, tapi mau meminjam uang, pedagang akan memberikan, tapi dikira-kira dengan banyaknya produksi kopi petani yang bersangkutan. Kadang juga dibarter dengan beras.

Pengepul punya langganan. Sebab, petani tidak mau tahu, meskipun calon pembeli adalah saudaranya, misalnya, tapi kalau ada pembeli lain yang menawarkan harga yang lebih tinggi, mereka akan menjualnya kepada pembeli tersebut. Dahulu, dalam 1 kilogram kopi yang dibeli, keuntungan yang didapatkan pedagang sedikitnya 1000 rupiah. Sekarang keuntungannya 100-200 rupiah saja. Kalau dahulu sudah bisa untung di tempat, karena harga di Polewali dan harga di Pasar *Tondok* beda. Sebentar saja membeli, sudah ada keuntungannya. Membeli kopi sampai ke Pana.<sup>134</sup>

Harga kopi bergantung dan ditentukan oleh pasar. Masalahnya kalau produksi kopi tidak banyak, harga kopi akan naik. Pendeknya, berlakulah hukum ekonomi. Tapi rata-rata yang memainkan harga kopi di Indonesia adalah eksportir. Harga kopi Makassar dengan nasional bisa diketahui oleh pengepul lewat in-

<sup>134</sup> Pana adalah wilayah yang berada di timur laut dataran tinggi Mamasa

ternet. Ada tes aroma, ada tes rasa, ada tes kualitas biji. Di pengumpul besar ada karyawan 30-50 orang untuk menyortir. Yang disortir adalah kopi jenis *tarasi* (kopi yang pecah), yang dipisahkan dari yang bulat. Harganya pun di bawah harga kopi yang bulat. Bahkan sampai setengah harga. Yang mempengaruhi harga umumnya kondisi pecah, terlalu kering atau terlalu basah. Kopi yang dijual oleh petani adalah kopi yang sudah dijemur. Sekarang orang hanya berani beli arabika karena jumlahnya banyak. Robusta mungkin hanya ratusan ton, kalau arabika bisa mencapai ribuan ton. Sesuai harga pasar, robusta diberi harga Rp 19 ribu per liter, sedangkan arabika Rp 15 ribu per liter. Jenis arabika masih ada kulit arinya. Dalam hitungan kilo robusta dijual Rp 22 ribu per kilo. Sedangkan arabika per kilo Rp 54 ribu. Robusta sudah siap disangrai. Kalau arabika belum, nantinya akan di-*roasting* oleh pabrik.

Dalam menaksir harga, eksportir dan pedagang hanya mengira-ngira dengan melihat sampel saja. Misalnya hanya satu karung kopi saja yang ditusuk dan dilihat. Kalau karung yang ditusuk bagus semua kopinya, maka harganya bagus. Tapi jika kopi dalam karung yang ditusuk ternyata pecah, maka harganya akan dipotong. Itu ketika membeli kopi robusta dan arabika, kalau kopi Jember masih ada bijinya. Harganya berkisar antara Rp 12 ribu sampai Rp 13 ribu per kilo, yang lebih tinggi harganya adalah kopi bulat (kalebu/jantan) atau kopi tunggal (yang tidak pecah di tengahnya). Sedangkan untuk sangrai manual, kelemahannya kadang ada biji kopi yang belum matang betul karena proses penyangraianya tidak rata, sehingga ada yangterlalu hitam. Dahulu kopi-kopi yang sudah disangrai di tumbuk di Pasar Tondok juga, sekarang sudah digiling di mesin. Di bawah tahun 2013, harga kopi sangat rendah. Paling tinggi saat itu hanya sampai lima ribu rupiah saja. Oleh pedagang kopi juga dicek dan *tarasi* juga dibeli. Tapi kalau banyak yang *tarasi*, tetap dibeli namun harganya akan turun.

Pada waktu krisis moneter, harga kopi hanya empat ribu sampai lima ribu rupiah per kilogram. *Pasambu'* beralasan bahwa dahulu petani yang mendatangi pedagang, sekarang pedagang yang mendatangi petani. Pembeli dan penjual kopi membeli kopi dari



pasal Tamalantik, Sumarorong, Batanguru, bahkan sampai Malakbo' dan Nosu juga. Meskipun tidak panen besar, tapi sedikit-sedikit kopi di pasar tetap tersedia. Kopi supiran dari industri rumahan sudah sampai di Samarinda dan Ambon serta Papua. Pemasarannya lewat kerukunan-kerukunan keluarga. Tapi sekarang sudah tidak jalan. Kalau di Kalimantan pelanggan umumnya minta yang tidak terlalu hangus. Yang jadi persoalan sekarang izin pemerintah dan izin dari BPPOM.

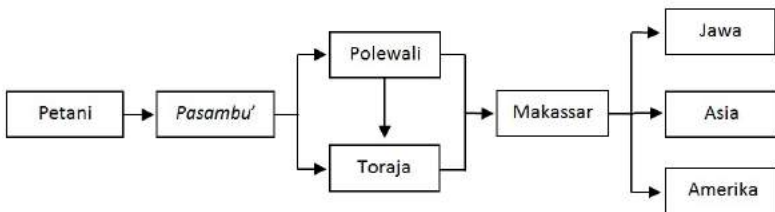
Ada pula pedagang kopi yang menjual produk kopi dalam kemasan yang siap seduh dan merupakan salah satu pedagang kopi besar. Si pedagang ini juga pengisi musik *live* di kafe. Banderol harganya untuk robusta saja yang disangrai Rp 60 ribu per kilogram, arabika Rp 100 ribu per kilogram. Alat sangrainya dibawakan oleh saudara dari Jakarta, yang dioperasikan menggunakan kompor gas dan oven khusus yang dilengkapi dengan *timer*. Penyangraian dilakukan rata-rata 2 jam sekali, per 3 liter. Dan hasilnya tidak terlalu hitam. Kopi yang biasa dia kirim ke Makassar yang sudah disangrai, terutama untuk teman-teman yang punya kafe di kampus-kampus. Penjualan ini umumnya dalam partai sedikit. Kopi yang sudah disangria bisa tahan lama, beda denganyang sudah ditumbuk, sekitar satu bulan lebih. Belakangkan karena harga kopi mulai naik, sehingga ditanam lagi.

Salah satu pembeli kopi besar ada di Malakbo'. Tapi banyak pedagang yang datang membeli kopi di Pasar Tamalantik. Masalahnya, harga kopi di pasaran tidak menentu. Petani menjadi lemah di hadapan para pembeli (tengkulak kopi). "Kita (petani) dibodoh-bodohi dan dipermainkan soal harga kopi oleh pedagang," begitu komentar para petani. Untuk itu, salah satu jalan keluarnya adalah dengan membentuk BUMDes. BUMDes Desa Tamalantik telah dibentuk baru-baru ini. Harapannya, hasil kopi petani bisa ditampung oleh BUMDes.

## Rantai Tata Niaga Kopi

Para *pasambu'* merupakan “tangan pertama” dalam rantai tata niaga kopi di Mamasa. Mereka mendapatkan kopi, baik jenis robusta maupun arabika, dari pasar-pasar *tondok*. Sebab, mereka juga akan menjual kembali kopi yang mereka beli dari petani kepada pedagang sedang dan besar. Dari tangan pihak yang disebutkan terakhir ini, kopi akan masuk ke eksportir.

Kopi petani di kampung dibeli oleh pembeli-pengumpul di pasar (Pasar Bambang setiap hari Rabu). Para pembeli kopi tersebut lalu akan membawa kopi yang sudah mereka beli untuk dijual kepada pedagang besar di Polewali. Namun, ada juga pedagang yang membawa kopinya kepada pedagang besar di Tana Toraja.



Bagan 2. Rantai Tata Niaga Kopi di Mamasa

Selain itu, ada pembeli-pengumpul yang juga dimodali oleh pedagang besar di Polewali. Nantinya kopi yang mereka beli akan diserahkan kepada ‘bos’-nya masing-masing. Biasanya bos hanya memberi modal pembelian kopi sesuai dengan harga pasar. Sehingga untuk mendapatkan sedikit keuntungan, para pembeli-pengumpul menurunkan harga kopi ketika membeli kopi para petani. Pedagang-pengumpul sering bilang, “Kalau saya kasih harga tinggi, saya akan rugi karena kopi ini akan saya serahkan kepada bos. Saya hanya akan dapat uang sewa mobilnya saja.” Mau tidak mau petani menerima saja. Petani akan tetap menjual kopinya dengan harga yang telah ditentukan oleh para pembeli-pengumpul di pasar. Sebab, petani sama sekali tidak punya informasi tentang harga kopi di pasaran (baik regional maupun nasional). Di bawah tahun 2013, kopi jauh turun harganya. Paling tinggi saat itu hanya sampai lima ribu rupiah saja.

Ada juga yang masuk ke pulau Jawa untuk pabrik-pabrik kopi instan dalam negeri. Setelah dibeli, dijual ke Polewali. 80% kopi Mamasa masuk ke Toraja. Penampung-penampung kopi yang masih dalam bentuk bijian di Polewali lari ke Tator.<sup>135</sup> Kecuali yang sudah diolah dibawa ke Ujung Pandang.<sup>136</sup> Ada kopi di Takara, Palopo, dll, yang kualitas bijinya bagus, tapi kualitas rasa dan aromanya tidak ada, sehingga membuat eksportir malas.

Yang memainkan harga kopi adalah pihak eksportir ini. Nantinya kopi Mamasa mereka bawa ke Amerika, Korea dan Jepang. Kopi yang diekspor itu diseleksi betul dari aroma dan rasa. Sejak tahun 1970-an, jalur distribusi kopi mulai berubah. Bersamaan dengan dipindahkannya KUD di Toraja, jalur tata niaga kopi pecah menjadi dua; satu jalur masih tetap seperti sebelumnya, yakni dari Mamasa menuju Polewali lalu ke Makassar, tapi jalur yang baru dari Mamasa-Polewali-Toraja baru dibawa ke Makassar. Ada juga *pasambu'* sedang (pembeli penampung) yang langsung membawa kopinya ke Toraja tanpa singgah ke Polewali. Sementara para pedagang kecil atau pembeli kampung (pembeli pengumpul) hanya menjual kopi mereka ke Polewali saja. dari Makassar kopi Mamasa dibawa ke Jakarta atau Sumatera. Apalagi setelah Falita Group, salah satu "pemain" kopi terbesar di dataran tinggi Sulawesi beroperasi di Tana Toraja, sebagian besar kopi Mamasa masuk ke Falita. Menurut cerita seorang *pasambu'* di Mamasa, sejak tahun 1990-an Falita Group mulai mengeksport kopi ke Jepang dan Korea. Di sana harga kopi Mamasa termasuk yang paling mahal.

Seturut dengan itu, Nielson (2004) dalam temuan penelitiannya menandakan bahwa "miskinnya sirkulasi kapital di jaringan pasar lokal merefleksikan ketiadaan mesin penggilingan atau sistem perdagangan tingkatan desa di Mamasa. Berbeda dengan daerah tetangganya, Enrekang dan Toraja yang telah memiliki sistem jaringan perdagangan yang mapan, petani kopi di Mamasa tidak memiliki akses ke kredit usaha tani dan sebagai hasil-

---

135 Masyarakat Sulawesi Selatan dan sekitarnya sering menyebut Tator untuk penamaan Tana Toraja.

136 Pasca reformasi secara resmi berganti nama Makassar.

nya umumnya tidak memiliki hubungan ke setiap pembeli partai besar. Sebaliknya, peran para *pasambu'* lah yang dominan dalam konteks perdagangan kopi di Sulawesi Selatan (ketika itu Mamasa masih bagian dari Provinsi Sulawesi Selatan—pen.) Jalur *pasambu'* masuk ke dalam pasar dan pembelian kopi perkamen dari petani tondok selama hari pasaran dan kemudian menjual stok kopinya ke salah satu pedagang lokal besar. Dari tangan pedagang lokal besar ini mereka mengangkutnya ke kota pantai Polewali. Beberapa dari mereka bahkan ada yang sampai menjual kopi perkamen tersebut ke Enrekang dan Toraja jika di sana harganya sedang bagus. Ikut sertanya *pasambu'* dalam rantai pasokan kopi di Mamasa ini secara efektif memperpanjang rantai pasokan kopi di DTM. Melalui tangan *pasambu'* juga dapat mencegah dari permintaan kualitas kopi yang sesuai standar industri ke petani dan sambil tetap memastikan harga jual yang murah di pasar lokal.”<sup>137</sup>

Penelitian doctoral yang dipublikasikan Jeffrey Neilson tahun 2004 ketika itu memang belum ada investor masuk dalam perkebunan kopi skala besar di Mamasa meskipun untuk pasarannya kopi Mamasa diekspor ke Jepang dengan merek dagang Mamasa Toraja Special Grade. Pada tahun 2002 kopi Mamasa dijual US\$ 4.08/kg.<sup>138</sup> Dalam 15 tahun setelah penelitian ini terbit, tampaknya Pemerintah Kabupaten Mamasa sangat bergembira dengan hadirnya investor yang akan membuka perkebunan kopi skala besar di Mamasa. Sebagaimana diberitakan salah satu surat kabar di Sulawesi Barat di konten beritanya tertulis: “investor kopi di Mamasa PT. Agrolino Sejahtera disambut antusias oleh Pemerintah Kabupaten Mamasa sebagai investor terbesar perkebunan kopi. Digadang-gadangkan investor tersebut melalui program sosialisasi pengembangan kopi untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat sekaligus bagian dari peningkatan investasi bagi daerah Kabupaten Mamasa. PT. Agrolino Sejahtera adalah perusahaan gabungan dari PT. AMB dan PT. OLAM yang bekerja sama dengan pihak Pemprov Sulbar dan Kabupaten Mamasa. Perusahaan tersebut dalam penanaman modalnya dimulai dari proses perizinan, studi lokal,

137 *Op-cit.* Jeffrey Neilson. Hal. 203

138 Appendix Export Database dalam Jeffrey Neilson. *ibid.*

dampak, pemasaran dan mengolah lahan seluas 3000 Ha dan perkebunan ini dapat menyerap tenaga kerja sebanyak 800 orang.”<sup>139</sup> Tak menutup kemungkinan hadirnya investor di perkebunan kopi bisa saja mengancam sistem *pasambu'* yang sudah melembaga di ekonomi kopi masyarakat DTM. Begitu juga dengan satu ancaman lainnya yakni dimulainya intervensi pemerintah dalam pengelolaan kopi di Mamasa.

### **Intervensi Pemerintah Dalam Tata Niaga Kopi**

Bagi para petani, dalam situasi seperti ini seharusnya pemerintah ikut terlibat untuk mengurus perdagangan kopi. Malah sebaliknya, seluruh proses tata niaga kopi sepenuhnya diatur oleh “pasar”. Meskipun harga kopi ditekan, tidak ada intervensi dan proteksi sama sekali dari pemerintah. Selama ini pemerintah nampaknya tidak serius. Pemerintah biasanya hanya mendukung petani dengan cara memberikan bantuan bibit kopi dan pupuk, tetapi setelah itu membiarkan masyarakat mengurus sendiri pasar dan harganya. Malah lebih parah lagi.

Sekarang pemerintah menganjurkan kepada masyarakat untuk menanam kopi. Sehingga dua tahun belakangan ini banyak masyarakat kembali menanamnya. Masyarakat juga diberikan bantuan bibit kopi dari Bogor, namanya Sigararutang, yang sedang dikembangkan di Tamalantik. Sementara kopi yang sedang ditanam di Tabone akan langsung diekspor ke luar negeri. Dari perusahaan, petani Tabone mendapatkan bibitnya. Dengan alasan mau mengembalikan Mamasa sebagai “primadona kopi”, pemerintah Kabupaten Mamasa bekerjasama dengan sebuah perusahaan untuk mengembangkan varietas kopi arabika baru di beberapa kampung di tahun 2016. Lewat kelompok tani, perusahaan membagikan bibit, pupuk dan upah tanam kepada petani. Tidak semua masyarakat menerima bantuan bibit dan pupuk tersebut, karena bukan anggota

---

139 Penulis lupa mencantumkan nama surat kabar yang memberitakan informasi ini di catatan yang penulis tulis ulang ketika sedang berada di lapangan.

kelompok tani tertentu. Bahkan sebagian warga tidak tahu menahu sama sekali prosesnya seperti apa. Tapi ketika dibudidayakan, bibit tersebut tidak bagus tumbuhnya dan cepat mati sehingga masyarakat tidak mau mengurus lagi.

Menurut salah seorang kepala balai pertanian kecamatan di Mamasa,

“bibit yang dibagikan adalah bibit yang jelek kualitasnya. Tidak mungkin bibit seperti itu bisa dikembangkan oleh petani. Mendingan petani mengambil bibit kopi lokal yang sudah ada untuk dibudidayakan. Tugas perusahaan adalah membantu sarana produksi dan yang lain-lain saja. Petani dibodoh-bodohi. Program itu seakan-akan bagus. Ceritanya para pejabat-pejabat bagus; sudah tanam kopi sekian, dengan varietas ini. nanti begini...begini. “Meskipun bibit yang dibagikan tidak baik kualitasnya, tapi kok diterima oleh dinas”, ia jadi bertanya-tanya. Si kepala balai kemudian menyampaikan kepada pengelola perkebunan bahwa bahwa “bibit seperti itu mau kau kasihkan ke petani untuk tanam. Merugikan petani itu. Sebab, secara teknis, saya tidak bisa terima bibitmu... Ia pun menceritakan semuanya. Begini...begini...kasihan juga saya bilang. Itulah mafia proyek. Daripada SE yang juga belum tentu jelas SE. saya komplek kemarin itu. Meskipun teman-teman yang lain sudah tanda tangan penyerahan bibit 1 kabupaten. Tinggal saya saja. Bukan itu saja, malah sudah ada ‘kopi Lampung’ yang dibudidayakan oleh masyarakat di beberapa kampung beberapa tahun terakhir ini.”

Dalam hal ini, ada petani yang telah menanam sebelumnya, ada juga yang baru menanamnya. Di usia 17 bulan, umumnya kopi Lampung mulai belajar berbuah. Menurut pengakuan seorang warga, kopi Lampung terlalu pahit rasanya. Tidak seenak kopi robusta. Tapi banyak juga orang yang suka. Kalau robusta harus sekali aromanya dan meskipun diminum tidak pakai gula, tetap enak. Sebagaimana kebiasaan masyarakat DTM, mereka meminum kopi minimal bisa sampai empat gelas setiap harinya. Selain itu, kini ada juga masyarakat yang ingin mencoba menanam kopi Brazil. Untuk bibitnya diperoleh dari rekan-rekan mereka di Polewali. Berbeda

dengan kopi arabica dan robusta, biji kopi Brazil lebih besar dan ruas-ruas buah pada dahan juga cukup rapat. Rasanya pun lebih lebih enak. Salah seorang haji mengatakan bahwa ia ingin mencoba kembangkan kopi yang, kata temannya, bisa tumbuh di dataran rendah ini.

Kemudian Si Haji tersebut dalam percakapannya dengan penulis sempat menyinggung permasalahan dunia perkopian di Mamasa yang dengan agak kesal ia mengungkapkan ... “kalau pemerintah sungguh-sungguh mau menjaga petani dan pertaniannya banyak cara bisa dilakukan, seperti mendirikan kelembagaan ekonomi yang mengurus masalah perkopian di Mamasa karena selama ini baru sebatas seminar-seminar yang dilaksanakan, tapi upaya yang konkrit kepada petani belum ada sama sekali. Apa pun namanya, tapi fungsi kelembagaan tersebut adalah mengurus proses mulai dari pra sampai pasca produksi, dari kebun sampai pasar. Semuanya harus menjadi fokus pemerintah. (Misalnya, pemerintah harus membeli kopi petani yang layak. Pemerintah yang harus menangani pemasarannya, supaya tidak ada permainan harga oleh tengkulak. Sehingga harga pasar besar bisa sama dengan di pasar kampung)”.

Belakangan ini, intervensi pemerintah memang sedang gencar dilakukan—jika sebelumnya kurang serius—untuk mendongkrak pasar kopi dan membenahi tata niaganya di Mamasa melalui program komoditas unggulan. Kopi bersama kakao menjadi tanaman komoditas unggulan Kabupaten Mamasa. Namun kendala sebagai tanaman komoditas unggulan masih banyak terganjal baik harga penjualan maupun dampak ekologi yang menyertainya. Sebagaimana dilaporkan oleh Laporan Studi Pemetaan Komoditas Unggulan Kabupaten Mamasa menyebutkan bahwa kopi adalah satu dari beberapa komoditas unggulan prioritas dan pengembangan lahan penanaman kopi sebagai kawasan agropolitan. Kopi bersama kakao masuk ke dalam kelompok komoditas unggulan karena telah berperan besar dalam pembentukan produk domestik regional. Komoditas unggulan mempunyai kriteria: (1) diminati masyarakat dan sesuai dengan potensinya, (2) bersifat khas dan meningkatkan

pendapatan bagi masyarakat, (3) permintaan pasar yang tinggi dan kontinyu serta mempunyai manfaat ekonomi yang tinggi, (4) dari segi teknik budidaya, petani sudah berpengalaman. Atas dasar kriteria tersebut tanaman kopi di Mamasa dikelompokkan menjadi komoditas unggulan yang memiliki dampak secara ekonomi bagi penduduk Mamasa.<sup>140</sup>

Namun demikian, usaha penanaman kopi seringkali tidak sesuai sebagai komoditas unggulan. Praktiknya di lapangan beberapa keluhan petani terhadap harga jual yang masih rendah dan terbatasnya lahan untuk menanam kopi adalah ganjalan bagi bergairahnya kopi sebagai komoditas unggulan.<sup>141</sup> Sebagaimana dilaporkan di desa Tabulahan, ketika harga penjualan kopi sedang lesu maka harga jualnya sangat rendah dan jika naik maka harganya melambung tinggi. Pendapatan kotor dari kopi sering berfluktuasi dan tidak stabil.

Dalam catatan Bappeda Kabupaten Mamasa dan PSPPP IPB mencatat bahwa potensi komoditas hasil kopi di Mamasa mengalami fluktuasi dari tahun 2008-2011 dengan luas lahan sekitar 19.026 ha (BPS Sulawesi Barat, 2013). Dalam catatan BPS tersebut disebutkan, hasil komoditas kopi di Mamasa tahun 2008 sebesar 9.762 ton, kemudian agak lebih rendah di tahun 2009 dan 2010 (7.447 ton dan 8.718 ton) dan menurun drastis 3.852 ton pada tahun 2011. Hal ini salah satunya dipengaruhi oleh program Gernas kakao yang menjadi program unggulan di Kabupaten Mamasa. Sehingga komoditas kopi terpinggirkan karena program tersebut. Itu pun belum lagi dihitung dengan perluasan lahan penanaman kopi di kawasan hutan yang berdampak bagi menurunnya ekosistem alami hutan. Ini terutama karena terkendala oleh kondisi fisik wilayah di mana sekitar 84,5% lahan tidak sesuai dengan pembatas dominan kelerengan dengan bahaya erosi, media perakaran dan ketersediaan air pada beberapa lokasi yang sudah terbuka. Kondisi tersebut terjadi sebagai

---

140 Baba Barus, *et al.*, Kegiatan Penyusunan Masterplan Komoditas Kopi Sebagai Unggulan Daerah Kabupaten Mamasa Tahun 2015, Bappeda Kabupaten Mamasa dan PSP3-IPB, 2015. Hal. 33 dan *Op-cit.* Studi Pemetaan Komoditas Unggulan Kabupaten Mamasa Provinsi Sulawesi Barat. Hal. 68

141 *Op-cit.* Saharuddin, *et al.* Hal. 10



efek dari pola tanam yang masif dilakukan masyarakat pada lokasi lahan yang berbukit dan bergunung dengan kelerengan dominan di atas 15%. Sebagian besar lahan merupakan areal lahan bergelombang dominan perbukitan dan bergunung. Upaya perbaikan dan peningkatan kemampuan fisiografi lahan terbatas dikarenakan bentuk lahan yang relatif sulit untuk diubah, sementara upaya peningkatan dengan keterbatasan lahan dilakukan melalui pemanfaatan model pengelolaan konservasi dengan pembukaan lahan tidak secara langsung dibuka dengan membersihkan lahan dari kayu alaminya, tetapi diharapkan kayu alami menjadi pelindung pada lahan lokasi tanam.<sup>142</sup>

### **Petani Tondok Dalam Pasang-Surut Kopi**

Pada tahun 1970-1980-an, dataran tinggi Mamasa mendapatkan berkah dari naiknya harga kopi di pasaran. Pun bersamaan dengan masa panen besar saat itu. Kesempatan tersebut dimanfaatkan oleh para petani kopi *tondok* untuk membuka persawahan, membeli kerbau, dan sebagainya. Karena tidak semua orang memiliki sawah, maka dengan modal yang ada mereka gunakan untuk membuka lembah-lembah untuk dijadikan sawah. Ada musim panen besar yang terjadi setiap tujuh atau sepuluh tahun sekali. Panen tahun 1980-an itu memang sedang waktunya. Sampai pernah orang-orang berebut membeli kerbau yang dibawa satu truk penuh dari 'bawah'.

Saat itu ratusan ekor kerbau dibeli oleh orang Tamalantik. Di tahun-tahun itu, kopi Mamasa mulai dibawa ke Tana Toraja. Sehingga yang muncul hanya nama kopi Toraja. Ironisnya, setelah itu harga komoditas pertanian naik dan turun tak menentu. Puncaknya di tahun 1990-an, harga kopi di wilayah Mamasa turun drastis. Bahkan sampai muncul istilah *seribu tiga* dari masyarakat sebab harganya kurang lebih tiga ribu rupiah perkilogram. Hal inilah yang mengakibatkan banyak orang tidak lagi mengurus kebun kopinya. Berhektar-hektar kebun dan beribu-ribu pohon kopi terpaksa dibi-

142 *Op-cit. Studi Pemetaan Komoditas Unggulan Kabupaten Mamasa Provinsi Sulawesi Barat*. Hal. 69 & 72

arkan begitu saja, tidak dirawat. Tanaman vanili pun demikian halnya. Padahal saat itu sedang banyak-banyaknya ditanam oleh masyarakat di Mamasa.

Padahal bila ditaruh di dalam logika 'pasar' (permintaan-penawaran), kalau barangnya tidak banyak, harga semestinya naik. Mengapa untuk kopi Mamasa, hal ini tidak berlaku?

Umumnya petani kopi di Mamasa cuma sayup-sayup mendapatkan cerita bahwa kopi *tondok* milik mereka adalah salah satu kopi terbaik di Nusantara, bahkan di dunia. Baik dari sisi rasa maupun aromanya. Tetapi apa penyebab harga kopi yang sampai ke tangan mereka tidak sama tingginya dengan nama kopi Mamasa sendiri? Mereka tidak tahu. Dan bagaimana hal ini terjadi? Mereka pun tidak tahu. Para petani hanya mendengar dari para *pasambu'* bahwa kopi yang dihasilkan petani di Mamasa dibawa ke Polewali dan atau Tana Toraja. Selebihnya, dibawa lagi dan diolah di mana serta dijual kemana? Mereka tidak lagi mendengarnya.

Sebab, karena tidak semua orang memiliki sawah, dan kalau pun ada hanya *awa-awa* saja, maka dari hasil kopilah masyarakat dapat memenuhi kebutuhan sehari-hari, '*baku-balas*', menyekolahkan anak, dsb. Walaupun bukan waktu panen besar, dari kopi yang sedikit itu dipetik lalu diolah untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari sebelum panen besar datang. Tapi ada juga keluarga petani yang setelah panen besar, tidak langsung menjual seluruh kopinya. Sebagian disimpan nanti lalu dijual sebatas untuk belanja kebutuhan dapur. Untuk mendapatkan kebutuhan sehari-hari masih ada yang menjual kopi. Jika hal ini tidak dilakukan, maka sama saja. Seberapa pun banyaknya kopi yang dibudidayakan, kalau harga masih ditentukan oleh pasar tetap petani tidak mungkin bisa "sejahtera". Ketika proses belajar lapang berjalan, harga kopi arabika di Mamasa berada di kisaran 15 ribu rupiah perliter, sedangkan harga kopi robusta 20 ribu sampai 25 ribu rupiah per kilogram. Kopi arabika dijual dengan ukuran liter sedangkan kopi robusta dijual dengan ukuran kilogram. Tumpukan persoalan tersebut, ditambah dengan tanaman kopi yang hanya setahun sekali panen menyebabkan semakin banyak banyak orang Mamasa meninggalkan pertanian sebagai

sumber hidup utama, dan mencari pekerjaan lain di luar pertanian hari ini, bukan hanya bagi yang “turun gunung” atau merantau, tapi juga yang tetap bertahan di kampung. Mereka yang bertahan memilih *massaro*. “Sekarang kebun kopi sudah kurang, orang sudah turun semua.” Juga karena harga kopi tidak menentu, naik-turun. Hal ini membuat banyak orang yang merantau ke Mamuju, Polewali, Pinrang, atau Kalimantan. Mereka tersebar. Di sini tengkulak yang memainkan harga. Pun tidak ada KUD yang membantu petani.

Meskipun demikian, ada yang tetap bertahan mengurus kopinya. Kopi seolah menjadi tanaman yang tidak bisa ditinggalkan. Meninggalkan kopi sama halnya dengan meninggalkan warisan leluhur. Seorang petani kopi di Tamalantik (Mamasa) menyampaikan bahwa ia tidak bisa meninggalkan tanaman kopi karena kakeknya pernah berpesan, “Kopi adalah tanaman pokok disini, kau harus tetap memeliharanya.” Sekali musim panen, ia bisa mendapatkan 500 kilogram kopi dari kebunnya yang ada ‘di dalam’ (mereka menyebut pergi ke kebun yang ada di belakang kampung, di balik bukit-bukit dengan istilah *tama bella*; pergi atau menuju/masuk ke dalam, ke kebun).

### **Dilema Petani Tondok**

Praktik Revolusi Hijau yang dikhayalkan akan meningkatkan produksi padi di Indonesia, hampir tidak terjadi di DTM. Di banyak tempat di Indonesia, modernisasi pertanian pada kenyataannya lebih menguntungkan petani kaya dan berlahan luas. Sedangkan petani-petani kecil berlahan sempit, hampir tidak ada sama sekali. Petani DTM mengeluhkan bahwa hasil panen yang diperoleh petani di “atas” sangat jauh berbeda dengan produksi padi petani di dataran rendah Sulawesi seperti Sidrap, Polewali, Pinrang dan daerah lainnya. Misalnya hasil panen hanya dari seperempat hektar sawah di “bawah” hampir sama banyaknya dengan satu hektar sawah di “atas”. Atau, kalau produksi padi di “bawah” bisa lima sampai enam ton dalam satu hektar, maka sawah di “atas” sudah paling banyak dua ton saja hasilnya. Demikian juga dengan masa

tanam. Kalau sawah di “bawah” hanya dalam waktu tiga sampai empat bulan saja sudah akan dipanen, maka sawah di “atas” tidak demikian. Bisa lebih lama dari itu. Mungkin wilayah PUS saja di DTM yang panennya sedikit lebih bagus karena letaknya tidak terlalu tinggi seperti wilayah yang lain. Menurut keterangan yang diperoleh petani di Mamasa dari penyuluh pertanian, hal ini dikarenakan sawah-sawah di Mamasa tidak dikeringkan sampai panen. Mereka berpikir ada benarnya juga sebab rumpun padi kelihatan ‘kurus’ jika terlalu lama terendam air.

Jarang terdengar petani pemilik sawah *kondo-kondo* di “atas” menjual beras hasil panennya sampai ke daerah lain. Toh, walaupun ada, hanya kepada tetangga atau ke sesama warga *tondok* saja. Itu juga berarti persediaan gabah untuk konsumsi keluarga masih cukup sampai masa panen berikutnya. Begitu pula sebaliknya. Beras tidak akan dijual bila hasil panennya kurang banyak. Bahkan, mau tidak mau, mereka harus membeli beras di warung-warung jika hasil panen tidak cukup memenuhi kebutuhan dapur sendiri. Demikian halnya bagi para petani yang hanya memiliki sawah *awa-awa*, hasil panennya malah tidak dapat menunjang kebutuhan beras sehari-hari. Untuk itu, warung menjadi tempat mereka menggantungkan kebutuhan beras keluarganya. Lalu bagaimana dengan masyarakat yang tidak memiliki sawah sama sekali?

Oleh karena kebutuhan beras yang cukup tinggi,<sup>143</sup> salah satu cara yang dilakukan oleh para petani berlahan sempit dan masyarakat yang tidak memiliki sawah di DTM yaitu menggarap sawah orang lain dengan sistem bagi hasil atau *ma'tesan*. Dalam sistem ini, jumlah pembagian hasil panen antara pemilik sawah dengan penggarap tergantung kesepakatan saja. Adakalanya, biaya dan sarana produksi ditanggung sendiri oleh pemilik maupun penggarap. Tapi sering juga ditanggung bersama oleh keduanya. Contohnya pemilik sawah yang akan menyiapkan bibit dan membeli pupuk sementara biaya *sarro* ditanggung oleh penggarap. Apabila penggarap menanggung seluruh biaya dan sarana produksi, maka ia mendapatkan hasil “dua” bagian dari hasil panen sedangkan pemilik hanya

---

143 Lihat subbagian Terikat Baku Balas dalam Bagian keempat buku ini.

mendapatkan “satu” bagian saja. Begitu pula sebaliknya. Apabila keduanya menanggung biaya dan sarana produksi bersama, maka hasilnya dibagi dua. Namun ada petani-petani kecil yang tidak mau *ma'tesan* karena menurut mereka hasilnya tidak maksimal sementara ongkos yang akan dikeluarkan cukup besar. Itu pun jika tidak diserang tikus.

Sejak hari “turun sawah” atau penanaman padi tidak dilakukan secara bersamaan, tikus merupakan hama yang selalu muncul menyerang tanaman padi di DTM. Dalam beberapa musim tanam terakhir ini serangan tikus semakin ganas terjadi. Petani mengalami gagal panen dimana-mana. Bahkan sebuah dusun di *tondok* Tabone, lembah sungai Mamasa contohnya, nyaris tidak ada hasil panen yang bisa dibawa pulang petani ke rumahnya. Sedangkan di dusun lain di *tondok* Tabone, tidak ada sawah yang diserang tikus. Hal ini menjadi bukti bahwa ketika penanaman tidak lagi bersamaan dilakukan. Beruntung bagi petani yang punya persediaan gabah hasil panen sebelumnya sehingga tidak beli beras. Segala cara pun telah dilakukan petani untuk membasmi binatang tersebut. Dari penggunaan racun tikus, belerang sampai segala macam “obat” tidak ada yang berhasil. Masalahnya, bukan hanya tikus yang hidup di sekitar sawah saja yang keluar menyerang tanaman padi, namun tikus yang berasal dari sekitar hutan pun ikut mengeroyok padi yang akan panen. Umumnya karena sawah letaknya berada di pinggir perbukitan. Sementara ular sawah yang merupakan pemangsa alami tikus, hampir tidak kelihatan sekarang. Ada cerita bahwa yang dicari pembeli ular sawah adalah kulit dan empedunya. Konon, semakin berkurangnya populasi ular sawah di “atas” disebabkan oleh perburuan yang dilakukan oleh orang-orang untuk dijual ke pembeli di Polewali. Tetapi kemungkinan juga karena penggunaan bahan kimia berbahaya secara sembarangan menyebabkan ular sawah tidak mau lagi mendekati lahan pertanian.

Selain sawah, hama tikus - dan juga babi hutan - pun menyerang tanaman pangan di kebun sekitar *tondok* maupun di sekitar hutan. Semakin diberi racun, justru semakin ganas pula kedua binatang tersebut merusak tanaman jagung, ubi kayu, ubi jalar maupun ke-

ladi yang ada di dalam kebun. Kalau babi hutan, meskipun sudah dipagari, ia tetap saja bisa membongkarnya. Padahal dahulu kebun hampir tidak dipagari karena, di samping banyak orang berkebun, setiap kebun juga memiliki anjing penjaga masing-masing serta perburuan yang dilakukan setiap saat sebagai cara mengendalikan siklus populasi babi hutan. Sehingga babi hutan tidak berani mendekat. Sekarang, semenjak orang-orang semakin jarang berburu, populasi babi hutan kian tidak terkendali. Kondisi-kondisi inilah yang mengakibatkan kebun tanaman pangan tidak bisa bertahan lama saat ini. Sehingga warga mulai enggan berkebun.

Selain itu, petani di tondok dihadapkan juga dengan serangan hama *balao* (tikus hutan) yang menyerang kebun kopi mereka. Setelah memakan daging buahnya, *balao* membuang biji kopi sembarangan. Banyak pohon-pohon kopi yang tumbuh di hutan karena ulah tikus berwarna putih itu. Namun bukan hanya *balao* saja, dahu-lu kera juga memakan buah kopi. Ditambah lagi serangan hama ulat yang biasanya melubangi biji kopi. Untuk mengatasinya petani menggunakan pupuk dan penyemprotan yang pada akhirnya membuat aroma biji kopi jadi berubah.

Di samping itu, tidak menentunya harga kopi di pasaran, mengakibatkan banyak masyarakat yang tidak lagi mengurus kebun kopinya. Berhektar-hektar kebun dan beribu-ribu pohon kopi dibiarkan tidak terawat. Padahal rata-rata setiap orang punya tanaman kopi sampai ribuan pohon. Kepala Desa Tamalantik sendiri, dari delapan hektar kebun kopi yang dimilikinya, sekarang tidak sampai satu hektar yang dirawat. Mereka membiarkan buah-buah kopi yang sudah matang berjatuhan dan tumbuh begitu saja di kebunnya daripada memanggil orang untuk *massaro* panen. Mereka beralasan lebih mahal upah *massaro* sehari ketimbang harga kopi itu sendiri. Situasi tersebut diperparah dengan penetapan kawasan hutan lindung oleh pemerintah pada tahun 1980-an. Masyarakat pun dilarang membuka hutan untuk berladang. Hal ini menyebabkan banyak masyarakat yang memilih mencari pekerjaan di daerah lain. Ada yang keluar ke Pinrang, Mamuju, Makassar, ada juga yang merantau ke Kalimantan, Malaysia, dsb. Di Desa Tamalantik sendiri,

dari sekitar 3000 jiwa jumlah penduduknya, lebih dari separuhnya memilih keluar merantau.

### **Ternak: Dari Subsistensi Ke Pasar**

Bagi warga *tondok*, memelihara ternak merupakan salah satu cara untuk memenuhi kebutuhan ekonomi, sosial dan kultural mereka. Dalam hal ini, ternak ditaruh sebagai tabungan sehingga apabila dalam situasi mendesak bisa dijual untuk digunakan dalam keperluan yang dimaksud. Dan kerbau adalah salah satu binatang yang sangat penting dalam cerita tentang ternak di DTM. Di samping sebagai kebutuhan penting di dalam internal mereka sendiri, khususnya dalam ritual-ritual kematian, permintaan kerbau yang tinggi dari wilayah tetangga (Tana Toraja) juga menjadi sebab semakin mahalnya harga kerbau saat ini.

Sementara memelihara kerbau juga bukan lagi pekerjaan yang mudah sehingga banyak orang enggan melakukannya meskipun besar keuntungan yang didapat nantinya. Karena selain harganya yang mahal untuk dijadikan indukan, soal pakan dan *passang* (tempat pengembalaan) yang semakin susah kini saat ini merupakan faktor utamanya. Banyak *passang tondok* yang telah dialihfungsikan menjadi pemukiman atau lahan pertanian di satu sisi, dan di sisi lain, adanya larangan oleh “kehutanan” kepada warga untuk membuka *passang* baru sejak penetapan Kawasan Hutan Lindung dilakukan.

Padahal dahulu kerbau dilepas begitu saja di dalam *passang* atau di sekitar hutan. Tidak diikat atau dikandangi karena *passang* masih banyak, baik *passang* milik sendiri maupun *passang* bersama milik *tondok*. Umumnya para golongan atas di *tondok* memiliki *passang* sendiri. Makanannya pun masih melimpah. Rumput-rumputan dan daun-daun di sekitar *passang* dan hutan menjadi sumber pakan kawanan kerbau *tondok*. Selain itu, *passang* menjadi tempat yang alami kerbau kawin-mawin dan berkembang biak. Seekor kerbau yang dilahirkan di *passang* disebut *issi passang*. Ia, kerbau (*tedong*) *tondok*,

menjadi pembeda dengan kerbau yang dibawa dari tempat lain atau dari luar (*tedong sae*). Entah apa yang membedakannya, tapi bagi orang DTM, *tedong tondok* lebih berharga dari *tedong sae* karena ia merupakan *issi passang*, kerbau yang lahir, besar dan hidup dari *passang* atau makan dan minum dari tanah dan air *tondok*.

Sehingga bagi orang yang masih memiliki *passang* sendiri atau tanah-tanah kosong, bisa melepas kerbaunya di situ tanpa diikat atau dikandangi. Tapi konsekuensinya, ia harus selalu mengawasi agar kerbau-kerbaunya tidak hilang yang biasanya sering hilang karena ada saja orang yang iri hati atau tidak merusak sawah maupun kebun orang lain sebab sudah berulang kali masalah itu terjadi. Syukur-syukur kalau pihak yang dirugikan hanya meminta ganti rugi saja jika terjadi demikian, kalau tidak, kerbau sering disabet (dicambuk) tubuhnya atau dicelakakan dengan cara yang lain tanpa sepengetahuan pemiliknya. Seorang warga di sebuah *tondok* di lembah sungai Mamasa bercerita, ia pernah didenda tiga puluh karung gabah dan uang sebesar satu juta rupiah setelah kerbau-kerbaunya memakan dan merusak tanaman padi milik warga. Bahkan lebih parah lagi, pada suatu saat, sekitar empat puluh ekor kerbaunya mati diracuni. Matinya kawanan kerbau tersebut akibat memakan rumput-rumputan di sekitar *tondok* yang sudah disirami dengan "semprotan" bermerek *gramason* dalam jumlah yang banyak. Ia menduga bahwa mungkin lurahnyalah "otak" di balik kejadian itu. Karena suatu kali, ia pernah diingatkan oleh si lurah bahwa kerbaunya sering merusak tanaman warga.

Hal yang sama juga harus dilakukan oleh pemelihara kerbau yang tidak memiliki *passang* sendiri. Ia tidak boleh melepas kerbaunya secara sembarangan tapi mengikat atau mengandangi ternaknya tersebut. Sehingga yang bersangkutan harus lebih banyak mencurahkan waktu dan tenaga untuk itu. Terutama memberikan minum dan mencari pakan untuk makan ternaknya tiga kali sehari, pagi, siang dan malam. Peternak yang menanam rumput pakan, biasanya akan memberikan rumput yang ia tanam kepada kerbaunya pada malam hari saja. Sedangkan pagi serta siangnya, rumput-rumput di pinggir-pinggir jalan, sungai atau di sekitar sawah yang



## Bumi dan Manusia Mamasa

diambil. Pernah ada bantuan empat jenis rumput pakan dari Enrekang, rumput gajah salah satunya. Biasanya ada juga pemelihara yang mengupahi orang yang mau mengambil rumput-rumput bagi ternaknya. Selain itu, kerbau juga akan banyak makan bila pakannya ditambahkan garam dapur. Namun karena harga garam yang cukup mahal membuat tidak semua orang mau membelinya.



Gambar 8. Lahan Passang di lembah Nosu

Sekalipun dikasih untuk dipelihara, belum tentu orang mau melakukannya sebab hasil yang didapat sangat sedikit. Di dalam sistem bagi hasil kerbau di DTM, si pemelihara (*to ma'kambi*) biasanya hanya mendapatkan bagian dari hasil penjualan anak kerbau pertama sebesar *sanga daluk* (seperdelapan) saja. Untuk anak yang kedua pun yang bersangkutan masih dikasih bagian *sanga tepok* (seperempat) atau "satu kaki" dari pemilik kerbau (*toma'tedong*). Nanti pada anak kerbau yang ketiga barulah ia bisa mendapatkan bagian *sanga sese* (seperdua) atau "dua kaki" dalam istilah orang *tondok*. Si pemelihara sudah akan berhak memiliki anak kerbau yang keempat dari pemiliknya. Alasannya, pemelihara kan cuma kasih makan, yang beli dan yang punya kan pemilik. Ada juga pemilik kerbau yang sudah memberikan bagian *sanga tepok* kepada pemelihara sejak anak yang pertama lahir dan *sanga sese* pada anak yang kedua. Lantas pada anak yang ketiga, pemelihara sudah bisa mengambil sebagai miliknya. *Toma'kambi* tidak mendapatkan bagian pada induk kerbau yang jaga jika dijual oleh pemiliknya.

Bukan hanya itu, induk kerbau betina—yang kebanyakan dipelihara—butuh waktu lebih dari setahun baru akan beranak. Itu pun kalau mujur. Seandainya tidak memiliki kerbau jantan, maka si pemelihara harus mengawinkan kerbau betinanya dengan kerbau jantan orang lain agar bisa bunting. Hal ini merupakan pekerjaan tidak mudah. Dengan alasan tertentu, pemilik kerbau jantan sering tidak mau kerbaunya dikawinkan, misalnya berat badan kerbaunya akan turun. Mau tidak mau si *toma'kambi* harus pergi mencari pasangan kerbaunya sampai ke luar *tondok* yang cukup jauh jaraknya untuk dikawinkan. Proses tersebut juga belum tentu membuat kerbau betina akan bunting. Sebab menurut orang DTM, kerbau betina lebih cepat bunting jika secara alami dilepas bersama kerbau jantan dan kawanannya daripada dikawinkan di tempat. Dengan harga jual yang tinggi, pemerintah kemudian mencoba mengembangbiakkan kerbau bonga dan doti, membantu kehamilan kerbau dengan cara melakukan kawin suntik (inseminasi buatan). Contohnya sperma kerbau *doti* jantan disuntikkan ke tubuh kerbau puyu betina. Lalu ketika kerbau betina hamil, kadang yang lahir malah kerbau puyu atau *bulan*. Namun setelah beberapa kali diujicobakan, hasilnya tidak seperti yang diharapkan. Malah tidak berhasil sama sekali. Sehingga menurut orang Mamasa, mungkin proses perkawinan kerbau secara alami jauh lebih jadi.

Selain kerbau, sapi pun demikian. Meskipun tidak dipotong dalam ritual kematian, orang DTM (khususnya yang beragama Islam), mulai banyak memelihara sapi untuk kebutuhan internalnya seperti acara pernikahan serta hajatan-hajatan lainnya. Di samping itu, mulai banyak juga permintaan dari “bawah” menjelang Hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha. Babi juga merupakan binatang yang penting bagi warga DTM, baik yang masih menganut *aluk todolo* maupun yang sudah memeluk agama Kristen. Babi banyak dibutuhkan pada saat kedukaan, natal dan acara-acara gereja yang lain. Sehingga beternak babi juga sama dengan menabung saja. Bila tiba-tiba ada kebutuhan mendesak, satu atau dua ekor yang ada di kandang bisa langsung dijual. Atau diberikan kepada orang lain sebagai bentuk “baku-balas” yang pernah diterima sebelumnya.<sup>144</sup>

144 Lihat bagian pembahasan Terjerat Ekonomi Baku-Balas.

Oleh karena tingginya permintaan yang sering tidak bisa dipenuhi oleh hasil ternak di “atas” sendiri, sehingga biasanya disuplai dari Mamuju, Palopo, dan daerah lainnya.

Akan tetapi memelihara babi pun tidak mudah perawatannya. Kandangnya harus selalu dibersihkan dan setiap hari harus diberi makan. Babi akan kurang makan jika pakannya hanya rumput saja. Hal ini akan membuat berat badan babi akan berkurang, sementara yang paling pertama dicari oleh pembeli adalah babi yang gemuk badannya. Babi paling suka diberikan pakan alami berupa daun ubi jalar, irisan kedebong pisang dan enceng gondok yang sudah direbus lalu dicampur dengan dedak. Campuran pakan lain yang juga sering dibeli oleh peternak adalah ampas kelapa, ampas tahu serta jeroan ayam. Untuk itu, biasanya peternak akan menanam ubi jalar dan enceng gondok di pinggir pekarangan serta menyiapkan kayu bakar yang banyak.

Sekali beranak, seekor babi betina bisa melahirkan tiga, tujuh atau sepuluh ekor anak babi. Katanya sedikit-banyak anak babi yang lahir juga tergantung dari jumlah puting susu pada induknya. Dalam perkembangannya, babi yang baru lepas tetek atau yang masih kecil sudah dibeli untuk ditenakkan kembali. Apabila diberikan kepada orang lain untuk dijaga, maka hasilnya dibagi dua pada saat dijual. Tapi setelah dibuka harga bayi ‘*sarakanna*’, harga babi yang dibeli sebelumnya. Contohnya kalau babi dijual seharga Rp 3 juta, maka Rp 600 ribu dibuka oleh pemilik babi sebagai harga *sarakanna*. Sisanya baru dibagi dua antara pemilik dan pemelihara. Sementara babi dewasa dibeli untuk kebutuhan acara kematian, pernikahan atau acara-acara keagamaan. Bagi mereka yang membeli babi untuk *baku-balas*, malu kalau yang diberikan adalah babi kecil. Babi yang baru lepas tetek biasanya dibeli dengan harga Rp 500 ribu – Rp 600 ribu per ekor. Sedikit di atasnya, dibeli dengan harga rata-rata per ekor satu sampai Rp 1,5 juta. Sedangkan babi dewasa bisa dijual dengan harga Rp 3 juta – 4 juta per ekornya.

Dalam hal beternak babi, seorang warga desa Ballapeu’ mengatakan bahwa setiap rumah tangga mempunyai hewan ternak babi di kisaran 2-5 ekor. Adapun ternak kerbau berjumlah seki-

tar 100 ekor. Jumlah kerbau dari tahun ke tahun mengalami penyusutan. Ini disebabkan oleh berkurangnya anakan dan kerbau yang sering dijual untuk upacara-upacara adat seperti *rambu solo'*. Bahkan, kerbau banyak dijual ke Toraja untuk keperluan upacara adat yang hampir sama. Harga babi dewasa dijual berkisar Rp 4 juta-Rp 6 juta sesuai ukuran yang umumnya berukuran 4 meter (diukur berdasarkan diameter badan babi). Ada juga babi yang dijual dengan harga Rp 1,5 juta. Ini untuk babi ukuran kecil. Sedangkan anak babi jika mau dijual harganya Rp 600 ribu.

Bagi warga Ballapeu' dan masyarakat DTM pada umumnya, beternak babi memiliki manfaat ekonomi dan juga memiliki fungsi sosial tertentu. Secara ekonomi, babi dapat dijual untuk keperluan uang kontan rumah tangga. Biasa untuk kebutuhan-kebutuhan mendesak atau pesta ulang tahun yang wajib dirayakan sekali seumur hidup bagi anak-anak, ini mirip *aqiqah* di Islam. Jenjangnya kalau seorang anak sudah berusia 1 tahun cukup potong ayam dan nantinya kalau ada nazar atau hajat perayaan ulang tahun yang di Ballapeu disebut sebagai hari jadi wajib memotong babi. Secara sosial, babi mempunyai fungsi sosial. Di antaranya dijadikan seserahan ketika ada kerabat yang merayakan pesta pernikahan dan atau upacara kematian selama minimal 3 hari. Babi wajib dipotong. Disamping babi, dalam upacara kematian jika ada kerbau dan satu keluarga tersebut mampu maka dapat memotong kerbau.

Di Desa Tabulahan penduduk juga menggiatkan pemeliharaan ternak kerbau, sapi, ayam dan perikanan tangkap di sungai. Usaha mereka hanya tidak dipakai untuk usaha sendiri-sendiri. Jumlah kerbau di Desa Tabulahan berjumlah 23 ekor, harga kerbau dijual kisaran Rp 15-30 juta, jenis kerbau yang ada kerbau hitam dan kerbau putih (*tedong bulang dan tedong malote'*), harga *tedong bulang* yang mahal dijual Rp 25 juta. Sedangkan jumlah sapi di Desa Tabulahan berjumlah 70 ekor. Seperdua KK di Desa Tabulahan memiliki sapi. Harga jual sapi dari Rp 5 juta-15 juta. Yang kecil harganya Rp 5-10 juta. Yang besar di atas Rp 10 juta-15 juta. Sapi digunakan untuk dijual untuk membiayai anak sekolah, dipotong untuk perawatan orang meninggal, dipotong untuk hajatan pernikahan atau syukuran.

Hampir semua KK memiliki babi. Jika dirata-ratakan per KK memiliki babi berjumlah 2 ekor dan sekurang-kurangnya bahkan 1 KK ada yang 10 ekor babi. Babi sendiri adalah salah satu usaha masyarakat yang bisa menunjang ekonomi juga hasil uangnya bisa dipakai untuk pembangunan dan atau renovasi rumah. Kemudian juga dipakai untuk pesta-pesta pernikahan dan orang yang meninggal. Harga babi per ekor kisaran Rp 500 ribu sampai Rp 3,5 juta. Yang Rp 500 ribu usianya 3 bulan sedangkan yang harganya Rp 3,5 juta usianya bahkan sampai 10 tahun. Pakan babi dicampur dengan dedak, garam, daun dan batang keladi dan daun ubi jalar. Campuran dedak sudah dipakai sejak tahun 1995 karena tahun itu sudah ada pabrik produksi dedak (gilingan padi di Tabulahan). Harga dedak Rp 20 ribu setengah kuintal (1 karung). Biasanya 1 karung dedak cukup untuk 1 bulan dihabiskan.

Jika kopi sedang lesu maka ia tidak terlalu diharapkan sebagai pemasukan yang stabil. Malahan harga jual babi yang stabil dijadikan sandaran pendapatan yang pasti dan berkala. Tidak demikian dengan kopi yang harus menunggu masa panen tiba dan keuntungan pasca panen tidak berlangsung lama karena uangnya sering habis dibelanjakan untuk kebutuhan sehari-hari dan untuk kebutuhan belanja sosial seperti perayaan-perayaan dan upacara kematian. Namun demikian, usaha penjualan babi tetap menjadi penolong utama pendapatan masyarakat.

Pun demikian dengan ayam kampung. Oleh karena kebutuhan ekonomi, sosial dan ritual yang sama, sejak dahulu warga DTM telah memelihara ayam selain ternak yang tadi disebutkan. Malah hampir dalam seluruh cerita tentang ritual *Aluk Todolo*, ayam adalah binatang yang tidak boleh tidak ada dalam pelaksanaannya.<sup>145</sup> Namun kini, tidak hanya untuk itu saja, ayam sudah banyak diternak khususnya untuk *massaung* (sabung ayam).

Kalau dahulu orang *massaung* sebagai hiburan ketika panen serta pada upacara kematian. Berbeda dengan saat ini, sabung ayam dengan pisau (besi) bisa dilakukan berhari-hari, tidak terkecuali di

---

145 Lihat Bagian kedua: Bentang Sosial-Ekologi Mamasa.

acara kematian. Dengan jumlah taruhan mulai dari puluhan ribu sampai ratusan ribu rupiah. Bagi orang yang punya uang, bahkan taruhan dapat mencapai jutaan sampai puluhan juta rupiah. Taruhan lain yang sering dipakai berupa ternak; babi maupun kerbau. Dalam hal ini, banyak uang yang dihabiskan oleh orang-orang *tondok*. Meskipun dari golongan bawah dan uang yang dipakai adalah hasil *massaro* yang seharusnya digunakan untuk kebutuhan sehari-hari.

Setiap orang yang suka *massaung* memiliki ayam aduan (*manuk saung*) atau “ayam jago” masing-masing. Dan kebanyakan yang dipakai untuk itu adalah ayam Filipina dan ayam Bangkok. Dalam hal perawatan, perlakuan terhadap ayam aduan pun beda dengan ayam yang lain. Seperti menyiapkan kandang khusus serta merawat dan memberi makan setiap pagi dan sore dengan jagung yang dicampur dedak. Jarang ayam aduan dikasih sembarangan pakan oleh pemiliknya. Selain itu, ada perawatan khusus, misalnya si “jago” diberi makan dengan campuran jahe dan gula merah beberapa waktu sekali agar daya tahannya bagus serta meskipun dagingnya sobek tapi tidak mengeluarkan banyak darah. Dimandikan biasa atau *dipaorong*, dimandikan dengan cara dibuang ke sungai berkali-kali agar berenang sendiri, dan kemudian diurut-urut badannya lalu dijemur seharian. Ayam aduan juga baru akan dikawinkan jika sudah sering menang sabungan. Tujuannya supaya ada keturunan dari anak ayam jago tersebut. Hal inilah yang membuat ada candaan untuk para ‘pecandu’ ayam bahwa “mereka lebih sayang ayamnya dari pada anaknya”. Ayam aduan biasanya dijual dengan harga minimal ratusan ribu rupiah per ekor. Semakin banyak menang saat *massaung*, semakin mahal pula harganya, bisa mencapai jutaan rupiah per ekor. Sementara ayam kampung biasanya dijual dengan harga Rp 50 ribu – Rp 60 ribu per ekor saja. Bisa lebih sedikit kalau ayamnya agak besar. Harga ayam kampung baru akan meningkat menjelang natal atau lebaran.

## Siasat Bertahan Hidup

Oleh karena situasi-situasi seperti diceritakan tersebut di atas, mengakibatkan tidak sedikit orang pergi meninggalkan *tondoknya* untuk merantau ke daerah lain. Mereka membiarkan sawah dan kebun kopinya begitu saja tanpa diurus. Dengan mudah ditemukan banyak rumah-rumah yang kosong ditinggalkan penghuninya. Bahkan ada yang sampai menjualnya untuk dijadikan ongkos agar bisa sampai dan tinggal di tempat tujuan. Bagi yang bertahan di *tondok*, tidak mau merantau, sederhana alasan mereka, di “luar” juga belum tentu hidup akan lebih baik. Bagi yang warga yang tidak memiliki sawah, beragam pekerjaan akan dilakoni agar asap dapur tetap mengepul.

## Massaro

Biasanya, dan terutama, yang dilakukan oleh mereka adalah mencari pekerjaan-pekerjaan upahan (*massaro*), baik menjadi buruh tani sawah, buruh petik kopi, buruh bangunan, dan beragam jenis pekerjaan serabutan lainnya. Dalam hal ini, upah *massaro* dibayar per hari dengan jumlah yang disesuaikan dengan upah “pasar” setiap jenis pekerjaan. *Massaro* di sawah misalnya. Beberapa pekerjaan yang biasa dilakukan oleh para buruh tani di antaranya *ma'pata* (membersihkan pematang), *ma'tanam* (menanam padi), *makalamo* (menyiang rumput) dan *mepare* atau *ma'dros* (panen). Kerja-kerja tersebut mulai dilakukan dari jam tujuh atau delapan pagi sampai dengan jam tiga atau empat sore. Sampai saat ini, di tondok Galung, wilayah Bambang, masih ada anak-anak muda yang menggarap sawah. Dengan upah yang berbeda-beda.

Pada *tondok-tondok* tertentu di dataran tinggi Mamasa, para buruh tani diupahi Rp 50 ribu – Rp 60 ribu per hari ditambah makan dan minum untuk *ma'tanam* atau *makalamo*. Sedangkan di *tondok* lain, upah *sarro*-nya bisa lebih dari itu, sekitar Rp 70 ribu – Rp 80 ribu per hari ditambah makan-minum. Adakalanya juga ditambah rokok. Upah *sarro* laki-laki dan perempuan berbeda. Katanya pe-

kerjaan laki-laki lebih cepat dari perempuan. Untuk perempuan, upahnya Rp 35 ribu – Rp 40 ribu. Sementara upah kerja laki-laki Rp 50 ribu. Perbedaan ini terjadi mungkin karena curahan tenaganya. Malah bisa Rp 100 ribu upahnya kalau tanpa makan-minum. Perbedaan besaran upah ini mungkin karena *tondok* yang upahnya lebih tinggi memiliki sawah yang lebih luas sehingga membutuhkan tenaga *sarro* lebih banyak daripada *tondok-tondok* yang upahnya lebih rendah. Bagi petani yang tidak punya uang untuk membayar *sarro*, biasanya akan memanggil keluarganya atau orang lain untuk membantu kerja di sawahnya. Nanti yang bersangkutan harus membalas dengan kerja yang sama pada sawah orang-orang yang telah dibantunya. Sistem kerja ini dikenal dengan istilah *ma'bulele* atau baku-bantu.

Sedangkan *mepare* atau *ma'dros* rata-rata tidak dibayar pakai uang, tapi menggunakan hasil panen. Kini istilah *mepare* bukan lagi kosakata umum yang sering dipakai. Sejak teknologi panen berubah dari sambak ke mesin *houler* atau *dros* dalam istilah orang-orang DTM, istilah *mepare* pun berubah menjadi *ma'dros* (kerja panen dengan mesin). Dalam sistem *ma'dros*, para buruh panen—yang sebagian besar adalah perempuan—ikut borongan pekerjaan pemilik mesin *houler*. Setelah semua pekerjaan panen selesai dan pemilik mesin *dros* mendapatkan jatahnya dari si penggarap barulah para buruh menerima upahnya dengan sistem bagi hasil. Bagi hasil antara buruh panen dengan bosnya, pemilik mesin, diukur menggunakan piring. Setiap lima sampai enam piring gabah untuk pemilik mesin *dros*, satu piring untuk setiap buruh. Dahulu upah kerja dalam bentuk padi yang masih diikat. Penggunaan piring setelah menggunakan mesin perontok. Kemungkinan upah panen tidak dalam bentuk uang karena para buruh panen lebih memilih membawa pulang gabah yang nantinya bisa mereka konsumsi.

Sementara *massaro* sebagai kuli bangunan saat ini merupakan salah satu pekerjaan serabutan yang paling diharapkan. Para laki-laki, khususnya pemuda, yang tidak punya pekerjaan tetap, berharap bisa ikut menjadi “kernet” dalam borongan pekerjaan proyek-proyek infrastruktur pemerintah atau dipanggil ikut kerja



bangunan milik pribadi. Seorang pemuda kepala rumah tangga di *tondok* Tamalantik bercerita, ia sering *massaro* sebagai buruh bangunan. Beberapa waktu lalu, bapak satu anak ini terlibat dalam borongan pembangunan jalan di Sumarorong. Kendati pekerjaannya sangat berat saat itu, gaji yang diterima para buruh sangat rendah. Sehingga ada kecurigaan jika pemborong sudah menyulap gaji para buruh. Namun tidak ada pilihan lain, mau tidak mau, mereka tetap bekerja.

Selain itu, ada juga orang-orang yang *massaro* sebagai buruh pikul kayu di hutan. Mereka bertugas memikul balok atau papan yang sudah dipotong oleh tukang senso (penebang pohon menggunakan mesin) di dalam hutan ke tempat yang telah ditentukan untuk diangkut. Setiap potong papan atau balok yang dibawa dari hutan, dengan ukuran tertentu, dibayar Rp 5 ribu saja. Tetapi tergantung jarak juga. Semakin jauh jaraknya, semakin besar pula upahnya.

Untuk *massaro* di kebun kopi kini jarang dilakukan. Karena harga kopi yang tak menentu menyebabkan para petani kopi, jika tidak memanen sendiri, maka sering membiarkan buah-buah kopi yang sudah matang berjatuhan dan tumbuh begitu saja di kebunnya daripada memanennya. Termasuk memanggil orang untuk *massaro* panen. Menurut seorang petani kopi di lembah sungai Mamasa, hal itu adalah pilihan yang terpaksa harus diambil karena upah *massaro* panen sudah Rp 70 ribu per hari sekarang. Sementara dalam sehari paling-paling hanya beberapa kilogram kopi mampu dipetik oleh buruh panen sedangkan harga kopi di pasaran cukup rendah. Sehingga lebih mahal upah *massaro* sehari ketimbang harga kopi itu sendiri.

Dengan situasi sama seperti di atas, menyebabkan warga juga mulai mencari pekerjaan lain di luar pertanian saat ini. Salah satu yang sangat mudah dilihat ialah para pengumpul dan pemecah batu di pinggiran jalan poros Polewali-Mamasa. Didorong oleh banyaknya kebutuhan bahan bangunan, terlebih untuk proyek-proyek pemerintah pasca pemekaran, batu yang—baik berada di kaki-kaki bukit atau dari sisa-sisa longsor—biasanya menutupi jalan, dikais, dibelah lalu diisi ke dalam karung maupun ditumpuk begitu saja di

pinggir-pinggir jalan. Satu kubik harganya Rp 140 ribu – Rp 150 ribu. Meskipun sudah ada larangan dari pemerintah, karena hampir setiap musim hujan akan terjadi tanah longsor, tapi para penambang tidak peduli. Tapi juga kelihatan pemerintah cuek saja melihat hal itu terjadi karena setiap hari penambangan terjadi. Apabila ada yang menegur, kembali mereka akan bilang, “Kalau begitu kasih uangmu biar kami tidak mengambil batu-batu ini.” Bukan hanya batu, tampaknya kini ada juga orang yang sedang mengeruk pasir sungai dengan menggunakan alat berat. Tumpukan-tumpukan besar pasir bisa dilihat di sekitar sungai di lembah sungai Mamasa. Pasir sungai harganya Rp 150 ribu per kubik. Masyarakat mulai mengambil batu sejak betonisasi di jalan. Karena kebutuhan beton dari batu, juga pembangunan rumah di Mamasa juga membutuhkan batu. Sementara pasir disedot dari sungai. Walaupun tidak sebagus pasir di pantai karena harganya mahal, orang lebih memilih membeli pasir di atas. Padahal pasir di atas banyak bercampur dengan tanah.

Kegiatan menenun menurut mereka untuk mengisi waktu senggang. Pengerjaan menenun dapat diselesaikan dua hari saja. Bisa juga tiga hari tergantung motifnya. Sebelum ditenun proses pengerjaannya dimulai dengan *mesauk* – memasang benang-benang. *Mesauk* ini memakan waktu satu hari. Ada dua jenis sarung tenun. Pertama, sarung tenun untuk laki-laki. Kedua, sarung tenun untuk perempuan. Ukuran sarung buat laki-laki lebih besar dan sarung untuk perempuan berukuran sedang. Harganya pun berbeda untuk sarung laki-laki yang dibanderol Rp 450 ribu. Sarung perempuan Rp 250 ribu bisa ditambah dengan selendang/syal sehingga harganya menjadi Rp 450 ribu. Coraknya pun bervariasi dan beda dengan sarung Toraja yang berwarna gelap. Sarung tenun Mamasa warnanya lebih beragam, ada hitam, merah, kuning dengan berbagai corak.

Tak hanya membuat sarung tenun, kaum ibu juga membuat tas ukuran sedang, tas kecil (*sepa*), kantong *hp* (ponsel) dan tikar yang terbuat dari anyaman. Ibu-ibu di Ballapeu' mempunyai keterampilan dalam membuat tikar anyaman dari alang-alang. Dalam menambah pendapatan rumah tangga, perempuan di *tondok* berperan besar untuk menunjang ekonomi keluarga. Di Desa Timoro misalnya, perempuan aktif terlibat dalam kegiatan ekonomi di luar

pertanian seperti membuka warung kelontong, menjadi pelayan toko, membuat kantin di sekolah. Ada juga yang membuka usaha menjahit.

### **Tukang Ojek dan Sopir**

Sedangkan bagi sebagian anak-anak muda, tukang ojek maupun sopir menjadi pekerjaan yang dipilih. Setelah betonisasi jalan poros Polewali-Mamasa dikerjakan, ojek, misalnya, mulai ramai di dataran tinggi Mamasa. Pekerjaan yang pertama kali diperkenalkan oleh orang-orang *tondok* yang pulang dari kota ini bisa menembus wilayah-wilayah yang cukup jauh jaraknya. Masalahnya, semakin banyaknya tukang ojek saat ini menyebabkan pendapatan dari ojek sendiri malah semakin berkurang. Ditambah lagi dengan rute-rute jauh yang menjadi andalan mereka sudah dapat ditembus langsung oleh angkot. Sehingga penumpang memilih naik angkot saja ketimbang ojek.

Seorang tukang ojek mengaku pernah mengantar orang ke Simbuang pulang-pergi dengan ongkos Rp 700 ribu. Sementara ongkos ke pertigaan Sumarorong tarifnya Rp 15 ribu. Agak jauh lagi ke Rate dikenakan tarif sebesar Rp 30 ribu. Kalau ke Nosu Rp 150 ribu karena jalannya rusak dan ke Mesawa sekitar Rp 40-50 ribu. Penumpang yang mau naik ke atas, biasanya dari Makassar atau Polewali turun di pertigaan, selanjutnya sambung pakai ojek. Hasilnya lumayan. Dua atau tiga kali membawa penumpang sudah bersih Rp 50 ribu. Misalnya mengantar ke arah Rate tiga kali saja pendapatan bersih sudah Rp 50 ribu.

Seorang warga bercerita, sebelum adanya sepeda motor, yang menyusul munculnya pekerjaan yang bisa menghasilkan uang harian ini, orang-orang masih sibuk mengurus kebunnya. Setelah ada motor orang maunya instan. Karena hanya *ngojek* saja sudah ada duit. Sehingga membuat tanaman kopi terkubur oleh rumput kemudian mati karena tidak diurus. Orang mengira, mungkin lebih banyak untuk dari *ngojek* daripada mengurus kopi.

Kebanyakan anak muda dan para tukang ojek membeli sepeda motor di Polewali, Makassar, Mamuju, dan kota lain di “bawah”. Alasannya karena harganya sedikit lebih murah dibandingkan dengan membeli di “atas”. Baik yang dibeli *cash* maupun kredit. Apalagi yang bekas, dengan uang Rp 4 – 6 juta sudah bisa membawa pulang sebuah sepeda motor ke “atas”. Kebanyakan sepeda motor bekas tidak memiliki surat-surat kendaraan yang lengkap.

Banyak kasus kredit macet yang dialami oleh dealer sepeda motor di Mamasa. Persoalannya tidak hanya pembayaran cicilan kredit saja yang tersendat-sendat, bahkan banyak juga sepeda motor yang pada saat ditarik oleh dealer, mesinnya sudah berubah (baca: ditukar) meskipun *body*-nya masih sama, bahkan masih baru.

Seorang warga di lembah sungai Mamasa bercerita, modulus yang digunakan para kreditor yakni dengan cara mengambil kredit sebuah motor terlebih dahulu. Di dua atau tiga bulan awal setoran kredit masih lancar. Namun memasuki bulan-bulan berikutnya setoran mulai tersendat-sendat. Malah kemudian tak lagi dibayarkan sama sekali. Pada waktu yang sama, si kreditor sudah mendapatkan sepeda motor bekas dari “bawah”. Lantas mesin dari sepeda motor yang dikredit dipindahkan ke sepeda motor bekas tersebut. Pun sebaliknya. Jadi ketika ditarik oleh dealer, mesin yang asli sudah tidak ada. Hal inilah yang mengakibatkan sebuah agen dealer di Sumarorong terpaksa ditutup.

Di samping itu, anak-anak muda yang lain di *tondok-tondok* dataran tinggi Mamasa bekerja di bengkel-bengkel reparasi dan modifikasi sepeda motor. Mereka kebanyakan belajar secara otodidak menjadi mekanik. Berbagai macam kebutuhan bengkel didapatkan dari “bawah”. Sementara bagi sebagian anak-anak muda, sopir adalah pekerjaan yang cukup ditekuni. Ada yang mengambil rute Mamasa-Polewali-Toraja, Mamasa-Polewali-Makassar serta Mamasa-Polewali saja. Sebagian yang lain menjadi sopir mobil jenis *hardtop* yang khusus mengambil rute di *tondok-tondok* yang jauh jaraknya dengan jalanan yang masih parah sehingga belum bisa ditembus oleh mobil biasa. Rute Sumarorong-Nosu-Simbuang tembus ke Tana Toraja adalah satu di antaranya.

Sopir yang khusus mengendarai mobil *hardtop* untuk medan di luar jalan poros merupakan anak-anak muda yang punya “nyali seribu”. Mereka sudah terbiasa dengan pekerjaan ini, karena sebelum menjadi sopir mereka terlebih dahulu bertugas sebagai kernet. Anak-anak muda di Tabone kebanyakan ‘ikut mobil *hardtop*’, dalam artian mencari pekerjaan. Dalam pikiran anak-anak muda ini, satu-satunya jalan untuk mencari uang adalah ikut mobil. Sebab, bukan hanya karena kondisi jalannya saja yang parah, medan seperti di luar jalan poros, khususnya di lembah sungai Masupu merupakan perbukitan yang rata-rata berada di ketinggian seribu meter di atas permukaan laut (mdpl) dengan lembah yang sangat curam. Seorang sopir *hardtop* rute Sumarorong-Simbuang bersama kernetnya<sup>146</sup> bercerita, karena kondisi medan yang sangat parah, maka biasanya para sopir berangkat bersama-sama. Bisa sembilan sampai lima belas mobil sekali jalan. Tapi dalam keadaan tertentu, hanya satu atau dua mobil saja sudah berangkat. Perjalanan dilakukan bersama-sama agar mereka saling membantu bila ada hambatan di jalan, seperti memperbaiki mobil teman yang rusak, menderek mobil yang tidak mampu naik tanjakan dan bergotong royong memperbaiki jalan yang rusak berat atau terkena longsor.

Dalam kondisi normal (musim panas), perjalanan dapat ditempuh dalam waktu sembilan sampai sepuluh jam. Tetapi jika perjalanan dilakukan pada saat musim hujan, waktu tempuh bisa jauh lebih lama, bisa tiga sampai empat hari bahkan hampir satu minggu karena jalanan sering tertimbun longsor. Mereka biasanya akan menumpang tidur di rumah warga atau bermalam di pinggir-pinggir jalan bila malam sudah datang. Namun bagi mobil yang bergerak sendiri, jika mengalami halangan-halangan itu di jalan, maka sopir dan kernet mobil tersebut yang bekerja sendiri sembari menunggu bantuan teman yang lewat. Untuk itu, persiapan yang baik harus mereka lakukan sebelum berangkat. Dari mengecek kondisi mobil sampai seluruh perlengkapan, termasuk makan, minum dan rokok sampai membawa tali untuk jaga-jaga apabila ada mobil yang

---

146 Biasanya mereka yang mau menjadi sopir terlebih dahulu bertugas sebagai kernet. Waktu berjalan, si kernet akan bekerja sambil belajar mengendarai mobil agar nantinya juga menjadi sopir.

mogok atau macet jalan. Kadang ada yang sengaja merusak jalan. Kadang kalau baku marah, sopir yang duluan sengaja merusak jalan dengan cara mengegas bannya di jalanan yang berlumpur. Sehingga mobil yang di belakang akan kesulitan. Sopir dan kernet tidak akan berani berangkat kalau kondisi mobil tidak baik serta alat-alatnya tidak lengkap.

Biasanya sopir dan kernet *hardtop* mengantarkan “barang-barang campuran” pedagang di Simbuang. Para pemilik barang adakalanya ‘turun’ berbelanja sendiri dengan sepeda motor ke Sumarorong atau hanya menitipkan uang dan nota kepada sopir untuk diantarkan kepada langganan mereka masing-masing. Nanti setelah barang-barang dagangan sudah disiapkan, awak mobil *hardtop* akan berangkat mengantarkannya lagi. Umumnya barang-barang yang dibawa adalah kebutuhan pokok. Biasanya juga mereka akan mengantarkan bahan-bahan material proyek ke “atas”. Biasanya mobil mengantar 30 sampai 35 sak semen. Kapasitas *hardtop* 1,6 ton. Kalau muatannya banyak atau ada penumpang yang ikut, maka kernet tidak akan ikut dengan mobil tapi mengendarai sepeda motor sendiri. Sepeda motor yang digunakan menuju Simbuang adalah sepeda motor yang rata-rata sudah dimodifikasi. Kalau *nyarter* atau menyewa mobil dari Tabone sampai Simbuang, bayarannya Rp 1, 9 juta. Kalau dengan orangnya Rp 2 juta. Kalau carter mobil untuk penumpang saja 1, 8 juta. Kalau bayaran penumpang per orang ongkosnya Rp 200 ribu. Kalau ojek Rp 300 ribu. Adakalanya *hardtop* mengoper barang-barang yang dibawa dari Polewali dengan truk atau mobil. Karena mobil yang lain tidak mampu menjangkau Simbuang. Setelah mengantarkan barang, biasanya para sopir dan kernet akan ‘pulang kosong’, tetapi kalau sedang musim kopi, mereka akan membawa ‘turun’ kopi dari Nosu atau Simbuang ke Sumarorong.

Karena medan yang cukup berat, beberapa kali kecelakaan pernah terjadi. Bahkan sampai “memakan” korban jiwa. Suatu saat, pernah terjadi kecelakaan di Simbuang. Ketika itu, si sopir *hardtop* menghindari sepeda motor yang sedang diparkir di pinggir jalan yang sempit di punggung bukit. Ada orang yang mencuci sepeda

## Bumi dan Manusia Mamasa

motornya di air pancuran, pinggir jalan. Nahas bagi mereka. Ban depan melindas batu, mobil pun langsung terjungkal dan jatuh menuruni bukit. Si sopir melompat, sementara kernet dan anak majikan yang masih kecil tidak sempat. Namun salah satu kaki si sopir tersangkut pintu mobil. Ia jatuh dan terguling ke bawah sekitar dua puluh meter. Mobil dan dua orang di dalamnya terguling-guling dari belakang mengikutinya. Ia tidak dapat berbuat apa-apa ketika mobil melayang tipis di atas tubuh kecil sang sopir. Nyaris saja mobil menindih dirinya. Dalam keadaan itu, untung mobil tersangkut pada sebatang pohon. Kalau tidak, mobil bisa terguling sekitar satu kilometer ke dasar bukit. Hanya si sopir yang mengalami patah kaki. Sedangkan dua orang di dalam mobil tidak apa-apa.

Kondisi demikian menyebabkan biaya transportasi dari dan ke wilayah-wilayah di luar jalan poros cukup mahal. Setiap penumpang harus membayar ongkos mobil kurang lebih Rp 300 ribu. Tapi jika dicarter, maka si penyarter harus merogoh sakunya agak dalam untuk sewa mobil yang paling sedikit Rp 2 juta sekali jalan. Hal inilah yang mengakibatkan harga barang-barang di “atas” sedikit lebih tinggi daripada biasanya. Bayangkan, harga bensin saja Rp 14 ribu per liter.

Akan tetapi ironis bagi sopir dan kernet *hardtop*, sekalipun sudah membuang waktu dan tenaga serta mempertaruhkan nyawa agar penumpang dan barang bisa sampai ke tepat tujuan, upah yang mereka terima tidak sebanding dengan pekerjaan itu. Syukur kalau *hardtop* yang dibawa merupakan mobil milik sendiri. Jika tidak, upah diberikan kepada “bos” mereka, para pemilik mobil, sangat kecil. Rata-rata hanya sekitar Rp 250 ribu untuk sopir dan Rp 100 ribu untuk setiap kernet sekali jalan, sedangkan untuk makan, minum serta rokok ditanggung oleh majikan mereka.

## Hutang dan Pinjaman

Lain halnya dengan perempuan *tondok* di dataran tinggi Mamasa. Untuk dapat memenuhi kebutuhan dapurnya, mereka akan

mengupayakan pekerjaan yang sebisa mungkin dilakukan. Selain yang sering *massaro* di sawah, ada ibu-ibu yang berjualan sayur-mayur, kue-kue, hasil kerajinan, dan lain-lain barang di pasar-pasar *tondok*. Di *tondok-tondok* yang cukup jauh dari pasar Mamasa umpamanya, dari hari Minggu sore para perempuan sudah berdatangan membawa dagangannya sekaligus bermalam di sana karena hari pasarnya jatuh keesokan harinya. Beberapa ibu-ibu dari Tamalantik bersama-sama menuju pasar Mamasa pada Minggu sore. Mereka biasanya menumpang dengan mobil pedagang keliling (orang Tamalantik) yang juga akan berjualan di sana. Ongkos masing-masing orang pergi dan pulang Rp. 50.000. Lalu dari pasar tersebut, mereka kembali ke rumahnya untuk mempersiapkan lagi barang-barang yang akan dibawa ke pasar yang lain.

Sedangkan ibu-ibu yang tidak berjualan di pasar mingguan, akan membuat usaha kecil-kecilan di rumah mereka, seperti menjual “barang-barang campuran” (warung kelontong) atau warung makan (warung kopi dan mi rebus). Warung barang-barang campuran merupakan salah satu yang paling banyak dipilih. Maka tidak heran, jarak antara satu warung dengan warung yang lain hanya bersebelahan beberapa rumah saja. Orang di sini semacam punya prinsip, apa yang dimiliki tetangga, yang lain juga mau. Sehingga untuk itu, biasanya mereka membuat pinjaman di bank dan koperasi. Kecemburuan sosial tinggi sekali. Persaingannya, misalnya bengkel. Satu orang bikin bengkel, yang lain ikut bikin bengkel. Kalau ada orang yang jual *ballo*<sup>147</sup> dan laku, yang lain juga ikut-ikutan jual *ballo*. Kalau ada yang jual campuran di warung, yang lain juga ikut jual campuran. Untuk itu, biasanya mengambil hutang koperasi atau bank. Lantas kemudian, beberapa di antaranya nampak ditutup karena kurangnya pembeli. Kebanyakan pembeli lebih memilih ke warung besar karena kalau belum punya uang, mereka bisa berhutang di warung tersebut. Kebanyakan orang berhutang di warung untuk kebutuhan sehari-hari seperti beras, gula, minyak kelapa, dsb. Nanti baru dibayar setelah ada uang. Warung-warung makan kecil pun hampir sama kondisinya. Tidak seramai warung-warung makan besar yang menjadi langganan para sopir di DTM.

---

147 Minuman arak khas dataran tinggi Sulawesi



Warung-warung makan adalah tempat singgah bagi para sopir dan penumpang ketika sedang dalam perjalanan dari dan ke Mamasa. Setiap sopir sudah punya langganan di warung tertentu. Sampai di warung sopir tidak akan membayar ketika makan. Sebab sopir adalah pembawa berkah, yang diperhatikan makan dan minum serta kopinya. Baik banyak maupun sedikitnya penumpang. Sopir punya langganan masing-masing. Sopir punya tempat sendiri di dalam warung. Warung yang tidak ada kenalan sopirnya, warungnya akan sepi. Dahulu ada sebuah warung di Pasappa (perbatasan) yang ramai sekali, sekarang sudah sepi. Mungkin karena pelayanannya sudah kurang baik, dan tidak lagi menghargai sopir. Di Pare-Pare<sup>148</sup> ada sebuah warung yang biasanya menjadi tempat persinggahan para pengendara sepeda motor. Ramai karena berada di jalan poros Sulawesi. Menurut salah seorang pemilik warung makan kecil di jalan poros Polewali-Mamasa, warung-warung kecil tidak seberapa pendapatannya. Dalam satu hari, hanya ada satu-dua orang saja yang singgah. Warung baru lumayan ramai disinggahi oleh pemudik menjelang Natal dan Tahun Baru serta Lebaran.

Sedangkan untuk membuka usaha tersebut, tidak sedikit di antara mereka yang mengambil pinjaman di Koperasi Simpan Pinjam (KSP). Koperasi sudah memberikan pinjaman ke petani sebagai ongkos tanam karena waktu panen bisa sampai 5 bulan. Sedangkan setoran bisa dilakukan per hari, per minggu atau per bulan. Pedagang pun tidak memberikan pinjaman karena waktu pelunasan yang lama. Malah ada yang sampai mengambil kredit di bank. Namun ada pemilik warung yang mengambil pinjaman sebagai modal memperlancar usahanya saja. Walaupun ada juga orang yang membuka warung dari uang yang dikumpulkan di perantauan atau yang dimodali oleh anak-anaknya yang telah berhasil di negeri orang.

Mekanisme pinjaman yang diberikan koperasi kepada para pemilik warung ini dan nasabah yang lain bermacam-macam bentuk pengembaliannya. Ada yang pengembaliannya harian, per tiga hari, mingguan serta bulanan. Bagi pemilik warung-warung kecil, rata-rata pinjaman yang diambil adalah harian, per tiga hari dan

---

148 Kota pelabuhan penting kedua di Sulawesi Selatan setelah Makassar

mingguan saja, karena bunganya belum terlalu tinggi. Sementara bagi warung besar, rata-rata yang diambil adalah pinjaman bulanan. Sementara bank, menurut cerita masyarakat, kredit dengan jumlah paling kecil yang diberikan yaitu dengan menaruh BPKB kendaraan bermotor sebagai agunannya. Sedangkan yang mengagunkan sertifikat rumah bisa mendapatkan kredit belasan sampai puluhan juta rupiah.

Bagi para pedagang, pinjaman dianggap sesuatu yang baik karena bisa menolong mereka untuk memulai atau memperlancar usahanya. Tetapi ada yang nekat mengambil lebih dari satu pinjaman di beberapa KSP. Termasuk mengambil kredit di bank juga. Masalahnya kemudian, pinjaman dan kredit tidak bisa dikembalikan sampai waktu "jatuh tempo". Sehingga ada orang yang rumah, sawah dan kebunnya disita oleh pihak koperasi dan bank. Sa;ah satu contohnya, di Tamalantik, sebuah rumah dipasang plang, "rumah ini disita". Begitu pun di *tondok* Tabone, si peminjam bersama keluarganya akhirnya kabur ke Kalimantan. Hal yang hampir sama juga terjadi di Tamalantik.

Selain itu, pinjaman juga sering didapat dari keluarga dengan kondisifinansial yang lebih baik, yang umumnya PNS, juga pedagang maupun rentenir di kampung. Biasanya pinjaman dilakukan jika ada situasi mendesak (ada yang sakit, anak sekolah, dsb), atau untuk ongkos menggarap sawah. Petani enggan mengambil pinjaman di koperasi untuk biaya produksi sebab sawah baru dipanen empat sampai lima bulan. Sedangkan peminjam berkewajiban menyettor ke koperasi paling lama satu bulan. Sehingga pemberi pinjaman yang memungkinkan adalah keluarga atau rentenir, yang dapat dibayar jika sudah punya uang. Pada rentenir, karena bunganya terlalu tinggi, jarang petani "lari" (mengambil pinjaman) kepada mereka. Misalnya kalau meminjam Rp 200 ribu, pengembaliannya harus Rp 300 ribu kalau sudah panen. Hal-hal inilah yang membuat petani 'lapis bawah' jarang memupuk dan menyemprot sawahnya. Kekhawatiran yang lain, kalau sudah bikin pinjaman, padi belum tentu aman dari serangan hama. Kalau gagal panen, apa yang digunakan untuk membayar.

Di Ballapeu', ibu-ibu di sana juga sudah menyimpan uang di bank sebagai cara untuk mengatur keuangan keluarga. Misalnya hasil panen kopi separuh disimpan di bank. Rata-rata hasil panen tergantung luas kebun kopi mereka masing-masing. Bagi mereka yang memiliki kebun kopi yang luasnya kecil maka seringkali uang mereka dari hasil panen kopi keburu habis dipakai untuk berbagai kebutuhan rumah tangga dan biaya keperluan sekolah anak. Sehingga mereka tak sempat untuk menyimpan uang di bank—selain juga disebabkan oleh akses perbankan yang berada paling tidak di ibu kota kecamatan. Di lain pihak untuk pengelolaan ekonomi rumah tangga salah satu cara lainnya adalah dengan melakukan hutang-piutang. Misalnya, jika ada kebutuhan uang kontan yang mendesak seperti kebutuhan membayar uang sekolah anak maka dilakukan dengan meminjam uang. Umumnya mereka meminjam kepada kerabat atau orang terdekat. Selama penelitian ini berlangsung, belum pernah ditemukan warga kampung yang meminjam uang ke rentenir.

### **Masolle (Riwayat Merantau Orang DTM)**

Riwayat merantau orang DTM mungkin sudah sejak lama yang ditandai dengan sebuah petuah orang-orang tua dulu jika seorang anak atau kerabatnya merantau. Petuah tersebut berisi anjuran bagi si perantau agar dapat berlaku sesuai adat-istiadat setempat dan selalu bersikap rendah hati. Petuah yang disampaikan adalah sebuah pesan yang berbunyi "*ma'mane' biha dio tonda' na tau*" yang berarti "Harus jadi ayam betina di kampungnya orang. Jangan jadi ayam jantan atau jangan sok jagoan".

Namun pergerakan merantaunya orang DTM ketika itu belumlah dikatakan signifikan. Baru sekitar tahun 1980-an, gelombang "turun gunung" orang-orang dataran tinggi Mamasa *masolle* (merantau) ke tempat lain mulai berlangsung masif. Seperti yang telah diuraikan di awal tulisan bagian buku ini tentang alasan mereka merantau. Pilihan mencari hidup di luar dataran tinggi Mamasa umumnya dilakukan ke kota-kota terdekat seperti Polewali,

Pinrang, Mamuju, Majene, Makassar dan sebagainya. Akan tetapi banyak pula yang memutuskan untuk *masolle* ke Papua, Maluku, Kalimantan bahkan sampai ke Malaysia. Itulah mengapa di DTM bisa dengan mudah kita temukan rumah-rumah yang kosong ditinggalkan penghuninya.

Namun demikian jauh sebelum itu, preseden gelombang “turun gunung” banyak dipicu selama kekacauan di medio tahun 1950-an dan tahun 1960-an yang dilakukan oleh gerombolan DI/TII dan Pasukan Bn. 710. Banyak orang DTM yang melarikan diri dari tondoknya dan bahkan membangun *tondok* di lereng-lereng bukit yang sulit ditembus oleh musuh ketika itu. Pasca gerombolan DI/TII dan Pasukan Bn. 710 berhasil ditumpas, butuh waktu lama bagi orang DTM untuk kembali ke *tondok*-nya dalam keadaan tenang. Tekanan-tekanan psikologis yang mereka alami mendorong mereka memperkuat ikatan identitas sebagai orang Mamasa.

Dalam konteks ini, selama sekira sepuluh tahun sebelum 1960, orang-orang DTM dipaksa untuk menganut Islam. Akan tetapi, mereka bersatu dan tidak menyerah lantaran tekanan tersebut. Sebaliknya, kekerasan religius itu mendorong mereka untuk mengalami identitas mereka sendiri sebagai suku Toraja-Mamasa. Agama Kristen menjadi fokus penting identitas itu. Desa-desa yang berbeda yang biasanya berdiri sendiri mulai bekerjasama dalam konteks Gereja Kristen, Gereja Toraja Mamasa (GTM). Banyak orang, khususnya orang-orang muda, mulai meninggalkan daerah-daerah pegunungan dan menetap di kota-kota di sepanjang pantai, khususnya di Makassar, ibu kota Sulawesi Selatan. Di kota-kota itu, orang-orang, yang berasal dari berbagai desa dan wilayah membentuk komunitas-komunitas baru yang sering juga berupa persekutuan-persekutuan Kristen.<sup>149</sup>

Oleh karena tingkat pendidikan yang terbatas, maka kebanyakan dari mereka bekerja pada sektor non-formal di perantauan. Sebagai buruh pada tempat pengolahan dedak di Pinrang, misalnya, sebagai penjaga toko, karyawan restoran atau

---

149 *Op-cit.* Kees Buijs. Hal. 253

pembantu rumah tangga di Makassar. Untuk yang ke Kalimantan dan Malaysia, rata-rata bekerja sebagai buruh perkebunan kelapa sawit. Awal tahun 2000-an gelombang pencari kerja dari Mamasa ke Malaysia cukup besar. Namun karena tidak melalui jalur formal, mereka harus “bermain kucing-kucingan” dengan petugas keamanan Malaysia. Ada yang nasibnya sedikit beruntung dengan menjadi operator alat berat di perusahaan tambang di Kalimantan, dan sebagainya.

Dalam banyak cerita, hanya sebagian kecil dari para perantau yang “berhasil” di negeri orang. Mereka yang sukses itu, di satu sisi, kemudian menjadi penopang ekonomi keluarganya. Mulai dari memenuhi kebutuhan dapur, menyekolahkan saudara-saudaranya, sampai menunaikan “baku-balas” keluarga. Di sisi lain, mereka pun secara bertahap melakukan konsolidasi sumber daya di *tondok*-nya. Kebanyakan dengan cara membeli sawah, kerbau, membeli mobil atau truk, membangun usaha, maupun yang lain-lain. Di samping itu, mereka akan mengajak sanak saudaranya untuk ikut ke tempat di mana mereka bekerja. Para perantau ini pun, secara tidak langsung, turut menjadi motivasi sekaligus pendorong orang-orang *tondok* untuk pergi merantau juga.

Sementara bagi yang lain, karena pendapatannya di rantau pas-pasan saja, maka hanya dipakai sekadar untuk bertahan hidup di kota. Apabila ada kelebihan baru akan dikirimkan kepada keluarganya di *tondok*. Itu pun tidak setiap bulan dilakukan. Ada perantau yang tiga sampai empat bulan sekali baru bisa berkirim. Bahkan ada yang tidak bisa membantu berkirim sama sekali karena situasi ekonominya sendiri sangat sulit. Sehingga mereka juga jarang pulang kampung. Bagi mereka yang bekerja di kota-kota yang dekat, biasanya mereka akan pulang setahun sekali, pada saat natal dan tahun baru atau lebaran saja. Tetapi bagi mereka yang hidup di seberang pulau, paling cepat dua atau tiga tahun sekali baru dapat mengunjungi keluarganya. Malah ada perantau yang saking sulit kondisinya, baru bisa pulang setelah dikirim ongkos oleh orang tuanya dari *tondok*. Hal itu terjadi karena sebagian di antara mereka bukan *to masolle*, orang yang sebenarnya pergi mencari hidup, namun hanya *to kalaolao* (pergi tanpa tujuan atau jalan-jalan) saja.

Hal ini membuat seorang warga di lembah sungai Mamasa dengan cukup emosional mengatakan bahwa selama ini tidak ada perhatian sama sekali dari pemerintah untuk melakukan sesuatu agar anak-anak muda tidak keluar dari kampung. "Mereka jauh-jauh merantau hanya mengurus kebun orang, kenapa kebun sendiri di kampung tidak diurus."

Oleh karena situasi ekonomi yang demikian, membuat anak-anak di *tondok* rata-rata disekolahkan sampai setingkat SMA saja. Bagi masyarakat golongan bawah yang berani melanjutkan pendidikan anaknya ke perguruan tinggi harus siap-siap berkorban untuk itu. Ada orang tua yang menggadaikan sawahnya, selain untuk biaya sekolah anak, menggadaikan tanah (*mata'ga*) pun biasanya dilakukan pada saat kebutuhan mendesak untuk ketika ada keluarga yang meninggal. Ada *mata'ga* dengan pengembalian (*masulang*) memakai uang, tetapi pula yang memakai kerbau sampai pada tahap tertentu sawah tersebut kemudian dijual. Pada saat anaknya membutuhkan biaya kuliah yang mendesak, sawah yang masih ada dijual atau digadaikan lagi. Untuk sawah yang digadaikan, baru akan bisa dikembalikan (oleh penerima gadai) pada saat (pemberi gadai) telah bisa mengembalikan pinjaman. Seorang alumni sebuah perguruan tinggi swasta di Makassar dari wilayah PUS bercerita bahwa bapaknya pernah menggadaikan sawah tiga kali untuk biaya pendidikannya. Bagi orang tua yang lain, mau tak mau, akhirnya membuat pinjaman kepada orang-orang yang cukup berada (PNS atau pedagang) di *tondok* yang biasanya adalah keluarganya sendiri yang penting anaknya bisa sekolah. Pinjaman sering juga diambil dari orang yang memberikan 'uang bunga' di kampung. Bunga pinjaman sebesar sepuluh sampai persen dengan setoran per bulan. Hal inilah yang mendasari mengapa anak-anak dari golongan bawah lebih memilih kampus-kampus swasta ketimbang kampus negeri di Makassar. Salah satu alasannya karena biaya kuliahnya lebih longgar dan bisa dicicil.

Anak-anak *tondok* yang kuliah pun harus siap-siap hidup susah. Uang yang dikirimkan oleh orang tua mereka dari kampung tidak seberapa jumlahnya. Untuk itu, apabila ada kesempatan pu-

lang kampung (seperti pada saat hari Natal dan tahun baru) mereka biasanya membawa beras dari rumah. Para orang tua juga sering mengirim beras kepada anak-anaknya. Beras inilah yang akan digunakan untuk makan sehari-hari, serta dijual jika sudah tidak ada uang lagi di tangan mereka. Biasanya dijual kepada para tetangga kamar kos, ibu kos ataupun di warung, yang kemudian hasilnya digunakan untuk membeli kebutuhan yang lain. Orang tua pun sering berkirim bila beras anaknya telah habis.

Selain itu, ada orang tua yang mencari *pengampu* untuk anaknya di Makassar. Biasanya kepada keluarga sendiri anak mereka dititipkan. Ada *pengampu* yang membantu seluruh atau sebagian biaya pendidikan anak yang tinggal bersama mereka. Sementara orang tua si anak bertanggungjawab untuk biaya yang lain-lain. Atau sebaliknya, apabila orang tua si anak yang menanggung biaya pendidikan, maka kebutuhan biaya yang lain ditanggung oleh *pengampu*. *Pengampu* (yang baik hati) akan memberi kelonggaran kepada si anak untuk beraktivitas di luar rumah. Namun, bagi *pengampu* yang ketat, mendapatkan izin untuk kumpul dengan anak-anak kampung, meskipun di hari libur, bukan hal yang mudah. Di sisi lain, anak yang tinggal dengan *pengampu* harus rajin, sabar dan tabah. Misalnya ia harus bangun paling awal dan baru tidur setelah kondisi rumah sudah beres kembali.

Bagi yang indekos, selain biaya pendidikan dan kebutuhan sehari-hari masih ditambah lagi dengan biaya sewa kos. Umumnya per tahun dan dibayar di muka. Salah seorang alumni salah satu perguruan tinggi swasta di Makassar bercerita, uang kiriman orang tuanya dalam sebulan paling banyak Rp 350 ribu saja. Selain beras, kopi salah satu yang paling sering dikirimkan orang tua kepada anaknya yang kuliah di Makassar. Kiriman kopi ini ada yang mencapai 50 liter.

Maka untuk memenuhi kebutuhan, terutama makan dan minum, anak-anak *tondok* yang kuliah juga biasanya mencari pekerjaan sampingan di Makassar. Salah satu yang paling sering dikonsumsi adalah telur dan mi instan. Sedangkan pekerjaan sampingan yang diambil umumnya menjadi buruh bangunan. Dalam kondisi ter-

tentu, mereka juga biasanya dibantu oleh teman sekampung yang latar belakang ekonomi orang tuanya lebih mampu. Seperti anak-anak yang orang tuanya PNS atau pedagang. Mereka sudah *'baku-mengerti'* apabila yang satu kehabisan uang atau makanan, yang lain akan membantunya. *"Sama-sama anak kampung itu keluarga. Kalau ada yang kelaparan 'di atas' (Makassar), itu tanggung jawabmu,"*, itulah yang harus mereka lakukan sebagaimana pesan orang-orang tua sebelum mereka "keluar" ke rantau.

Mahasiswa Mamasa yang berasal dari kampung yang sama biasanya berkumpul seminggu sekali. Baik di rumah kontrakan yang dimiliki salah seorang dari mereka atau di rumah sesepuh (orang tua), termasuk untuk melaksanakan ibadah bagi yang beragama Kristen. Di ruang tersebut pulalah mereka berbagi cerita serta makan bersama. Apabila ada di antara mereka yang punya masalah, maka secara bersama-sama membantu untuk mencari jalan keluarnya. Ibadah bersama dimungkinkan karena umumnya mereka aktif di organisasi keagamaan dan organisasi mahasiswa. Bukan hanya itu, pada saat hari Natal dan tahun baru pun sering dirayakan bersama di rumah sesepuh atau keluarga yang ada di kota apabila tidak pulang kampung. Ongkos angkutan pulang-pergi antara Makassar-Mamasa yang cukup mahal membuat mereka berpikir dua kali untuk pulang. Sekitar Rp 400 ribu, belum ditambah biaya makan dan minum selama perjalanan. Selain itu, dari keluarga atau orang sekampung yang ada di kota, anak-anak *tondok* yang kuliah juga mendapatkan beras, misalnya jika persediaannya telah habis.

Bukan saja itu, kos atau rumah kontrakan mereka yang kuliah merupakan tempat menumpang bagi saudara atau teman-teman yang baru datang dari kampung. Biasanya nanti setelah mendapatkan pekerjaan baru mereka akan pindah tempat tinggal. Pekerjaan macam-macam mereka lakukan. Namun umumnya mereka bekerja sebagai pelayan rumah makan atau karyawan toko, khususnya toko bangunan, yang dimiliki oleh pengusaha keturunan Tionghoa. Bagi mereka yang bekerja di rumah makan, makan sehari-hari tidak lagi dipikirkan. Karena bisa makan di tempat kerjanya. Bagi yang beraga-



ma Kristen, pada hari Minggu bisa libur untuk beribadah. “Kalau bos yang tidak mengerti, hari Minggu pun tidak libur.”

Namun tidak semua anak-anak *tondok* dapat menyelesaikan kuliahnya. Ada pula yang terpaksa putus kuliah kalau orang tuanya tidak mampu lagi membiayai. Bila sudah tidak ada jalan bagi sang orang tua untuk mengambil pinjaman, sementara sawah telah habis dijual maupun digadaikan, maka tidak ada pilihan lain selain itu. Biasanya diawali dengan cuti kuliah dalam jangka waktu yang tidak pasti terlebih dahulu baru kemudian memutuskan berhenti jika sudah pasti orang tua tidak lagi bisa mengirimi. Tidak semua yang berhenti kuliah langsung pulang ke kampung, ada yang masih memilih tetap di Makassar sembari mencari-cari pekerjaan.

Dalam hal ini, tidak hanya anak-anak golongan bawah saja yang kuliahnya tidak selesai, tapi anak-anak dari golongan menengah dan atas pun ada yang tidak beres kuliahnya. Sebabnya bukan karena masalah biaya tapi mungkin karena terpengaruh dan mengikuti gaya hidup masyarakat kota. Mereka yang rata-rata merupakan anak-anak kelas sosial baru yang muncul setelah pemekaran Kabupaten Mamasa ini lebih mementingkan gaya hidup dan malas kuliah, tempat mainnya di *mall*, dan sebagainya. Bagi yang perempuan, “Lucunya kalau mereka pulang kampung pakaiannya tertutup, tapi kalau balik ke kota pakaiannya terbuka.” Sekalipun ada yang mulai terseret gaya hidup kota, justru mahasiswa dari golongan bawah yang lebih bisa bertahan dan hidup apa adanya. Alasannya sederhana saja, oleh karena kondisi ekonomi keluarganya, maka mereka harus benar-benar kuliah. Sehingga kebanyakan dari mereka yang bisa menyelesaikan kuliahnya.

Masalahnya, ada yang malah menganggur saja setelah selesai kuliah. Sedangkan yang lain menjadi honorer di kantor-kantor pemerintah di Kabupaten Mamasa. Umumnya para sarjana tersebut berharap bisa mendapatkan penghidupan lebih baik sebagai PNS. Namun sayangnya, lowongan penerimaan PNS sangat terbatas sementara sarjana yang berharap jadi abdi negara di Kabupaten Mamasa sendiri cukup menumpuk. Apalagi jika tidak ada keluarga yang menjadi pejabat di dalam birokrasi, maka semakin sulit pula

untuk itu. Di sisi lain, untuk kembali ke pertanian, mereka tak lagi bisa. Sekolah membuat anak-anak *tondok* yang telah lama hidup di kota kehilangan kesadaran dan kecakapan mengurus ruang-hidupnya. Toh, dengan sekolah, mereka berharap dapat mengubah situasi ekonomi keluarganya. Sebagaimana pesan orang tua mereka “jangan seperti Bapak lagi”. Kesuksesan yang diraih dengan sekolah akan mengantar mereka untuk naik ke golongan sosial di atasnya juga membuat orang merasa memiliki derajat yang lebih tinggi. Demikian malah orang tuanya berpesen, ketika anak-anaknya keluar untuk sekolah.



Gambar 9. Keluarga Inti sedang menyambut tamu dalam upacara *rambu solo'* di Nosu

Sementara itu, hasrat untuk meraih sukses di rantau juga dilakukan orang Nosu yang sudah lama merantau sejak tahun 1960-an. Merantainya orang Nosu dipicu setelah mereka mengenyam pendidikan dasar dan menengah. Pendidikan yang telah mereka peroleh menjadi modal utama untuk pergi merantau. Tentunya selain memperoleh kesempatan pendidikan, hasrat merantau juga didasari oleh berbagai macam faktor seperti faktor ekonomi dan kondisi di *tondok* yang tidak memungkinkan lagi bagi mereka untuk berkembang. Sehingga perlu dilakukannya *lompatan budaya* (istilah *lompatan budaya* disodorkan oleh tokoh masyarakat Nosu ketika kami mewawancarainya). Menurut faktor kesempatan mem-

peroleh pendidikan menjadi modal orang Nosu untuk pergi merantau ketika itu dan akhirnya terjadi lompatan budaya dari budaya orang pegunungan menjadi orang sukses di rantau—terjadi transformasi budaya menjadi orang urban, yakni dengan pergi merantau. Setelah sukses di rantau mereka kembali ke kampung untuk menunjukkan keberhasilan selama di rantau. Terutama di hadapan orang sekampungnya, seperti membeli sawah dan membangun rumah. Tentunya, hal demikian berdampak pada berbagai penyelenggaraan upacara-upacara adat seperti *rambu tuka* dan *rambu solo'*. Dikarenakan peningkatan taraf hidup, mereka dapat menyelenggarakan prosesi *rambu tuka* dan *rambu solo'* secara besar-besaran. Meskipun beberapa di antara mereka bila ditelusuri dari garis darah bukanlah kalangan yang berasal dari golongan bangsawan. Namun karena mereka sukses secara ekonomi di rantau akhirnya mereka dapat melakukan demikian.

Selain penyelenggaraan upacara adat dan pembelian sawah baru. Orang-orang yang terbilang sukses di rantau umumnya punya rencana membangun atau merenovasi rumah mereka dengan model bangunan modern atau rumah bergaya pantai. Orang Nosu menyebut model rumah modern itu disebut rumah bergaya Jawa (mungkin yang dimaksud ialah rumah-rumah yang umumnya model rumah-rumah di perkotaan). Jika dulu orang membangun rumah tidak sembarang semisal untuk mengambil kayu di hutan akan tetapi kini material pembangunan rumah mudah didapat dari toko bahan bangunan. Begitu pun jika dulu membangun rumah dengan gotong royong kini cukup membayar upah kuli bangunan. Pada pengertian ini dapat dipahami bahwa merantaunya orang Nosu yang kebanyakan bukan dari kalangan bangsawan merupakan peristiwa *lompatan budaya*. Karena dengan kekuatan modal sosial yang mereka miliki setelah sukses di rantau memberikan posisi tawar di komunitasnya, di *tondok* mereka berasal. Termasuk dalam hal ini untuk mengadakan ekonomi seremonial seperti perayaan *rambu tuka* dan peringatan *rambu solo'* yang megah. Maka tak heran, seorang warga di Tabone menceritakan, “*Dulunya mereka patekke sekarang sudah punya mobil fortuner.*” Ia bercerita tentang kesuksesan orang Nosu di rantau. Sebagaimana mereka kenal dulunya orang

Nosu itu banyak yang jadi *patekke*. Mereka hilir-mudik melintasi Tabone dengan kudanya menuju ke Polewali dan sebaliknya.

Demikian pula di Desa Tabulahan. Mereka yang merantau biasanya memberikan sumbangan dalam bentuk uang dan barang. Terlebih ketika hari raya Natal dan Paskah, banyak perantau yang pulang kampung. Umumnya orang Tabulahan banyak yang merantau ke Jakarta, Manado, Makassar, Ambon dan Kalimantan. Beragam profesi mereka geluti di rantau mulai dari guru, pegawai, karyawan, buruh perkebunan kelapa sawit dan pekerjaan di sektor informal seperti pelayan toko. Di samping itu, selepas menamatkan pendidikan sekolah menengah, banyak di antara mereka yang bekerja sambil kuliah. Mereka keluar mencari kerja di kota, sebagian gaji mereka disisihkan untuk membantu keuangan orang tua. Di pikiran mereka lebih baik merantau di kota daripada bertani pakai cangkul, pakai parang di kampung. Adapun yang masih tetap bertahan di kampung, tidak ada pilihan lain selain tetap bertani meskipun di antara mereka ada yang berprofesi sebagai guru di sekolah.

Di Ballapeu' sendiri sebagian besar pemudanya banyak yang merantau di Pinrang. Di rantau mereka banyak bekerja sebagai pelayan toko, kuli bangunan dan karyawan di peternakan ayam petelur. Jika pulang ke Ballapeu' biasanya di hari raya seperti hari Natal, Paskah, atau hari-hari tertentu seperti pernikahan atau kematian. Begitu pun kalau musim panen tiba mereka pulang dan kembali ke rantau dengan membawa beras dari kampungnya atau juga mereka meminta keluarga di kampungnya untuk mengirimkan beras sehabis panen. Salah seorang warga di Ballapeu' mengatakan selama di rantau anaknya sudah punya rencana *membangun* (merenovasi) rumah keluarganya di *tondok* dengan bekal tabungannya.

Jika merujuk cerita mantan kepala desa, mungkin sejak bergantinya sistem tanam dari sekali setahun menjadi 2 kali setahun berpengaruh kepada produktivitas warga dalam mendapatkan penghasilan. Bersamaan dengan itu kopi dan kiriman uang dari sanak keluarga yang mengadu nasib di rantau juga sumber pendapatan utama. Dari ceritanya meski hanya menjadi pelayan

toko ternyata warga Ballapeu' punya penghasilan yang cukup untuk membeli pesawat televisi beserta parabola dan alat pemindainya. Tak hanya itu, menurutnya, para perantau sanggup merenovasi rumah, terbukti dengan banyaknya atap seng dan metal baja yang masih kelihatan baru. Ini belum dengan perbaikan di bagian rumah lainnya termasuk tabungan yang direncanakan untuk membangun rumah di kampungnya.

### **Terikat Baku-Balas**

Dalam banyak cerita, sejarah merantau umumnya dilakukan oleh orang-orang yang berasal dari "golongan bawah" (*tana' karurung* dan *tana' koakoa*) dalam struktur sosial lama di DTM. Tujuan mereka merantau tak lain semata-mata merupakan usaha mengubah nasibnya. Karena sukses dan berhasil di kampung orang lain (perantauan) adalah keluar dari tekanan situasi sosial dan ekonomi di kampung sendiri. Sebagaimana pepatah mereka "*pameang katuan jo tondok na tau*" atau mencari hidup di kampung orang untuk kehidupan yang lebih baik. Sehingga apa pun pekerjaan yang dilakoni, akan mereka lakukan dengan prinsip "*mande dio tondok na tau, si tai dio tondok ta*" atau makan di kampung orang, berak di kampung sendiri. Prinsip sekaligus tujuan tersebut secara harfiah berarti bekerja di kampung orang untuk membawa pulang hasil ke kampung sendiri.

Salah satu faktor dalam praktik sosial-ekonomi yang cukup penting mendorong orang-orang *tondok* keluar dari kampungnya yakni kebutuhan "baku-balas". Kira-kira baku balas bagi masyarakat DTM adalah suatu praktik sosial saling memberi dan menerima antara sesama pada hajatan-hajatan umumnya dan khususnya pada acara kematian. Biasanya binatang (kerbau, babi maupun ayam), barang-barang kebutuhan dapur (beras, gula, terigu, minyak kelapa, dan sebagainya) serta uang yang dijadikan sebagai sarana baku-balas. Ternak yang dipelihara, utamanya disiapkan untuk kebutuhan baku-balas. Demikian tradisi mereka di sini, kalau urusan anak sekolah tidak terlalu dihiraukan. Misalnya, anak butuh biaya

pendidikan secepatnya atau minta uang kebutuhan sekolah, orang tuanya sering mengatakan tidak ada. Tapi kalau ada orang meninggal, meskipun tidak ada uang langsung berhutang. Misalnya langsung dicarikan babi orang lain. Nanti baru dibayar belakangan. Dalam konteks ini, apabila sebuah keluarga, misalnya, akan melaksanakan acara kematian, pernikahan ataupun hajatan lain, maka keluarga atau warga yang lain akan membawa (*ma'bawa*) sarana yang dimaksud sebagai bentuk kepedulian dan ungkapan tolong menolong mereka. Begitu juga sebaliknya, yang bersangkutan juga akan melakukan hal yang sama kepada setiap orang yang pernah datang membantunya. Akan tetapi salah satu sebab yang tidak boleh diabaikan dari gelombang *masolle* orang-orang dataran tinggi Mamasa adalah mencari modal untuk melaksanakan upacara kematian. Karena dalam keyakinan mereka, sekalipun sudah beragama Kristen, mayat tidak bisa di-*alun*, jika tidak ada kerbau yang dipotong.

Namun, hal yang dahulu didasarkan atas rasa kepedulian dan tolong menolong ini, kini telah jauh berubah. Setiap binatang, barang atau uang yang diantarkan adalah "hutang" yang harus dibayar kembali suatu saat nanti. Sehingga baku-balas telah menjadi beban ekonomi keluarga *tondok* saat ini. Seorang warga di lembah sungai Mamasa kemudian menceritakan acara kedukaan kematian ibunya baru-baru ini. Dalam acara yang dilaksanakan sangat sederhana tersebut, seekor kerbau (lebih dari Rp 30 juta harganya) dan 36 ekor babi (rata-rata harga per ekor Rp 2 juta) diantarkan. Belum termasuk barang dan amplop (uang). Dan semuanya dicatat. Itu pun mayat ibunya hanya di-*alun* tiga "malam" saja di rumah. Karena jika semakin lama di-*alun*, semakin banyak pula binatang, barang-barang dan uang yang akan diantarkan. Sampai saat ini, keluarganya masih melakukan baku-balas atas apa yang mereka terima. Kalau ada yang meninggal, kampung akan kosong karena orang pergi melayat. Pakai pakaian hitam.

Ketika penulis berada di sebuah *tondok* di lembah sungai Mamasa, ada orang meninggal dan hampir semua orang pergi melayat. Orang muslim akan dipisahkan atau dikasih tempat untuk

makanan. Kerbau akan dipotong oleh orang muslim dan akan dimasak sendiri. Piring-piring makan untuk orang Islam dipisahkan di tempat khusus. Di sini toleransi masih bagus. Kalau kita bertamu ke keluarga Kristen, ada piring khusus yang disiapkan. Sering disebut piring Islam. Masih saling berkunjung pada saat hari-hari besar agama.

Di satu sisi, orang tidak mau pergi ke acara kedukaan misalnya karena malu jika tidak *ma'bawa* sesuatu. Bagi yang memiliki ternak akan membawa ternak, tapi jika tidak sedikitnya membawa beras 10-15 liter atau paling sedikit uang Rp 50 ribu – Rp 100 ribu. Misalnya tanggal 25 ada hajatan pernikahan. Tanggal 11 berencana mengambil kayu ke hutan, beras sudah dibawa, atau bawa uang atau bawa ayam. Nanti waktu menentukan membuat kue, pada saat mau membuat kue bawa beras lagi, atau bawa terigu, dsb. Kalau puncak acara bawa beras lagi lebih dari 10 liter ditambah dengan uang. Sekali hajatan 3 kali bawa beras. Beras 50 liter untuk 1 keluarga dalam satu bulan tidak cukup. Karena harus dibawa ke hajatan. Pedagang di sebelah ini, biasa kita ambil (berhutang) berasnya 50 liter, harganya Rp 500 ribu. Pedagang di sebelah ini, biasa kita ambil (berhutang) berasnya 50 liter, harganya Rp 500 ribu. Di acara kematian, perempuan bawa beras, laki-laki biasanya bawa uang.

Di sisi lain, kalau tidak memiliki apa-apa untuk *ma'bawa*, maka orang yang pernah menerima *ma'bawa* harus berupaya agar dapat menunaikan baku-balas itu. Sebab, apa saja dan berapa banyaknya binatang, barang atau uang yang pernah ia terima, sudah dicatatnya. Sebaliknya orang-orang yang *ma'bawa* juga akan melakukan hal yang sama, mencatat apa pun yang telah mereka bawa tersebut. Sehingga kalau sudah tiba waktunya untuk dibalas, maka yang bersangkutan, si penerima harus membalasnya, meskipun akan berhutang apabila belum punya uang. Atau menjual tanah dan warisan dari orang tua serta sampai harus pergi bekerja, mencari uang di negeri orang untuk itu.

Seperti yang dialami seorang warga di lembah sungai Mamasa. Dahulu yang bersangkutan sudah anak keturunan bangsawan, kaya pula. Pada saat bapaknya meninggal, tidak sedikit kerbau dan

babi yang dipotong serta banyak barang dan uang juga yang diantarkan. Dan itu semua dicatat sebagai hutang. Sekarang seluruh tanah dan harta peninggalannya sudah hampir habis dijual oleh si anak untuk membayar hutang. Suatu ketika pada saat berkunjung ke rumahnya, si warga menyampaikan kepada yang bersangkutan “kamu nanti biar celana dalammu kau jual, tapi tidak habis hutangmu nanti”.

Memang, sebagaimana dalam ajaran *Aluk Tomatua* atau *Aluk Todolo* di DTM, ketika ada orang yang meninggal keluarganya wajib menyembelih binatang, khususnya kerbau. Jumlah kerbau yang disembelih bisa sebanyak delapan sampai dua belas ekor. Malah lebih dari itu, dari puluhan sampai ratusan ekor. Sementara bagi golongan sosial *tana' karurung* dan *tana' koakoa* hanya boleh memotong kerbau beberapa ekor saja. Ada hukum sosial dimana golongan bawah hanya boleh memotong kerbau dengan jumlah tertentu saja. Ada yang memotong empat ekor, ada yang dua ekor dan ada yang hanya satu ekor saja. Bahkan ada yang tidak sama sekali. Karena kerbau diyakini sebagai binatang yang akan mengantarkan arwah orang yang meninggal ke “dunia seberang”. Tetapi di sinilah persoalannya. Mereka, orang-orang golongan atas (*tana' bulawan* atau *tana' basi*), kemudian menyembelih kerbau dalam jumlah yang banyak serta melaksanakan pesta kematian yang besar untuk itu. Seolah malu yang sangat jika acara kematian dilaksanakan secara sederhana saja. Hingga pada akhirnya sawah yang luas dan ternak yang banyak habis dijual hanya untuk membayar baku-balas yang mereka laksanakan. Ada keturunan para para bangsawan yang dahulu memiliki sawah luas, hari ini semakin banyak yang dijual. Umumnya tanah dan sawah mereka dijual untuk membayar baku-balas yang pernah diberikan kepada mereka. Seolah pantang mayat orang tua maupun keluarganya di-*alun* jika tidak ada kerbau yang dipotong. Lantas, seperti anak keturunan bangsawan tadi, anak-anak para bangsawan dan orang kaya yang lain juga bernasib hampir sama, semakin banyak jatuh ke dalam jurang kemiskinan.

Justru tanah-tanah dan sumber daya golongan atas kebanyakan dibeli oleh anak-anak golongan bawah yang telah sukses di rantau. Seorang warga di lembah sungai Mamasa berkisah bahwa



keadaan sudah “terbalik sekarang. anak-anak *tana' koakoa* yang semakin ‘naik’ kehidupannya. Sedangkan anak-anak *tana' bulawan* (kini) banyak yang terlantar. Karena malas, sehingga mereka hanya mengharapkan kakayaan orang tuanya saja. Lalu untuk upacara kematian orang tuanya itu, mereka jual habis tanah-tanah peninggalan orang tuanya itu. Dan anak-anak *tana' koakoa* yang berhasil di rantau yang membeli tanah-tanah mereka”.

Keberhasilan anak-anak golongan bawah di perantauan kemudian menggeser posisi sosial-ekonomi golongan atas (*tana' bulawan* dan *tana' bassi*) yang dahulunya memiliki banyak sumber daya. Anak-anak golongan bawah bermetamorfosis menjadi golongan sosial baru di DTM. Sebab meskipun identitas sosial lama mereka sebagai golongan bawah masih sering dilihat pada satu sisi, tapi seturut kesuksesan ekonomi yang diraih, mengkonstruksi identitas sosial baru mereka sebagai golongan atas pada sisi yang lain. Maka dengan kesuksesan tersebut, anak-anak golongan bawah pun melaksanakan acara kematian orang tua atau keluarganya dengan mewah. Hal yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Seolah mereka ingin menunjukkan bahwa bukan hanya golongan atas saja yang sanggup menyembelih kerbau dalam jumlah yang banyak tapi golongan bawah pun bisa, bahkan lebih. Pertanyaannya, apakah dengan cara tersebut golongan bawah mau menampilkan status sosial barunya di dalam masyarakat *tondok*? Bisa jadi lebih dalam dari itu. Mungkin lewat acara kematian dan hajatan-hajatan yang lain ini adalah ruang di mana golongan bawah memunculkan semacam ekspresi “balas dendam kultural” atas sejarah yang selama ini menaruh mereka di bawah. Bahwa “dunia seberang” bukan hanya tempatnya arwah para golongan atas saja tapi juga bagi golongan bawah.

Prinsip mendasar dari upacara *rambu solo'* adalah ekonomi baku balas. Inti dari fungsi ekonomi baku balas tersebut adalah pengikat kebersamaan dan mempererat kohesi sesama orang *tondok* bahkan di rantau. Baik pelayat dan keluarga yang berduka saling mendukung dan menguatkan satu sama lain melalui *rambu solo'*. Pemberian babi adalah bentuk solidaritas antar keluarga dan sesama. Pemberian babi adalah jaminan dan investasi bagi si pelayat yang

akan ditebus oleh si keluarga duka. Jika sebelumnya ada keluarga yang membawa babi meninggal, maka itu yang dibayar. Yang jelas masing-masing orang yang datang membawakan babi, maka si penerima babi harus membalas dengan mengembalikan babi itu kepada yang bersangkutan ketika mereka meninggal dunia. Dari situ muncul etos dan tindakan tolong menolong dan bentuk kebersamaannya.



Gambar 10. Pelelangan beberapa bagian potong babi dalam upacara *rambu solo'* sebagai bagian dari ekonomi baku-balas

Dahulu pemaknaan ekonomi baku-balas dalam upacara *rambu solo'* adalah—meminjam istilah Scott (1983)—sebagai bentuk asuransi sosial di antara sesama warga *tondok* dan kerabatnya di luar *tondok*. Kini sudah banyak yang berubah dalam penyelenggaraan upacaranya. Yang berubah memang bukan aspek ritualnya melainkan motivasi orang datang ke upacara *rambu solo'* yang justru banyak berubah.

Salah seorang tokoh di lembah Nosu menceritakan bahwa dalam beberapa tahun belakangan ini telah terjadi kemajuan dan peningkatan secara ekonomi di masyarakat Nosu baik di *tondok* maupun di rantau. Salah satu implikasi dari kemajuan tersebut, mengutip ungkapan liris tokoh adat Nosu, adalah semakin pudar dan terkikisnya budaya gotong royong dan kebersamaan. Kini

## Bumi dan Manusia Mamasa

orang-orang Nosu membangun rumahnya sendiri-sendiri tidak seperti dulu di mana masih bersama-sama bergotong royong membangun rumah. Demikian pula dengan upacara *rambu solo'*—meskipun masih dikatakan ruang pengikat kebersamaan, kini motivasi untuk terlibat dalam upacara *rambu solo'* dengan membawakan seekor babi adalah ingin disanjung-sanjung dan ingin dipandang di antara orang-orang. Muatan motif ekonomi dan gengsi sangat dominan dalam upacara *rambu solo'* sekarang ini. Mereka yang datang melayat dengan membawa seekor babi ingin mendapatkan keuntungan ekonomi karena bagaimanapun babi yang dibawa adalah hutang yang mesti dibayar oleh pihak yang berduka secara turun temurun—jika itu tidak sempat dibayarkan hutang babinya oleh yang bersangkutan. Maka tak heran, di lain pihak babi adalah aset ekonomi yang berharga bagi warga *tondok* untuk menyuplai kebutuhan ekonomi baku-balas. Ya, sekali lagi memang motivasi ekonomi baku-balas di upacara *rambu solo'* sudah berubah.



Gambar 11. Kegiatan bertani baku-balas oleh ibu-ibu di Desa Tabulahan

Lain halnya di Desa Tabulahan, bentuk kegiatan baku-balas sering dilakukan secara bersama dalam kegiatan pertanian. Misalnya, di hari ini sekelompok warga berjumlah 10 orang membantu penanaman atau panen sawah milik tetangganya atau saudaranya kemudian di lain hari mereka yang ikut baku-balas akan membalasnya sampai seluruh kelompok sudah genap kesepuluh orang diminta ban-

tuannya secara bergiliran. Biasanya waktu yang dibutuhkan untuk selesai sistem baku-balas sekitar satu bulan lebih. Di Desa Tabulahan selain menggunakan sistem baku-balas juga menerapkan sistem upah. Namun sistem ini jarang dilakukan terkecuali ada alasan-alasan yang sifatnya mendesak dan darurat. Sistem upah terjadi ketika si pemilik sawah tidak bisa mengerjakan sendiri sawahnya sehingga meminta bantuan kepada yang lainnya. Bisa saja si pemilik ada urusan lain seperti pergi ke luar kota atau merantau sebentar sehingga si pemilik sawah ketika mulai masa tanam hingga panen tidak sempat ikut berpartisipasi dalam sistem baku-balas.

### **Peran Adat di Mamasa Kini**

Jika ada yang bertanya seperti apa dan bagaimana peran dan fungsi adat dalam kehidupan orang DTM kini? Maka kita akan memperoleh jawaban yang menghenyakkan. Bagaimana tidak, saat ini adat tidak berfungsi lagi dan tinggal kenangan saja. Penggalan kalimat liris ini terucap oleh salah seorang tokoh adat di lembah Mamasa yang menggambarkan betapa terlucutnya otoritas kultural kelembagaan adat di DTM. Bila diamati, peran lembaga adat sendiri hanya sebatas seremonial belaka atau sekurang-kurangnya dijadikan syarat kelengkapan protokoler dalam setiap agenda pembangunan. Namun demikian adat tetap menjadi pandangan hidup, pedoman, norma, etika dan kontrol sosial masyarakat DTM.

Sementara itu, berkaitan dengan agama Kristen—agama mayoritas yang dianut orang DTM—sejauh ini hubungan antara adat dan agama Kristen tidak ada benturan dan malah saling melengkapi satu sama lainnya. Baik adat dan gereja sama-sama menjadi sumber acuan dalam kehidupan rohaniah dan sosial orang DTM. Misalnya, di agama Kristen dilarang menyembah berhala, bisa dilakukan penyesuaian pada beberapa bagian upacara tertentu, namun selama tidak bertentangan dengan teologi Kristen maka prosesi upacara tertentu tetap dipraktikkan. Demikian pula di dalam proses pernikahan adat Mamasa di mana kebiasaan adat masih tetap berlaku namun kepercayaan leluhur yang tidak sesuai den-

gan iman Kristen dihilangkan. Begitu pun dengan rangkaian kebaktian di gereja di mana para jemaat tiap minggunya membawa hasil bumi mereka untuk dilelang dan digunakan sebagai derma bagi gereja—mereka menyebutnya derma dalam bentuk *natura*. Tentunya banyak aspek-aspek sosial dan keagamaan yang mempertemukan doktrin gereja dengan elemen-elemen adat. Seperti peringatan 40 hari kematian salah seorang warga di *tondok* Tabulahan, peringatan hari jadi atau hari lahir seorang anak di Ballapeu' yang dipimpin oleh seorang pendeta yang dengan khidmat melantunkan mazmur dan membacakan potongan ayat Injil, pembagian makanan se-*tondok* sebagai ungkapan syukur atas hari jadi yang hidangannya terdiri atas nasi, daun *sela*<sup>150</sup> yang sudah direbus dan daging babi, minuman *ballo'* dan beberapa peristiwa lainnya yang terkait erat antara aspek religius pra-Kristen dengan ajaran gereja.

Pada derajat yang sama, menarik untuk kita bandingkan dengan temuan penelitian Lorraine V. Aragon (1991) di masyarakat Pegunungan Tobaku di Sulawesi Tengah. Temuan Aragon ini penting untuk melihat seperti apa bangunan relasi antara adat dan agama di sana yang sebenarnya tidak jauh berbeda seperti yang berlaku di DTM. Berikut petikan Aragon,

“Di samping begitu familiarnya kebaktian gereja di hari Minggu, anehnya terdapat sejumlah besar jemaat berdoa di hadapan hidangan makanan setelah mereka menunaikan ibadah kebaktian. Selama beberapa sesi, lebih dari lima kali dalam sehari diadakan di kampung yang dihuni sekitar ratusan KK. Ritual *pengucapan syukur* terdiri atas kidung Bala Keselamatan, doa-doa, nukilan singkat dan penafsiran Injil, dan akhirnya ditutup dengan makan bersama yang bisanya nasi dicampur daging, atau dalam beberapa kesempatan disediakan juga kopi dan kue-kue. Seringkali ritual makan diikuti oleh kunjungan pendeta dari Gereja Bala Keselamatan untuk memberikan pemberkatan pada tempat tertentu seperti sawah atau makam. Ritual makan bersama dibiayai oleh tuan rumah, dan tamu dari luar rumah biasanya tak lain adalah kerabat mereka ditambah anggota pengurus gereja”.

---

150 Biasanya daun *sela* ketika direbus dicampur dengan darah babi.

Lebih lanjut Aragon menemukan bahwa,

“Dalam aspek keagamaan orang Tobaku adalah bentuk penggambaran kepercayaan Kristiani yang banyak dipengaruhi oleh aspek-aspek kosmologi tradisional mereka. Dalam proses dan ritualnya, ajaran Protestan memberikan keabsahan terhadap apa yang dipraktikkan seperti permohonan dan orientasi kepada hal-hal yang berbau pemahaman kosmologi pra-Kristen. Misalnya, dalam ritual *pengucapan syukur*, kelahiran, sunatan, tunangan, perkawinan, ketika sedang mengalami nasib baik atau nasib buruk, membangun rumah, rujuk, peringatan kematian, perbaikan kuburan, membuka lahan bertani atau berkebun, menanam, dan memanen. Singkatnya, ritual tersebut diadakan sesuai dengan siklus hidup dan ritual pertanian tradisional mereka, terkecuali bagi beberapa orang saja yang sudah tidak mempraktikkannya lagi karena mungkin sudah lebih puritan. Ritual-ritual di pegunungan Sulawesi Tengah secara meyakinkan telah mengalami reorientasi dan rekonstitusi oleh para misionaris Barat. Meskipun ritual seperti *pengucapan syukur* di mata penganut Bala Keselamatan lainnya (*umpamanya di Barat ataupun di Jakarta—tambahan pen.*) adalah bukan format ritual resmi gereja—yang terstandarisasi secara monoton dan membosankan, bahkan di mata misionaris Barat yang sedang berkunjung sekalipun. Malahan ritual tersebut sangat menarik bagi logika moral yang meliputi tindakan rasa penyesalan dan mengakui penghargaan.”<sup>151</sup>

Dengan demikian, hubungan antara adat dan gereja di masyarakat DTM maupun yang ada di pegunungan Tobaku telah mengalami—seperti Aragon katakan—reorientasi dan rekonstitusi di kedua belah pihak.<sup>152</sup> Artinya beberapa unsur yang melekat di antara keduanya saling melebur dan menghasilkan nuansa yang khas agama orang pegunungan. Sedikit tak berbeda dengan yang

151 Lorraine V. Aragon, “Revised rituals in central Sulawesi: The maintenance of traditional cosmological concepts in the face of allegiance to world religion”, *Anthropological Forum*, 6:3, 371-384, 1991.

152 Dalam istilah lain pertautan demikian disebut juga sebagai bentuk inkulturasi. Umumnya istilah inkulturasi dikenal di kalangan gereja Katolik sementara istilah teologi kontekstual (*contextual theology*) dipilih gereja Protestan untuk menjalankan praktik misiologinya

berlaku di Toraja Sa'dan, formasi keagamaan orang Toraja juga mengalami penafsiran kembali dan penyesuaian adat-istiadatnya dengan prinsip-prinsip Kristen. Misalnya, sebagai contoh, menurut gereja tidak dapat dibenarkan mempersembahkan kerbau atau babi sebagai makanan bagi roh nenek moyang, tetapi kenangan terhadap orang yang meninggal dapat dihormati dengan makan bersama dengan menggunakan daging kerbau atau babi. Begitu pun dengan pemberian persembahan dalam upacara padi dan hanya diperbolehkan mengadakan pesta syukur pasca panen. Bagi pihak gereja persembahan-persembahan untuk penanaman padi lebih diidentikkan dengan praktik-praktik keagamaan pagan sementara upacara pemakaman dirasionalisasikan ke dalam paradigma teologi Kristen. Rasionalisasi ini dipertahankan untuk menguatkan tatanan sosial masyarakat karena fungsi sosial dari upacara kematian adalah bentuk pertunjukan kemakmuran seseorang di mata komunitas mereka. Mengutip Volkman (1979b: 9), Coville (2006) menggarisbawahinya bahwa 'harga diri hanya ada jika orang melihatnya. Melalui upacara itu harga diri menjadi kelihatan'. Harga diri ini penting dan masuk akal sebagai bentuk pertunjukan kompetitif yang berkaitan dengan penghormatan dan rasa malu (keduanya diungkapkan dengan konsep *siri*), di samping itu orang Toraja juga memperagakan, pada konteks tertentu, perhatian pada promosi kemakmuran secara kolektif dan pembagian secara merata (misalnya, lihat Coville 1988; Waterson 1984a).<sup>153</sup>

Sedangkan untuk wilayah kesastraan, dalam tradisi sastra lisan orang DTM dapat kita temukan ada kata-kata yang diucapkan pada saat menyajikan makanan itu kepada dewa—yang dinamakan ritual *ma'paisung*. Ritual ini dikagumi karena dalam prosesnya orang yang didapuk untuk menjagal terlebih dahulu meminta maaf kepada hewan yang akan ia sembelih. Namun sangat disayangkan sejak kedatangan agama Islam dan Kristen ritual *ma'paisung* langsung dilarang karena dianggap kafir dan berten-

153 Elizabeth Coville, "Mengenang orang meninggal: perhatian bagi nenek moyang di Tana Toraja dalam Henri Chambert-Loir dan Anthony Reid, *Kuasa Leluhur: Nenek Moyang, Orang Suci, dan Pahlawan di Indonesia Kontemporer*, Medan: Penerbit Bina Media Perintis, 2006. Hal. 135, 137, 138, 139, 152.

tangan dengan iman agama Kristen maupun Islam. Alasannya pun tidak diketahui secara persis mungkin dalam ritual *ma'paisung* ditemukan unsur-unsur pemberhalaan sehingga ia tidak sesuai dengan ikonoklasme rumpun agama Ibrahim.

Dalam salah satu syairnya berbunyi sebagai berikut:

“Saya akan kasih tumpah darahmu tetapi kemuliaan yang memeliharamu”

Begitulah kira-kira bait syair *ma'paisung* jika ditranslasikan ke bahasa Indonesia. Dalam ritual *ma'paisung* selain meminta maaf kepada hewan juga meminta pertolongan dewata untuk diberkati, aku seorang tokoh adat di lembah Sungai Mamasa.

Meskipun ritual *ma'paisung* ini sudah tidak berlaku lagi, bagi orang DTM prosesi penyembelihan hewan ternak terutama babi dan kerbau sangat penting artinya dalam kehidupan adat mereka. Kita bisa ambil contoh dalam hal cara dan pembagian hewan ternak di upacara sosial mereka. Misalnya untuk menyembelih babi terlebih dahulu dilakukan dengan cara menusuk jantungnya. Cara penyembelihan ini disebut dengan istilah tusuk babi. Cara penyembelihan ini dimungkinkan karena mayoritas orang DTM beragama non-muslim sehingga mereka tidak melakukan cara penyembelihan orang Islam. Kecuali, apabila di lingkungan rumah mereka ada yang beragama Islam maka si muslim tersebut akan dipersilakan untuk menyembelih hewan ternak. Khusus untuk kerbau biasanya akan dicari seorang muslim yang berpengalaman dalam menyembelih kerbau. Kemudian, dalam pembagian daging otomotif daging babi hanya dibagikan kepada saudaranya yang non-muslim dan dipisahkan dari daging kerbau. Untuk daging kerbau sendiri baik muslim dan non-muslim sama-sama mendapat bagian.

Di tempat berbeda, seorang kepala adat di Ballapeu', mempunyai pandangan tersendiri mengenai adat di *tondok*-nya. Seperti halnya tempat lain di DTM, ia mengatakan bahwa di Mamasa kaum tetua adat disebut dengan panggilan *nenek*. Meskipun secara gender mereka adalah laki-laki dan tidak dikenal penyebutan kakek.



Hal ini merepresentasikan unsur perempuan amat penting dalam mitologi dan kosmologi orang DTM sendiri. Tak heran, banyak dijumpai istilah *indo* dan *puang*. Terkait kepercayaan *Aluk Todolo*<sup>154</sup> ia mengatakan bahwa di Ballapeu' penyebutan demikian lebih dikenal dengan sebutan *to'malilin*. Lanjutnya, penyebutan *Aluk Todolo* lebih dikenal di Toraja Sa'dan sana ketimbang di Ballapeu' atau wilayah Mamasa lainnya namun hakikatnya tetap sama. Di masing-masing wilayah di Mamasa penyebutan *Aluk Todolo* bermacam-macam, seperti penyebutan *Aluk Tomatua*. Penyebutan *Aluk Todolo* lebih umum digunakan di daerah Mamasa timur yang berbatasan dengan Toraja. Sedang penyebutan lainnya adalah *Ada' Mappurondo* yang lebih familiar di wilayah PUS.

Menyinggung apa itu *kondo sapata'*? Ia mengatakan bahwa *kondo sapata'* adalah umum (dikenal luas baik sebagai istilah ataupun hikayatnya) di seluruh wilayah DTM. Kalau di DTM namanya *ada'*. *Tondok* Ballapeu' ketika itu dipimpin seorang *toparange'* yang berkedudukan di Osango.<sup>155</sup> Lebih lanjut ia menjelaskan, *Pangokoan ada'* dibutuhkan jika ada ayamkah, babikah untuk keperluan ritual. Sedangkan, *parange'* adalah jabatan seperti camat. Sementara, *tomakaka* adalah pimpinan adat yang diwariskan secara turun-temurun, khusus di Ballapeu' tidak ada. Dalam setiap permasalahan baru sesuai aturan adat seseorang bisa bertemu nenek (tetua adat) untuk memohon nasihatnya.

---

154 Elizabeth Coville menyebut bahwa *Aluk Todolo* sejak Orde Baru, ketika afiliasi dengan salah satu agama resmi menjadi suatu prasyarat untuk pendidikan dan kewarganegaraan, cara hidup asli telah diinterpretasikan kembali dan diresmikan sebagai *Aluk to dolo* ('upacara keagamaan awal'), yang umumnya ditulis dengan huruf besar, *Aluk to Dolo* atau *Alukta* ('upacara keagamaan kita [yang terbuka]'). *Op-cit.* Coville. Hal. 135. Dalam hal ini *Aluk Todolo* diintegrasikan atau lebih tepatnya para penganutnya mendapatkan situasi tekanan dari negara Orde Baru yang mengharuskan mereka masuk ke dalam salah satu agama resmi negara. Untuk *Aluk to Dolo* atau *Ada' mappurondo* di Pitu Ulunna Salu (dan wilayah Mamasa lainnya) sendiri dimasukkan ke dalam agama Hindu. Lihat *Op-cit.* Water-son. Hal. 355-361 untuk penjabaran lebih lanjut.

155 Saat ini wilayah Osango masuk ke dalam satuan administrasi desa di kecamatan Mamasa dan letaknya di jalur poros. Hanya 5 menit dilalui kendaraan bermotor ke pusat kota Mamasa.

Ia menjabat sebagai ketua adat sejak tahun 1995 menggantikan posisi almarhum orang tuanya dan sebagai ketua adat ia membawahi lima *tondok*, di antaranya *tondok* Pidara, *tondok* Bullo, Ballapeu, Buntuballa dan Niamba. Dalam tugasnya, ia mengurus berbagai upacara yang berhubungan dengan adat seperti pernikahan, kematian, dan turun sawah—ini sejak tidak ada lagi peran *pa'sobok*. Dahulu ada seorang *paso'bok* yang memulai turun sawah dan diikuti selanjutnya oleh penduduk yang diperbolehkan untuk turun sawah. Upacara turun sawah diharuskan potong babi. Biasanya dilaksanakan pada bulan ke-9 atau dengan melihat bintang. Bedanya jika sekarang dua kali setahun untuk musim tanam dan musim panen. Maaf karena tidak satu agama lagi. Kalau dulu *Aluk Tomatua*, maka sekarang Nasrani, aku tokoh adat ini.



Gambar 12. Pembersihan kubur dalam rangkaian perayaan Hari Paskah atau *Ma'bulanliang* di Ballapeu' yang merupakan salah satu bentuk reorientasi dan rekonstitusi agama orang pegunungan di DTM

Menyoal apakah ada orang luar yang ikut campur dalam isu adat di Ballapeu'? ia mengatakan belum ada campur tangan orang luar dalam pengurusan adat di Ballapeu'. Adapun perubahan itu karena sekarang orang Mamasa umumnya sudah masuk agama Kristen. Masuknya Kristen di satu sisi mengikis ajaran adat orang tua dulu yang sekiranya tidak sesuai dan relevan dengan ajaran gereja dan begitu juga dengan modernisasi yang turut mempengaruhi adat. Namun di sisi lain, adat masih bertahan dengan caranya sendiri

sesuai perkembangan zaman. Beberapa upacara tidak dipakai lagi seperti upacara yang dilakukan oleh *paso'bok*. Ada semacam pergantian. Dulu ada upacara *ma'bulanliang* yang diselenggarakan sekali setahun. Upacara *ma'bulanliang* ini sekarang digantikan dengan hari raya Paskah. Hematnya, antara *ma'bulanliang* dan Paskah itu sama saja. Ketika sudah masuk Kristen digantikan dengan Paskah tapi tradisi yang dipakai tetap menggunakan tradisi adat. Misalnya, dalam perayaan Paskah dilaksanakan kegiatan pembersihan kuburan orang tua dan sanak keluarga lainnya. Dalam membersihkan kuburan mereka membawa berbagai macam barang kesukaan orang yang telah meninggal dunia tersebut selama hidup di dunia seperti makanan, botol-botol bir, daun sirih, parang, pakaian, tas, cermin atau apa pun kesukaan lainnya.

Dalam konteks lembah Nosu, upacara *ma'bulanliang* tetap diselenggarakan pada bulan Agustus dan tetap diadakannya prosesi *pangaroan* namun semuanya telah disesuaikan dengan iman Kristen. Perjumpaan iman Kristen dan adat mempunyai arti tersendiri sebagai bentuk penghormatan kepada orang yang sudah meninggal dunia. Awalnya gereja menentang *pangaroan* tetapi dalam perkembangannya pihak gereja memutuskan untuk bisa mengakomodir adat seperti itu selama tidak bertentangan dengan keyakinan Kristen. Beberapa bagian dalam upacara adat yang ditinggalkan dan tidak sesuai dengan dogma Kristen dihapus seperti prosesi *ma'kiki*. Di prosesi *ma'kiki* daging kurban yang diambil sebagian diiris-iris kemudian daging yang sudah diiris-iris itu ditaruh di masing-masing daun untuk dipersembahkan kepada dewa-dewa. Kini prosesi *ma'kiki* tidak diperbolehkan lagi karena bertentangan dengan ajaran Kristen di mana persembahan kurban untuk para dewa dianggap pemberhalaan. Adapun kini daging-daging kurban hanya dibagikan kepada keluarga dan hadirin yang menghadiri upacara *rambu solo'*. Juga berbagai upacara adat lainnya seperti ritual *paso'bok* untuk memulai turun sawah dengan menyerahkan irisan daging kurban untuk dewata di mata air kini sudah tidak ada lagi. Hematnya, keadaan kini tidak sama dengan yang dulu, jika dahulu adat mewarnai ritual keagamaan, kini agama yang mewarnai adat.

Terkait ritual adat yang seakan bertentangan dengan

keyakinan baru orang DTM, seperti *ma'pandan* dan lainnya, pihak gereja mengeluarkan kebijaksanaan bahwa selama ritual adat tersebut tidak bertentangan dengan dogma Kristen maka tetap diperbolehkan untuk dilakukan. Yang membedakan adalah jika dulu persembahan dan perangkat ritualnya ditujukan kepada dewata kini digantikan dengan tata cara agama Kristen misalnya menggantikan puji-pujian, doa-doa ke dalam doktrin gereja. Menurut seorang tokoh adat di Nosu inti dari ajaran Kristen adalah kasih dan karena itulah gereja memperbolehkan selama tidak ada yang bertentangan secara signifikan terhadap inti ajaran Kristen—yakni pemberhalaan. Selama tidak mengandung unsur pemberhalaan seluruh ritual adat tetap diadakan oleh orang DTM kini.

Dalam hal pelembagaan adat, di pemahaman orang Nosu tidak pernah terbayangkan adanya demikian. Namun kini ditemukan wacana pembentukan lembaga pemangku adat dari pemerintah kabupaten. Lembaga pemangku adat ini masuk menjadi bagian dari instrumen percepatan pembangunan—yang dalam hal ini boleh kita sebut sebagai bentuk apropriasi negara terhadap adat orang Nosu dan untuk kasus yang serupa berlaku bagi keseluruhan orang DTM. Hal yang sama juga dapat kita temukan dalam penelitian Claudia D'Andrea pada orang Katu di kawasan Taman Nasional Lore Lindu, Sulawesi Tengah. Dalam bukunya *Kopi, Adat dan Modal* bagaimana pengakuan dari kepala Taman Nasional atas klaim wilayah adat Katu menghasilkan penafsiran baru tentang adat yang ditujukan pada praktik baru untuk mengakumulasi modal.<sup>156</sup> Melalui lembaga pemangku adat di Nosu, segala urusan adat ditujukan untuk memperlancar program pembangunan pemerintah terutama di bidang pembangunan pertanian seperti menggalakkan kembali jadwal serempak turun sawah yang dalam beberapa dasawarsa ini mulai ditinggalkan. Selama ini anjuran ataupun intruksi pemerintah seringkali tidak didengar warga dan dengan terbentuknya lembaga pemangku adat diharapkan segala keinginan pemerintah dapat tersalurkan dan terealisasi melalui perantaraan lembaga pemangku adat. Hematnya, para pemangku adat inilah yang menjadi *informal leader* di masyarakatnya.

---

156 *Op-cit.* Claudia D'Andrea. Hal. 24

Tugas lembaga pemangku adat di Nosu memusyawarahkan hal-hal penting terkait urusan sosial-kemasyarakatan dan adat seperti upacara *rambu solo'*, perayaan *rambu tuka*, *ma'bulanliang*, *pangaroan*, *ma-manukappa'* dan urusan yang berhubungan dengan aspek sosial, ekonomi dan budaya masyarakat, termasuk ikut membantu pemerintah dalam mensukseskan program pembangunan. Sebenarnya hingga kini di Nosu tidak dikenal adanya pelembagaan adat, yang ada hanyalah sebuah aturan dan perangkat tak tertulis dan diwariskan secara turun-temurun. Menengok sejarah pembentukan dan tata sosial, warga *tondok*, para tetua dan tokoh adat menyepakati hal-hal penting untuk dijadikan pedoman dan aturan hidup seperti sanksi tatkala ada yang melanggar ketentuan adat.

Di lembah Nosu dahulu dikenal *apa' basse* atau lima *basse*. Ini adalah seperangkat aturan adat yang wajib dipatuhi masyarakat ketika itu dan memiliki jenjangnya sesuai dengan berat-ringannya perbuatan yang melanggar seperti *basse kakarasaung*, *basse ma'doapang*, *basse tuerangsarong*, *basse masajalang* dan *basse sanglembang*. Misalnya melanggar aturan *basse sanglembang* itu artinya melanggar aturan adat *se-lembang* atau anggaplah melanggar se-kecamatan. Sanksinya sangat berat berupa potong kerbau. Ada pula jenjang pelanggaran *basse kakarasaung*, ini terjadi ketika seseorang terbukti bersalah maka sanksinya adalah potong kerbau, seperti terbukti berbuat zina di *tondok*. *Basse ma'doapang* berisi aturan adat terkait pelanggaran moral yang sering dilakukan anak muda, seperti main perempuan dan pelanggaran tata krama lainnya. Walau bagaimanapun aturan adat di lembah Nosu tetap dijalankan jika ada urusan yang penting seperti menangani berbagai kasus-kasus terkait hak waris, tanah, soal sawah, dan soal mendamaikan jika ada orang yang berkelahi. Singkatnya, jika diindikasikan melakukan perbuatan pidana, adat dulu yang menyelesaikannya. Jika tidak dapat diselesaikan di tingkatan adat, baru diserahkan kepada hukum negara—dalam hal ini diserahkan ke pihak kepolisian.

Bagaimanapun, bagi orang Nosu, adat masih menjadi seperangkat nilai yang tetap dijadikan acuan dalam melangsungkan kehidupan. Hal ini tidak hanya menyangkut berbagai macam peraturan-peraturan adat seperti dalam upacara kelahiran,

kematian, pindah rumah, dsb, akan tetapi juga kepercayaan terhadap suatu tempat, entah itu hutan, sungai, bukit, gunung ataupun *tondok* yang mereka yakini keramat dan masih kuatnya pemahaman *pamali*. Mana yang boleh, mana yang pantang sesuai aturan adat. Misalnya bagi orang Nosu, *tondok* Messawe yang letaknya berbatasan dengan Simbuang, Tana Toraja masih dianggap sebagai *tondok* keramat karena di sana masih banyak mempraktikkan hal-hal yang kental sekali mistiknya.

Terlepas citra negatif dan stereotipnya, beberapa masyarakat *tondok* Mesawe masih mempraktikkan ilmu gaib, seperti ritual-ritual yang mengundang bahaya. Ritual yang sering didengar masyarakat Nosu di sana adalah soal “ilmu sihir” di beberapa rumah. Tanpa disadari seorang tamu bisa saja terkena racun dari hidangan baik minuman atau makanan. Padahal ketika ditinjau dari aspek medis, si tamu tersebut didiagnosis tidak menderita penyakit apa pun. Namun tetap saja si korban merasakan sakitnya hingga ia meninggal dunia. Menurut penuturan salah seorang warga Nosu, ritual tersebut tidak bisa tidak harus dilakukan karena merupakan ilmu warisan dari orang tua dan dari leluhurnya yang mesti ditunaikan. Penulis sendiri mendapatkan cerita tersebut ketika hendak pergi ke *tondok* Messawe yang jaraknya 7 km, dan beberapa orang di lembah Nosu menyarankan penulis untuk mengurungkan niat ke sana dengan berbagai alasan yang ia kemukakan.

Paling tidak, apa yang diyakini sebagian orang Nosu tentang keadaan di *tondok* Messawe mungkin anggapan yang bisa jadi keliru. Di banyak tempat ada saja tempat-tempat seperti itu yang mungkin sengaja dilakukan sebagai cara untuk menjaga daur ekologisnya, supaya tidak sembarang orang luar datang merusaknya. Ada semacam mekanisme pertahanan dalam bentuk peraturan adat maupun ilmu-ilmu mistik.

Menariknya, cerita berbeda tentang keadaan *tondok* Messawe tidaklah seseram dan seangker itu. Hal ini bisa masuk akal karena di samping *tondok* Messawe sejak dulu adalah tempat transit para *patakke* yang membawa dan berjualan di sana. Bahkan kini berbagai sarana dan prasarana infrastruktur sudah masuk ke sana. Begitu

pun dengan fasilitas pendidikan dan kesehatan seperti PAUD, SD, SMP, SMA dan Puskesmas Pembantu di sana.

Tentunya karya penelitian ini masih banyak kekurangan untuk bisa memahami kasus-kasus seperti yang terjadi di *tondok* Messawe. Begitu pun dengan beberapa kejadian atau ritual lainnya yang sering penulis dengar di Mamasa, seperti mayat yang dapat berjalan. Mayat tersebut bisa berjalan mengelilingi *tondok*-nya dan diiringi orang-orang dibelakangnya yang masih hidup dengan menyanyikan lagu-lagu, melantunkan syair-syair dan berbagai alat musik ditabuh sebagai bagian prosesi "konvoi" mayat berjalan. Namun penulis sendiri mendapati cerita dari masyarakat bahwa ritual mayat berjalan kini sudah jarang sekali ditemukan. Kalaupun ada, yang terakhir kali dijumpai paling dekat 10 tahun lalu.

Sementara di Desa Tabulahan sendiri, adat masih menjadi bagian penting dalam hidup masyarakatnya. Lembaga adat adalah bagian penting dari struktur sosial-kemasyarakatan yang kini wujudnya ditata berdasarkan struktur organisasi modern, seperti ada ketuanya, ada sekretarisnya, ada bendaharannya, dst. Dalam politik anggaran desa, lembaga adat mendapatkan alokasi anggaran untuk kebutuhan adat seperti pengadaan baju adat, perayaan adat, pen-delegasian tokoh adat di *event* Pememerintah Daerah, penunjang kepariwisataan, dsb. Singkatnya, lembaga adat masuk ke dalam struktur pemerintahan desa karena posisinya yang strategis dalam melestarikan adat dan budaya Tabulahan. Namun demikian, masyarakat Desa Tabulahan masih mempercayai berbagai macam *pa-mali* dan tahapan-tahapan dalam penyelenggaraan upacara adat yang menyangkut kelahiran, kematian, membangun rumah, syukuran, menanam dan memanen, dsb. Meskipun telah beradaptasi dengan kehidupan modern dan ajaran agama Kristen, adat masih sangat dipatuhi. Dan sebagai bentuk kepatuhan terhadap adat mereka mengikuti apa saja peraturan adat yang telah digariskan dan dipimpin oleh kepala adat. Misalnya, jika ada yang baku-pukul (berkelahi) maka ada sanksi adat seperti denda potong satu ekor babi bagi seseorang yang memulai memukul duluan dan apabila melanggar lagi maka yang baku-pukul harus potong sepuluh ekor babi sesuai

sumpah yang ia ikrarkan di hadapan tokoh adat. Pun demikian jika ada kasus hamil di luar nikah. Ada sanksi adat dan gereja bagi yang bersangkutan, seperti tidak boleh ikut ibadah kebaktian gereja selama satu kali sebelum yang bersangkutan mengaku di hadapan sidang jemaat dan kepada Allah langsung. Yang bersangkutan harus benar-benar bertobat. Kemudian setelah itu sanksi adat berupa hukuman membersihkan kampung (*bassi lembang*) dan potong satu ekor babi, karena dalam aturan adat Desa Tabulahan harus ada darah yang dikorbankan. Dengan begitu menurut aturan adat Desa Tabulahan kita bisa saling mengampuni dan memaafkan serta tidak akan melakukannya lagi.

Di samping itu, kepercayaan kepada peninggalan nenek Pongkapadang terus dituturkan guna menjaga keabsahan sakralitasnya salah satunya adalah kisah tentang gong milik nenek Pongkapadang dan kitab sejarah Tabulahan. Pernah kejadian gong peninggalan nenek Pongkapadang dibuka dan diperlihatkan di hadapan orang banyak, sontak seketika itu juga petir dan gemuruh disertai angin kencang menerjang di sekitar gong itu berada. Setelah kejadian itu gong tidak lagi dipertontonkan ke muka publik terkecuali ada momen-momen tertentu yang sudah direstui leluhur baru gong tersebut bisa diperlihatkan ke publik. Tentunya momen-momen tersebut harus sesuai dengan tangkapan spritualitas dan adanya tanda-tanda tertentu jika memang sudah seharusnya dipertunjukkan kepada orang banyak. Tambahan pula, selain gong ada juga parang peninggalan nenek Pongkapadang namun disayangkan parang tersebut sudah hilang sejak puluhan tahun lalu. Dikabarkan parang nenek Pongkapadang hilang karena dicuri orang. Konon parang tersebut dijual ke kolektor benda sejarah dan si pencurinya setelah itu langsung meninggal dunia dengan tubuh gosong terbakar.

Demikian pula cerita tentang kitab sejarah Tabulahan dan nenek Pongkapadang, kitab ini ditulis oleh kakek buyut Kepala Desa Tabulahan yang dulunya seorang tokoh pengemban adat Tabulahan. Kitab ini ditulis berdasarkan titah dari leluhur yang memerintahkan pemimpin adat Tabulahan ketika itu untuk segera menulis sejarah Tabulahan. Hingga akhirnya kitab tersebut rampung ditulis dan



## Bumi dan Manusia Mamasa

kini dijaga dan dipelihara dengan baik. Sebagaimana pengakuan Kepala Desa Tabulahan, kitab sejarah yang ditulis dengan tulisan tangan kakeknya ini sudah ada kopiannya dan hanya dia yang memegang kopian kitabnya. Hematnya, kitab tersebut dikopi untuk menjaga agar ada salinan, ia khawatir kitab aslinya rusak atau hilang. Kendati demikian, kitab sejarah Tabulahan baik kitab aslinya dan salinannya tidak boleh sembarangan dibuka dan diperlihatkan ke orang lain. "Tak terkecuali ke bupati sekali pun," tekannya.

## V

# Pembangunanisasi Dataran Tinggi

### Pemekaran dan Pembelahan

Dalam studinya tentang perpolitikan lokal dan desentralisasi di Kabupaten Mamasa, Sofian Munawar (2016) menunjukkan bahwa di awal “pemisahannya dengan Kabupaten Polewali-Mamasa pada tahun 2002 ternyata masih menyisakan banyak persoalan yang belum tuntas. Salah satunya adalah wacana mengenai *Pitu Ulunna Salu* (PUS). Sebagian warga tetap meyakini bahwa sejak awal pemisahan Kabupaten Mamasa, “*Pitu Ulunna Salu*” lebih tepat dipakai sebagai nama kabupaten karena dinilai lebih sesuai dengan nilai-nilai sejarah dan kearifan lokal yang mereka miliki. Karena itu, dorongan untuk mewujudkan kabupaten PUS seakan tak pernah berhenti. Desakan untuk mewujudkan kabupaten PUS kini bukan hanya didasarkan pada aspek sejarah dan kearifan lokal, tapi terutama juga dengan alasan ideal untuk kepentingan kemajuan warga di zona “Mamasa Tiga” yang hingga kini dinilai masih termarjinalkan”.<sup>157</sup>

Dalam konteks politik pemerintahan di Kabupaten Mamasa, penyebutan wilayah PUS seringkali mengacu pada kawasan barat Kabupaten Mamasa yang terdiri dari tujuh kecamatan, yaitu Mambi, Rantebulahan Timur, Aralle, Tabulahan, Bambang, Buntu Malangka, dan Mehalaan. Sementara dalam konteks pemilihan daerah pemilihan dalam Pemilukada, wilayah ini disebut “zona Mamasa Tiga” atau “dapil Mamasa-3” atau “Mamasa bawah”. Adapun

---

157 *Op-cit.* Sofian Munawar. Hal. 287

dalam konteks sosial-kultural, klaim atas wilayah PUS jauh lebih luas hingga ke wilayah Tabang di ujung timur dan Tanduk Kalua di sebelah selatan. Secara sosial dan kultural wilayah ini juga melingkupi beberapa daerah di luar Kabupaten Mamasa, seperti wilayah Matangga dan Tu'bi di Polewali Mandar, Sondang dan Keang di Kabupaten Mamuju serta wilayah Ulumanda di Kabupaten Majene.<sup>158</sup>

Pada awal proses pemisahan, Kabupaten Mamasa hanya terdiri dari empat kecamatan: Kecamatan Mamasa, Kecamatan Mambi, Kecamatan Pana, dan Kecamatan Sumarorong. Dengan alasan untuk mendekatkan pelayanan publik, kecamatan-kecamatan ini kemudian dimekarkan. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, pada saat pemekaran Kabupaten Mamasa, ada ketegangan sosial yang cukup tinggi dan cenderung mengarah pada terjadinya konflik. Sebagian warga bersikeras untuk segera melepaskan diri dari Kabupaten Mamasa. Sementara sebagian warga lainnya, meskipun sama-sama menghendaki pemisahan, belum sepakat menjadikan Mamasa sebagai nama kabupaten. Kelompok masyarakat yang sebagian besar berasal dari wilayah bawah atau wilayah "Mamasa Tiga" ini memilih nama PUS sebagai nama baru kabupaten hasil pemekaran dari bekas wilayah Kewedanaan Mamasa. Ketika Kabupaten Mamasa resmi disahkan pada 2002 ketegangan politik tetap belum mereda. Alih-alih terjadi rekonsiliasi, setelah penetapan Kabupaten Mamasa konflik justru makin menguatkan terutama di wilayah Aralle, Tabulahan dan Mambi (ATM) yang sering disebut sebagai pusat wilayah PUS.<sup>159</sup>

Ketegangan politik ditambah lagi dengan persoalan penempatan ibu kota kabupaten. Awalnya memang sudah ada persetujuan jika nanti Mamasa menjadi kabupaten maka sebagai ibu kotanya adalah Sumarorong namun kesepakatan tersebut dimentahkan lantaran kuatnya orang "dalam" di DPR. Istilah "Orang Dalam" yang dimaksud adalah orang-orang yang berasal dari Mamasa kota dan sekitarnya. Mereka berhasil mempengaruhi lobi-lobi politik dalam penetapan ibukota kabupaten. Beberapa pendapat muncul ketika

---

158 *Ibid.* Hal. 305

159 *Ibid.* Hal. 296, 312, 313.

itu, apabila Sumarorong menjadi ibu kota maka sudah tepat dan merupakan lokasi yang ideal untuk membangun pusat pemerintahan karena salah satu alasannya adalah permukaan tanah di Sumarorong lebih datar dan aksesnya lebih dekat dengan daerah pantai (Polewali), namun dikhawatirkan nantinya Mamasa kota akan menjadi kota mati. Alhasil, Mamasa kota yang dipilih menjadi ibu kota kabupaten.

Dalam menyikapi pembentukan kabupaten baru ini, menurut kesaksian salah seorang warga Desa Timoro, ketika itu sempat memanas antara mereka yang pro dan kontra pemekaran. Di sana pernah ada kejadian sebagian orang di Kecamatan Tabulahan tidak mau bergabung dan menolak terbentuknya kabupaten Mamasa dan tetap menginginkan bagian dari Kabupaten Polmas. Namun sejak tahun 2005-2006 sentimen tersebut diatasi. Rupanya ada beberapa elit di Kabupaten Polmas yang berasal dari wilayah 3 Pitu Ulunna Salu yang menolak terbentuknya Kabupaten Mamasa dan membuat konflik tersebut seakan-akan konflik yang riil di tengah masyarakat. Padahal itu merupakan akal-akalannya untuk mempertahankan posisi atau menaikkan posisi tawarnya. Akhirnya motivasi sebagian elit tersebut bisa diatasi dengan penyelesaian lobi-lobi politik di tingkatan elit di seluruh wilayah Kabupaten Mamasa. Salah satu cara penyelesaiannya ialah dengan memberikan jabatan politik di Kabupaten Mamasa. Di samping itu, konflik yang terjadi mereda karena di lapangan dukungan masyarakat cukup kuat terhadap lahirnya kabupaten Mamasa dan elit yang mencoba memelihara konflik tersebut gagal.

Senada dengan itu, studi Sofian Munawar (2016) juga menggambarkan konflik kepentingan antar elit di Mamasa. Meskipun pada akhirnya pusaran konflik tersebut berhasil diatasi melalui rekonsiliasi di antara para pihak yang terlibat di dalamnya. Rekonsiliasi ditandai dengan memperlihatkan pola akomodasi antara dua kekuatan secara berimbang. Pola perimbangan kekuatan politik penting seperti Bupati-Wakil Bupati dan fungsionaris DPRD menunjukkan keberimbangan jabatan politik antara dua kekuatan. Hingga kini pola berimbang tersebut tetap dijalankan seperti Bupati

Mamasa periode kini yang berasal dari wilayah 3 sementara Wakil Bupati berasal dari wilayah 1.<sup>160</sup>

Namun demikian, sikap masyarakat Mamasa pada umumnya masih terpolarisasi dalam bingkai tiga wilayah. Pembelahan ini bukanlah sesuatu yang hadir belakangan pasca pemekaran kabupaten melainkan sudah berlangsung sejak era kolonial dahulu. Rasa persatuan yang digadang-gadangkan melalui semboyan “*Mesa Kada Dipotuo Pantan Kada Dipomate*” yang artinya “seiya sekata kita hidup tetapi jika kita masing-masing tidak sejalan maka kita akan mati”, yang sebenarnya adalah diktum kekerabatan orang DTM kemudian dijadikan narasi resmi yang disponsori oleh negara dan narasi tersebut memuat kepentingan politik sekaligus kepentingan ekonomi. Belum lagi dengan penyebutan orang wilayah 3, orang wilayah 2 dan orang wilayah 1 atau orang bawah dan orang atas—yang berdasarkan pada identifikasi politik elektoral. Sejatinya, orang DTM lebih akrab dengan sebutan asal *tondok* atau kesatuan lembang merdeka. Misalnya, di lembah Nosu warga di sana mengidentifikasi diri mereka sebagai orang Nosu dan bukan sepenuhnya bagian dari orang Mamasa. Bahkan ketika di rantau pun demikian, di Jabodetabek mereka menyatukan diri ke dalam ikatan primordial sesama orang Nosu.

Hal demikian juga berlaku di daerah Toraja Sa’dan (Tator). Penyebutan orang Toraja sebagai identitas bersama muncul dari redefinisi yang dibuat oleh Belanda untuk kepentingan administrasi kolonial. Bigalke (2016) mengidentifikasi bahwa “Toraja lebih dari sebuah label yang pas yang dipinjam oleh pejabat dan misionaris Belanda dari orang Bugis: istilah itu adalah kesatuan konseptual yang diterapkan pada penduduk dataran tinggi bersamaan dengan batas wilayah, pajak, dan sekolah, yang membantu mereka untuk mengubah gambaran tentang diri mereka sendiri”. Kemudian identitas orang Toraja ini dipakai sebagai kesadaran etnis melalui pendidikan dan organisasi perbaikan sosial yang digerakkan oleh elit modern Toraja awal dan sesudahnya hingga kini kita mengenalnya. Jauh sebelum itu, masing-masing orang Toraja dikenal berdasarkan

---

160 *Ibid.* Hal. 322

asal *tondok*-nya misalnya orang Makale, orang Mengkendek, orang Rantepao, dst.<sup>161</sup> Perlu diketahui, secara administrasi kependudukan, orang Mamasa oleh negara dimasukkan ke dalam satuan etnis Toraja Barat.

Lebih jauh lagi, ada sebagian orang Nosu yang tidak begitu familiar dengan hikayat nenek Pongkapadang. Demikian pula pemahaman *kondo sapata* juga tidak begitu menubuh di jiwa orang Nosu dan terasa amat berbeda dengan pemahaman di lembah Mamasa di mana wacana *kondo sapata* begitu kuat dan dijadikan legitimasi kultural oleh penguasa kabupaten. Ingatan atau memori sosial tentang *kondo sapata* bagi orang Nosu tidak begitu bergema malahan agak terasa asing dan jauh dari pemahaman bingkai ruang orang Nosu yang condong mengasosiasikan kedekatan ruang kulturalnya dengan tetangganya di timur (daerah Simbuang, Tana Toraja). Hubungan dengan Tana Toraja dimungkinkan karena jalur perdagangan antara Simbuang dan Nosu. Jalur perdagangan ini sebelum masuknya kendaraan bermotor seperti *hardtop* dan sepeda motor sekalipun sudah terbina sangat lama melalui jalur para *patekke* yang menggunakan moda transportasi kuda. Meskipun orang Nosu memiliki hubungan erat dengan wilayah pantai untuk membawa hasil bumi seperti kopi mereka ke sana dan menukar atau membeli kebutuhan seperti garam di wilayah pantai (Polewali). Kasus Nosu juga sama dengan tiap-tiap kantong wilayah lain di DTM terutama komunitas PUS yang memiliki kebanggaan atas *tondok*-nya.

Dalam pengertian ini, kebanggaan atas *tondok* atau lingkaran lembang di satu sisi sebagai bentuk ikatan persaudaraan namun di sisi lain tak bisa dilepaskan dari jebakan primordialisme bahkan kungkungan administratif. Selain itu, kepentingan ekonomi terselempit lebar dalam konteks pemekaran wilayah. Ini tidak hanya kasus terbentuknya Kabupaten Mamasa melainkan konsekuensi logis terbentuknya beberapa kecamatan baru dan pemekaran desa baru di Kabupaten Mamasa. Pada kasus demikian semboyan "*mesa kada dipotuo pantan kada dipomate*" kehilangan ruhnya seiring dengan lompatan perubahan yang sangat cepat di Mamasa.

---

161 *Op-cit.* Terance W. Bigalke. Hal. 5, 7, 239

Hal yang sama juga bisa kita temukan di Ballapeu', menurut curahan hati seorang pejabat Kepala Desa, dengan adanya pemekaran kabupaten Mamasa dari Kabupaten Polewali-Mamasa, baik dari segi politik maupun pembangunan, memiliki banyak sisi positifnya sekaligus sisi negatifnya. Pertama, ada kemalasan di antara mereka. Kemalasan ini salah satunya dipicu oleh "uang proposal"<sup>162</sup>, mereka berharap akan mendapatkan uang Rp100 ribu-Rp200 ribu dari proposal yang tembus. Kedua, banyak proposal-proposal yang dikerjakan sehingga pekerjaan sawah dan kebun dilupakan. Ada yang berhasil ada pula yang tidak. Jika anggaran proposal cair, uangnya tidak dibelikan pupuk, misalnya, malahan dibelikan barang lain dan akhirnya perilaku seperti ini yang merusak moral. Juga jika dulu hubungan sosial itu lebih tinggi sekarang individualisme lebih menonjol. Dulu saling membantu sekarang terasa iklim kompetisi sehingga melahirkan kecemburuan sosial.

Begitu pun dengan tanah, sekarang menjadi sumber pertengkar dan sumber perkelahian. Tanah menjadi sengketa. Itu disebabkan karena perubahan sikap tadi, (karena) pembangunan dan penambahan penduduk. Artinya ada perubahan pola pikir dan pengaruh-pengaruh dari luar sehingga budaya tidak terlalu murni lagi. Dengan kata lain terpengaruh yang negatif sehingga tidak berkembang secara sehat. Demikian pula halnya dengan maraknya politik uang di Kabupaten Mamasa. Banyak masyarakat yang berharap mendapatkan uang berkisar Rp 50 ribu-100 ribu dari kegiatan-kegiatan politik.

Dari segi positifnya, ia menandakan bahwa sebelum dimekarkan menjadi kabupaten tersendiri, pembangunan di Mamasa tidak terlalu dirasakan perubahannya. Hematnya, ada pula yang perlu disyukuri dari terbentuknya Kabupaten Mamasa. Sebab, kalau tidak ada pemekaran dari kabupaten yang sebelumnya bernama Polewali-Mamasa dan berlokasi di Provinsi Sulawesi Selatan ini maka sekian ribu pegawai yang saat ini bekerja mungkin juga tidak ada. Ia pun mengilustrasikan jika ada pengangkatan pegawai di Kabupaten Polewali-Mamasa, maka jatah untuk pegawai yang berada di

---

162 Umumnya pengajuan proposal untuk pengadaan kebutuhan pertanian.

pegunungan (Mamasa) bisa dua orang saja. Oleh karena itu, orang-orang di pegunungan mati-matian harus berpisah dari Polewali. Perjuangan memisahkan diri membuahkan hasil tahun 2002. Ketika berpisah dari kabupaten induk (Kabupaten Polewali-Mamasa), ketika itu Provinsi Sulawesi Barat belum terbentuk dan Mamasa masih bagian dari wilayah Provinsi Sulawesi Selatan. Sejak terbentuk kabupaten baru, sekarang ini banyak pengaruhnya apalagi sejak terbentuknya Provinsi Sulawesi Barat. Ia mengibaratkan kalau dulu makannya setengah piring kalau sekarang bisa satu piring. Paling tidak dengan dibagikan dana-dana ke provinsi (dana perimbangan pusat dan daerah-penj.) ada yang dialihkan ke Kabupaten Mamasa sesuai dengan porsinya, tukasnya.

Sejak berdiri Kabupaten Mamasa di satu sisi telah memberikan porsi satu piring untuk putra daerah dalam mengisi pos-pos di pemerintahan seperti dikatakan Plt. Kepala Desa Ballapeu' di atas. Namun di sisi lain, porsi satu piring tersebut ternyata menunjukkan beberapa iklim yang tidak sehat dalam menyelenggarakan pemerintahan yang bersih. Kasus yang sering terjadi adalah permasalahan rekrutmen kepegawaian pemerintah kabupaten. Banyak ditemukan pembelian ijazah untuk menjadi PNS. Hal itu dilakukan agar nama yang bersangkutan bisa dimasukkan ke dalam *data base* kepegawaian kabupaten. Apalagi aroma kolusi dan nepotisme yang tajam baunya. Peluang untuk bisa menjadi PNS sangat dimungkinkan jika yang bersangkutan masih keluarga pejabat. Sementara bagi yang tidak punya keluarga dan koneksi jangan berharap. Misalnya orang-orang "di dalam", mulai dari Bupati, pejabat dinas hingga staf banyak yang terseleksi berdasarkan cara yang demikian. Salah seorang warga menyoroti praktik nepotisme tersebut, ia berujar, "Kita tidak tahu bagaimana politiknya itu."

Di Mamasa, orang lebih mengutamakan keluarganya untuk bisa menjadi pegawai. Meskipun orang itu tidak pernah dapat honor, namun kemudian dengan mudahnya dibuatkan SK pengangkatan jadi pegawai. Bahkan praktik seperti itu sampai sekarang masih berlangsung, ada orang yang sudah tua, dia tidak bisa menulis tapi karena kerabatnya pejabat maka ia pun diangkat jadi pegawai.



Dalam kondisi demikian, muncul sebuah stereotip yang mengkategorikan masing-masing asal tiap orang. Bagi orang Nosu, mereka menganggap orang Mamasa kota dan sekitarnya itu *podo kao*. Artinya hanya mementingkan dirinya sendiri, apabila ada orang yang akan naik diusahakan untuk dijatuhkan. Sedangkan citra orang Nosu suka *baku-dorong*—yang artinya saling tolong-menolong. Namun sebaliknya, anggapan miring tentang orang Nosu juga sering dialamatkan. Misalnya, seperti di Kecamatan Sumarorong lantaran seorang kepala banknya adalah orang Nosu maka hampir 80% pegawai banknya juga orang Nosu.

Lain lagi kasus yang terjadi di Desa Timoro, Kecamatan Tabulahan. Di desa ini permasalahan yang mencuat ialah sengketa terkait patok perbatasan dengan desa tetangga, Desa Buntu Ada'—yang berada di Kabupaten Mamuju. Salah seorang elit desa mengatakan bahwa hingga hari ini belum ada keputusan terkait sengketa patok batas. Sengketa perbatasan ini dimulai sejak berdirinya Kabupaten Mamasa. Ia mengklaim bahwa sejak Kabupaten Polmas ketika itu hanya Sungai Salubatu yang menjadi batas antara dua desa. Kelok-kelok sungai itulah yang dijadikan pedoman patok batas dan hingga kini belum ada solusi dari Pemerintah Kabupaten maupun Pemerintah Provinsi untuk menyelesaikannya. Pernah berkali-kali ada usaha untuk menyelesaikan sengketa batas ini tetapi masih belum kunjung ada jawaban. Ia pun mengklaim bahwa pertimbangan tentang patok batas ini merujuk pada wilayah kultural Pitu Ulunna Salu (PUS) di mana dataran Sungai Bonehau dan wilayah anak sungainya termasuk Sungai Salubatu hingga ke wilayah Kalumpang, Mamuju, masuk ke dalam wilayah tanah adat keturunan nenek Pongkapadang. Namun Pemerintah Kabupaten Mamuju “menca-plok” daerah tersebut sebagai bagian dari wilayahnya dan secara sepihak mensertifikatkan ribuan hektare tanah.

Menurutnya jika tidak ditangani dengan segera akan memantik bara konflik, padahal baik penduduk Desa Buntu Ada' dan Desa Timoro masih mempunyai ikatan saudara sesama etnis Makki. Ia mengatakan sudah ada percikan-percikan konflik seperti kasus baku bakar pondok di dalam hutan antara masyarakat Desa Timoro dengan masyarakat Desa Buntu Ada'. Sekali lagi ia tekankan bah-

wa sejak jalan Belanda dulu—di seluruh wilayah DTM jalan penghubung antar wilayah melalui jalan setapak dikenal dengan ‘Jalan Belanda’ karena dibangun sejak zaman Belanda.

Selain jalan Belanda sebagai jaringan jalan setapak orang penunangan di wilayah PUS juga ada jalan setapak yang sudah ada sebelum Belanda masuk di sana. Jalan setapak ini merupakan jaringan pergerakan manusia dan barang-barang orang DTM secara keseluruhan hingga terhubung ke wilayah pantai. Selain berjalan kaki, moda transportasi jalan ini adalah dengan menggunakan kuda dan setiap beberapa kilometer terdapat pos (pesanggarahan) yang bisa digunakan oleh *patekke/pasambo* beristirahat dan melakukan pergantian kuda. Biasanya di pos ini orang-orang DTM baku-kenal, baku-bantu dan tak jarang mereka menginap di rumah penduduk yang dekat dengan pos. Untuk sampai ke wilayah pantai biasanya dibutuhkan waktu tempuh selama 3-7 hari tergantung jarak dari *tondok*-nya ke pantai. Di wilayah pantai umumnya orang DTM baku-tukar dengan orang pantai. Di pantai, garam serta ikan laut adalah kebutuhan utama yang dicari orang-orang DTM untuk mereka tukarkan dengan hasil bumi dari *tondok*-nya. Orang-orang di Desa Buntu Ada’ membayar pajak ke Kabupaten Polman dan tidak pernah membayar pajak ke Kabupaten Mamuju. Dasar kuat patok batas tersebut menurutnya adalah peta kulit kerbau sejak zaman Belanda dulu.

Tampaknya yang menjadi sengketa patok batas adalah adanya potensi sumber daya mineral yang terkandung di dalamnya yang telah dikuasai oleh Pemerintah Kabupaten Mamuju sebagai wilayahnya. Bagi masyarakat Kecamatan Tabulahan terdapat deposit emas di sekitar kaki Gunung Gandang Dewata sampai ke wilayah yang dilalui oleh Sungai Bonehau dan anak sungainya—Sungai Salubatu dan Sungai Ende-Ende. Bahkan deposit emas tersebut sudah dibuktikan oleh beberapa warga yang telah mendulang emas di sana. Ia geram dengan keadaan yang tidak segera diatasi ini karena kekurangsigapan pemerintah Kabupaten Mamasa dalam merespon persoalan yang berlarut-larut ini. Sementara Pemerintah Desa Buntu Ada’ telah jauh melangkah dengan mengurus perizinan

pertambangan emas rakyat ke Pemerintah Kabupaten Mamuju dan membuat koperasi tambang rakyat di sana.

Jika di Desa Timoro mencuat sengketa perbatasan, beda lagi dengan cerita dari Tabone, seperti tahun 2016 lalu ada sebuah lembaga dari Jawa melakukan pemetaan wilayah-wilayah desa di dataran tinggi Mamasa. Di Kecamatan Sumarorong, mereka menemui beberapa orang tua yang dianggap masih tahu cerita tentang sejarah *tondok* termasuk batas-batas wilayah di dalamnya. Dengan peta, mereka mengecek nama-nama gunung, bukit, sungai, dan seterusnya. Hasil pemetaan tersebutlah yang digunakan sebagai dasar untuk menetapkan nama-nama tempat sekaligus pemasangan patok batas desa oleh pemerintah desa.

Masalahnya, tidak semua orang yang mereka temui tahu sejarah wilayah *tondok*-nya secara utuh. Seorang bapak tua di Tabone bercerita bahwa ketika pergi melihat kerbaunya, ia bertemu dengan orang-orang yang sedang menunjukkan batas wilayah Desa Sibana-wa dengan Tabone. Ia kemudian memprotes nama-nama tempat dan batas wilayah yang ditunjuk oleh orang-orang *tondok* yang menemani para pemeta. Salah satu contohnya adalah mengganti *passandarai*, nama sebuah bukit di Tabone dengan nama baru *tanete ala*. Dengan tegas si bapak tua menyampaikan kepada mereka, “Ini bukan tanahmu. Bengkak perutmu kalau kau ganti nama tanah ini.”

Di tingkatan desa proyek pemekaran berlangsung intens selama berdirinya Kabupaten Mamasa hingga kini melalui rezim pemetaan. Melalui rezim pemetaan ini adalah tak lain dari kelanjutan bentuk konsepsi teritorial dan prosedur administratif yang dibuat oleh Belanda di DTM. Yakni dengan cara membuat desain rekayasa pemerintahan yang dirasionalisasikan sedemikian rupa untuk kepentingan dan tujuan masuknya arus kapital, serta kukuhnya putaran kapital di tondok-tondok DTM. Bercermin dengan masa kolonial dulu, model pemekaran hingga ke desa-desa di DTM kini tak lain tak bukan untuk semakin memperlancar arus kapital dengan embel-embel mendongkrak perekonomian desa dan retorika kesejahteraan masyarakat desa.

Misalnya, hal ini dapat kita lihat di Desa Tabulahan yang dipecah menjadi tujuh desa. Bahkan sejak tahun 1980-an Desa Tabulahan sudah dimekarkan menjadi 3 desa yakni Desa Tabulahan, Desa Saluleang, dan Desa Pareangan. Di tahun 1990-an kembali dimekarkan menjadi 6 desa dengan tambahan desa Salubaka. Kemudian tahun 2015 desa Saluleang dimekarkan menjadi 2 desa yakni Desa Gandang Dewata dan di tahun 2014 berdiri desa baru yakni Desa Talopa' dan Desa Peu'. Begitu pun dengan desa-desa lainnya di Kabupaten Mamasa. Kepentingan pemekaran mulai dari tingkatan dusun hingga kecamatan penting artinya untuk menggenjot sektor ekonomi pedesaan di Kabupaten Mamasa terutama yang berbasis perkebunan kopi dan kakao.

### **Pembangunan Desa: Agenda Siapa?**

Dalam 5 tahun belakangan ini pembangunan pedesaan sedang marak digiatkan, terlebih sejak kucuran dana desa menguyur seantero desa-desa di Kabupaten Mamasa. Pintu pembuka dari berlangsungnya agenda pembangunan desa tak terlepas dari konteks otonomi daerah. Pasca reformasi dapat kita saksikan banyak daerah-daerah yang dimekarkan, tak terkecuali Mamasa. Beragam motivasi turut melatari terbentuknya kabupaten/kota atau provinsi baru di seluruh Indonesia seperti ditunjukkan Fitria Fitriani *et al.* (2005) di bawah ini,

“Pembentukan kabupaten/kota atau provinsi baru dilatari dengan berbagai macam motivasi seperti (1) untuk bisa keluar dari isolasi geografis, (2) adanya ambisi elit lokal setempat dan (3) klaim atas cadangan sumber daya alam yang kesemuanya ini mendorong percepatan pemekaran wilayah tertentu di Indonesia. Beberapa motivasi pembentukan daerah baru dapat dilihat dari faktor-faktor yang menyertainya di antaranya adalah disebabkan oleh luasnya wilayah dan jangkauan untuk pelayanan pemerintahan sangat luas sehingga dengan dimekarkan akan memudahkan dan membuat efektif akses masyarakatnya ke pelayanan pemerintahan. Ditambah infrastruktur yang masih memprihatinkan; kemudian dilatar-

belakangi oleh adanya preferensi homogenitas misalnya kesamaan budaya dlsb; adanya godaan fiskal dari pemerintah pusat di mana daerah mendapatkan suntikan dan transfer dana, misalnya dana alokasi umum; dan terbukanya peluang perburuan rente politik dan ekonomi di birokrasi pemerintahan daerah. Pejabat daerah dan berbagai macam *vested interest* lainnya bisa memperoleh keuntungan secara langsung dari pemekaran daerah, khususnya yang diburu adalah tambahan cadangan fiskal yang setelah dibentuknya kabupaten/provinsi baru akan membuat tumbuh suburnya praktik perburuan rente pada pemerintahan baru yang terbentuk”.<sup>163</sup>

Dengan demikian, sebagaimana sudah disebutkan di atas, sejak terbentuknya Kabupaten Mamasa sejak itu pula dimulai pemekaran kecamatan dan desa-desa di sana. Bukan tak mungkin, kalau berkaca pada motivasi pemekaran daerah yang dicatat Fitria Fitriani di atas, bisa saja berpotensi membuka peluang rente politik dan ekonomi. Namun yang pasti, gencarnya pembangunan membuat masyarakat begitu antusias menyambutnya apalagi bagi pemerintah desa. Mereka sangat berkepentingan sekali memoles desanya—terlepas panasnya pertarungan pemilihan kepala desa yang semakin sengit pasca guyuran duit dari pusat itu. Yang jelas saat ini mereka disibukkan dengan segala macam aktivitas perencanaan, pengalokasian dan penerapan dana desa.<sup>164</sup>

Maka tak heran, pembicaraan tentang pembangunan desa kini menjadi topik perbincangan yang hangat dan mengisi ruang percakapan warga di tiap-tiap desa. Bagi warga desa, gencarnya pembangunan bak mesias yang memberikan cahaya pengharapan dan jangan harap ada sebuah pertanyaan yang coba menanyakan untuk siapa agenda pembangunan di desa mereka ini dibuat. Meski ada juga beberapa dari mereka yang skeptis namun, bagaimanapun, pertunjukan jalan terus. Dengan begitu, sudah bisa dipastikan, semarak pembangunan desa di Kabupaten Mamasa ini akan mengun-

163 Fitria Fitriani, Bert Hofman & Kai Kaiser, “Unity in diversity? The creation of new local governments in a decentralising Indonesia”, *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 41:1, 57-79, 2005.

164 Selain itu, kucuran dana pembangunan desa juga didapat dari sumber lain seperti dari kabupaten dan provinsi.

dang siapa saja yang berkepentingan entah itu pemodal besar, pihak swasta, para pencari peruntungan dalam bisnis rente bahkan LSM-LSM juga tak mau ketinggalan—dan bukankah semuanya ini sudah masuk dan ikut meramaikan bursa pembangunan desa di Kabupaten Mamasa!

Pada bagian ini kita akan menyoroti bagaimana antusiasme itu berlangsung. Ia melengkapi transformasi yang sudah-sudah sejak hadirnya konsep administrasi *tondok* dan atau desanisasi *tondok*, mekanisasi pertanian modern, penetapan hutan baru, kopi baru dan tanaman baru. Kini pasca pemekaran dan agenda pembangunan negara, kedua hal tersebut menjadi landasan politis bagi masuknya program-program pembangunan berbasis pedesaan di Kabupaten Mamasa. Pada paparan di bawah ini kita akan menyimak seperti apa dan bagaimana dinamika pembangunan desa di Kabupaten Mamasa dengan mengambil beberapa lokasi sebagai studi kasusnya.

Pembangunan desa di Kabupaten Mamasa adalah bagian tak terpisahkan dari kebijakan politik pembangunan yang telah diagendakan pemerintah pusat. Yang di antaranya mencakup pembangunan infrastruktur, pertanian, pembangunan masyarakat, pendidikan, kesehatan dan pariwisata. Saat ini, pembangunan infrastruktur pedesaan menjadi prioritas dengan mekanisme pembiayaannya lebih banyak bersumber dari dana desa. Hal ini sesuai dengan bunyi Permendes 21 tahun 2015, bahwa prioritas pertama penggunaan dana desa diperuntukkan untuk membangun infrastruktur antara lain berupa jalan, irigasi, jembatan sederhana, dan talud. Selain infrastruktur, bidang kesehatan dan pendidikan juga perlu diprioritaskan, di antaranya pembangunan prasarana Posyandu dan PAUD.

Secara keseluruhan, dana desa yang telah ditetapkan dalam APBN tahun 2016 adalah Rp 46,9 triliun. Sebagian besar penggunaan dana desa masih untuk membangun infrastruktur fisik. Sementara untuk tahun anggaran 2017, menilik dokumen Nota Keuangan (NK) dan RAPBN 2017, pagu dana desa tahun depan mencapai Rp 60 triliun, naik 27,7% dari pagu tahun ini senilai Rp 47 triliun. Penyerapan dana desa tahun 2017 lebih diutamakan ke pro-

gram pemberdayaan masyarakat.<sup>165</sup> Seperti dapat kita saksikan di Desa Ballatumuka, mekanisme alokasi dana desa langsung masuk ke rekening khusus desa. Rata-rata sudah 2 tahun belakangan ini alokasi dana desa berjalan ke proyek infrastruktur. Pencairan dana desa berlangsung 3 tahap. Tahap 1: 60%, Tahap 2: 40%, Tahap 3: 5%. Tahap 1: Januari-April, Tahap 2: Mei-November, Tahap 3: Desember. Total anggaran dana desa 500 di luar ADD sekitar 100 juta lebih.

Melalui Musrenbang dapat ditentukan apa-apa saja yang menjadi usulan pokok dalam pembangunan desa. Dalam hal ini, sebagai contoh di Desa Ballatumuka, pembangunan yang sedang berlangsung lebih ditekankan pada pembangunan infrastruktur. Di samping itu, program pembangunan sosial juga menjadi agenda penting dengan mengalokasikan anggaran ke bidang kemasyarakatan termasuk di dalamnya program keagamaan, kepemudaan dan pemberdayaan perempuan. Kemudian, anggaran dana desa juga masuk ke tiap-tiap dusun di Desa Ballatumuka untuk mempercepat pembangunan beton, talud dan prasarana fisik lainnya. Dalam rapat-rapat yang sudah terselenggara, rata-rata pengalokasiannya memang untuk pembangunan rabat beton. Sebelumnya sejak tahun 2005-2006 sudah dimulai proyek pengerasan jalan. Proyek ini sudah 2 kali dikerjakan ketika kepala desa sebelumnya yang memulai perintisannya. Sampai saat ini Desa Ballatumuka masih berfokus pada pembangunan infrastruktur jalan karena masih ada beberapa titik yang masih sulit dijangkau kendaraan seperti di dusun Rantepuang.

Sebelum ada dana desa, di Desa Ballatumuka sudah berjalan proyek betonisasi jalan setapak, proyek ini sedang dalam tahap penyelesaian sepanjang 720 meter dari rencananya 2010 meter, bersumber dari dana ADD (Alokasi Dana Desa). Alokasi Dana Desa (ADD) adalah anggaran keuangan yang diberikan pemerintah dae-

---

165 Lihat harian *Kompas*, Kamis, 5 Januari 2017, <http://bappenas.go.id/id/berita-dan-siaran-pers/sektor-infrastruktur-prioritas-penggunaan-dana-desa-2016/>, <http://finansial.bisnis.com/read/20160829/9/579118/dana-desa-2017-rata-rata-belum-sampai-rp1-miliar>. Diakses 5 Januari 2017, [http://www.beritasatu.com/investor/3980\\_62-mendes-2017-dana-desa-dipakai-untuk-pemberdayaan.html](http://www.beritasatu.com/investor/3980_62-mendes-2017-dana-desa-dipakai-untuk-pemberdayaan.html). Diakses 5 Januari 2017.

rah ke desa, yang dananya berasal dari Bagi Hasil Pajak Daerah serta dari Dana Perimbangan Keuangan Pusat Dan Daerah yang diterima oleh kabupaten.

Untuk pengembangan desa wisata pun tentunya tidak ketinggalan, dana pengelolannya juga berasal dari dana desa. Di samping itu, pernah ada bantuan dari Kementerian Pariwisata berupa pengadaan atap rumah dari atap alang-alang diganti dengan seng dan atau atap baja ringan. Bantuan dari Kementerian Pariwisata ini dikenal dengan PNPM Pariwisata.<sup>166</sup> Penggantian atap rumah ini di satu sisi ingin menunjukkan kemodernan sebuah *tondok*. Namun di sisi lain ada persoalan krusial lain, yakni makin berkurangnya alang-alang yang didapat. Ini terutama karena terjadinya perubahan ekologi yang disebabkan oleh tanaman pinus yang tumbuh secara sporadis, sehingga masyarakat mengalami kesulitan mendapatkannya. Di samping memang mudahnya mendapatkan atap seng atau baja ringan, hanya tinggal membelinya di toko bangunan atau memesannya dari Polewali.



Gambar 13. Pembangunan talud dan proyek pengerasan jalan di desa Ballatumuka

Perubahan yang sangat terasa di Desa Ballatumuka sejak gencarnya pembangunan di sana diceritakan oleh kepala desanya,

<sup>166</sup> Lihat <http://www.kemenpar.go.id/asp/detil.asp?c=21&id=2504>. Diakses 5 Januari 2017.



ia menekankan ada perbedaan antara keadaan dulu dan sekarang ini. Dengan mata berkaca-kaca, ia mengenang bahwa sewaktu dulu tidak pernah bermimpi akan begini ramainya sekarang ini di Ballatumuka, tidak pernah bermimpi sekarang ini sudah ada sepeda motor, sehingga membuat penduduk desa Ballatumuka yang sebelumnya berjalan kaki atau mengendarai kuda ke kota kini mereka dengan mudah dapat menggunakan sepeda motor atau mobil. Begitu pun dengan masuknya listrik juga mengubah irama hidup penduduk Ballatumuka.

Berikut ini ungkapan nostalgis seorang kepala desa Ballatumuka:

“‘Saya dulu sekolah, jadi tiga tahun saya rasakan jalan kesana bukan ini jalanan yang bersih rumput pagi to. Saya dulu bisa pake kuda waktu jaman itu...setelah ada pergantian (reformasi-penj.) mulai ada yang masuk banding itu jam 6 itu jam 8 tidak ada jalan, lampu tidak ada gelap gulita, saya takut sekali lewat dekat pohon bambu karena malam bukan lagi senter dipake tapi obor dibanding sekarang mungkin hantu-hantunya sudah takut karena ada lampu he...he...he...tidak perlu saya bayangkan jalanan bisa begini...itu kita syukuri, kenangnya dengan penuh syukur.”

Hal yang sama juga dirasakan di Desa Tabulahan. Pak Kepala Desa-nya mengatakan bahwa sejak tahun 2011 sudah dimulai pembangunan jalan. Ada rabat beton dan prasarana penunjang jalan lainnya. Dari sektor pertanian juga klaimnya ada peningkatan kerja dan hasil. Jadi membuat mudahnya masuknya pupuk, alat-alat pertanian, obatan-obatan pertanian. Alat-alat pertanian di desa Tabulahan terdapat cangkul, mesin deros, parang, mesin *dompeng* yang baru saja sekitar 1 tahun ini masuk di Desa Tabulahan. Kini akses ke Desa Tabulahan lebih mudah masuk karena tidak menggunakan kuda lagi mengangkutnya. Namun ada sedikit masalah yaitu mesin *dompeng* yang baru masuk ke Desa Tabulahan ternyata kurang cocok dipakai karena rata-rata sawah lahan sempit. Pun tidak semua penduduk Desa Tabulahan menggunakan jasa mesin *dompeng* karena masih banyak yang menggunakan tenaga kerbau atau sapi dalam

membajak sawah. Selain itu, dilihari dari segi peningkatan hasil, sudah ada bantuan pupuk dan obat-obatan dari pemerintah melalui kantor penyuluhan pertanian di kecamatan. Bantuan tersebut masuk ke kelompok tani. Dalam bantuan tersebut belum mencakup bantuan permodalan dari pemerintah dan lembaga-lembaga di luar pemerintah. Yang ada baru berupa bantuan teknis seperti penyuluh pertanian yang memberikan penyuluhan pupuk, pembibitan dan obat-obatan.

Dalam hal pembangunan infrastruktur, alokasi dana pembangunan awalnya berasal dari dana PNPM tahun anggaran 2010 yang dialokasikan untuk membangun rabat beton, turbin, air bersih, MCK dan Pustu. Sementara proyek pembangunan yang didanai dana desa tahun 2015 adalah pembangunan irigasi, jembatan, rabat beton. Penyerapan dana desa di Desa Tabulahan dari tahun ke tahun terealisasi semua tetapi untuk tahun anggaran 2017 dananya belum turun. Prioritas dana desa 2017 ini untuk pembangunan satu unit turbin lagi (10000 watt) dan pengerasan jalan dari Desa Salubaka, desa tetangga.

Di Desa Tabulahan, tegas kepala desanya, bahwa dana desa telah banyak berpengaruh signifikan atau paling tidak seperti tahun 2016. Yakni dengan masuknya program penyuluhan dan pembangunan jamban keluarga di semua KK. Kini seluruh KK di Desa Tabulahan telah memiliki jamban keluarga. Pembangunan jamban keluarga adalah salah satu program kebersihan lingkungan. Dana untuk pembangunan jamban keluarga berasal dari dana desa, selebihnya dari swadaya masyarakat. Jamban yang dibangun berjumlah 110 unit. Sementara itu, untuk kebersihan kotoran babi belum ada program tertentu dan juga belum masuk ke dalam usulan di Musrenbangdes.

Untuk mendukung sektor pertanian, Pemerintah Desa Tabulahan juga mengalokasikan anggaran untuk pupuk padi di sawah. Anggaran yang dialokasikan memang belum ada rinciannya dari kabupaten namun yang jelas untuk 1 sak 1 KK. Untuk APBDes Tabulahan tahun 2017 sendiri pengajuan programnya ke Pemerintah Kabupaten Mamasa. Misalnya, pengajuan anggaran untuk infrastruktur jika

sesuai spesifikasi maka akan dilakukan survei harga ke toko baru kemudian dimasukkan ke anggaran.

Di Desa Tabulahan memang belum terdapat koperasi dan BUMDes. Mengenai belum berdirinya koperasi dan Bumdes ini karena masyarakat desa belum mengerti tentang hal tersebut. Dikhawatirkan bisa saja nanti ada masalah jika berdirinya koperasi atau Bumdes. Maka dari itu, hemat kepala desanya, pendirian BUMDes atau koperasi masih belum diperlukan di Desa Tabulahan.

Terkait program kesehatan masyarakat, di Desa Tabulahan sudah dilaksanakan program Posyandu termasuk memberdayakan dukun-dukun yang membantu tugas bidan di desa. Di Desa Tabulahan sendiri terdapat empat dukun beranak sementara untuk bidan baru satu orang. Pilihan memberdayakan dukun-dukun adalah cara untuk mengatasi kelangkaan tenaga bidan dan juga memanfaatkan keahlian dukun beranak dalam mengatasi proses persalinan.

Selain pembangunan infrastruktur dan kesehatan, pemerintah Desa Tabulahan juga memberikan perhatian terhadap pembangunan masyarakat seperti program pemberdayaan pemuda. Program yang diberikan adalah pengadaan baju seragam pemuda, bantuan keagamaan untuk rumah ibadah (gereja). Semua program pemberdayaan berasal dari dana desa. Program pemberdayaan dilakukan hanya oleh pemerintah desa dan belum ada program pemberdayaan dari Pemkab yang masuk. Selain menysasar pemuda, program pemberdayaan masyarakat juga menysasar perempuan dengan digiatkannya program PKK seperti masak-memasak, lomba-lomba kesenian, lomba olahraga, dsb.

Lembaga adat juga tak ketinggalan masuk ke dalam slot anggaran program pemberdayaan. Misalnya pengadaan baju adat dan biaya perjalanan jika ada undangan perayaan adat di ibukota kabupaten. Di Desa Tabulahan pemangku adat terdiri dari tiga orang, mereka bertugas menjaga dan memelihara adat di Desa Tabulahan. Masing-masing satu orang selaku pemangku (ketua), satu orang selaku bidang administrasi dan satu orang sebagai pencatat (sekretar-

is). Para pemangku adat ini bagian dalam pemerintahan desa karena perannya dalam melestarikan adat dan budaya Desa Tabulahan.



Gambar 14. Suasana desa Tabulahan. Tampak rumah penduduk yang mendapatkan program bedah rumah

Di luar dana desa dan dana ADD, di Desa Tabulahan dan beberapa desa di Kabupaten Mamasa lainnya mendapatkan bantuan bedah rumah dari Kementerian PUPR melalui Program Bantuan Rumah Swadaya. Sebagian besar rumah penduduk di Desa Tabulahan mendapat bantuan rumah layak huni dengan menggantikan atap daun enau ke atap seng, dinding papan ke bata semen dan rangka kayu ke rangka besi. Seorang perempuan paruh baya di Desa Tabulahan menceritakan bahwa ia baru saja mendapatkan bantuan bedah rumah senilai Rp. 15.000.000. Bantuan ini tidak langsung didapatkan dalam bentuk uang nominal melainkan dalam bentuk bahan bangunan yang didapat dari toko bangunan di Lakahang—ibu kota Kecamatan Tabulahan yang sudah ditunjuk oleh pemerintah. Ia tampak bahagia dengan kondisi rumahnya yang sudah dianggap “layak huni” meskipun sebenarnya kondisi rumahnya dulu masih terbilang nyaman ditempati. Hal ini dibuktikan dengan masih dijumpai beberapa rumah yang belum mendapatkan bantuan bedah rumah padahal masih layak huni dan jikapun memang kondisinya reyot sebenarnya tinggal diganti dengan papan atau kayu saja. Memang harga kayu dan papan mahal dan sulit didapat. Sehingga cara

yang tercepat ialah dengan segera membeli bahan bangunan non-kayu dan papan di toko bangunan, selagi ada bantuan maka mereka pun memanfaatkan program bedah rumah tersebut.

Di samping itu, hal yang tak terhindarkan dari perubahan bahan bangunan rumah adalah sebuah citra rumah modern yang membuat penduduk di Desa Tabulahan begitu antusias menyambutnya. Citra modern ini tampak dari bingkai foto keluarga yang mereka pajang di dalam rumah mereka. Hampir di setiap rumah dipajang bingkai foto keluarga dengan sebuah foto berlatar citra ke-modernan seperti latar gambar kolase perkotaan dan imaji tentang mobil sedan. Rasanya kondisi rumah mereka yang dianggap layak huni sesuai dengan citra modern tersebut.

Kebanggaan atas citra modern juga terwujud dalam bentuk perbaikan sanitasi warga melalui program pembangunan MCK di setiap rumah. Pengelolaan jamban yang dianggap modern memperlihatkan bahwa Desa Tabulahan siap menyambut kemajuan yang akan datang. Hal ini juga terungkap di dalam program pengerasan dan pelebaran jalan antar desa sehingga akses transportasi kendaraan bermotor dapat masuk ke Desa Tabulahan tanpa ada kendala medan yang sulit lagi. Dengan begitu akan mempermudah masuknya arus barang dan manusia ke Desa Tabulahan. Masuknya arus manusia dan barang bagi warga desa dapat meningkatkan taraf hidup mereka terutama dalam sektor perkebunan kakao dan kopi. Tentunya potensi lainnya yang sedang mereka ancang-ancang adalah pengembangan pariwisata. Tampaknya sektor pariwisata menggiurkan dan dapat menjadi primadona Desa Tabulahan. Tak hanya kemolekan alamnya melainkan juga legitimasi budayanya sebagai keturunan nenek Pongkapadang yang melegenda.

Seakan tidak mau ketinggalan, di Desa Timoro, antusiasme terhadap pembangunan juga bergema. Dengan nada retorik sang kepala desa menceritakan kisah sukses pembangunan di desanya. Sejak ia menjabat tahun 2015 bertepatan dengan turunnya dana desa, maka langkah pertama yang ia lakukan di tahun pertama dana desa cair adalah segera mengerjakan pembangunan rabat beton sepanjang 200 meter, pembangunan talud, MCK, pembangunan

gedung kantor desa seluas 800 meter persegi dan pembangunan proyek IPAL (Instalasi Pembuangan Air Limbah) Komunal. Dalam progres pengerjaannya, ia menerangkan bahwa baru sekitar lima belas persen yang telah dirampungkan dan akan menyelesaikan proyek jalan lingkar dusun.

Demikian juga untuk pembangunan fasilitas pendidikan dan kesehatan ia menjanjikan akan membangun gedung Puskesmas Pembantu dan gedung PAUD untuk tahun ini. Sumber dananya juga berasal dari dana desa. Ada pula yang berasal dari dana ADD kabupaten. Tak ketinggalan, agar prosesnya demokratis ia bangga dengan menyebutkan bahwa setiap perencanaan pembangunan dengan melibatkan semua unsur masyarakat. Ia pun dengan mantap mengatakan adanya partisipasi masyarakat dalam pembangunan desa sejak dirancang bersama di tingkatan Musrenbang hingga tahap pelaksanaannya. Selain itu, anggaran desa juga akan dialokasikan untuk kegiatan kesenian dan kebudayaan sesuai kebutuhan masyarakat seperti membeli gong dan perangkatnya serta perlengkapan asesoris busana adat.

Dalam tahap implementasinya, memang belum semua program pembangunan desa memuaskan masyarakatnya terutama elit-elit desa. Meskipun infrastruktur sudah jalan, beberapa pengalokasian di bidang lain masih tersendat dan belum menjadi prioritas. Seperti halnya ditemukan di Desa Ballatumuka, pembangunan di sektor pendidikan masih terkendala permasalahan keterbatasan tenaga pendidik dan disebutkan untuk masalah ini juga terjadi di seluruh Kabupaten Mamasa. Salah satu upaya untuk mengatasinya, pihak pemerintahan Desa Ballatumuka sudah menyurati Dinas Pendidikan Kabupaten Mamasa untuk memperhatikan terbatasnya jumlah tenaga pendidik. Hal demikian dialami sejak tidak ada lagi pengangkatan PNS dan berpengaruh terhadap terbatasnya jumlah tenaga pendidik. Demikian juga di bidang kesehatan masyarakat, jumlah personil tenaga kesehatan masih sangat minim. Bisa dibayangkan, di Desa Ballatumuka baru ada satu bidan untuk melayani satu desa. Satu-satunya fasilitas kesehatan yang terdapat di Desa Ballatumuka adalah Puskesmas Pembantu, begitu keluh kepala desanya.

Tentunya, permasalahan di bidang kesehatan masyarakat masih menjadi pekerjaan rumah pemerintah desa. Misalnya, pengelolaan air limbah masih sembarangan. Untuk mengatasi permasalahan tersebut, pihak pemerintah desa akan mencanangkan program 2017 MCK termasuk limbah rumah tangga dijadikan satu MCK untuk 5 rumah tangga. Jadi saluran pembuangannya dibuatkan pipa dan drainase. Alokasi anggarannya berasal dari anggaran tanggap bencana alam dan tinggal dikerjakan, tinggal memasang pipanya saja. Dengan adanya pengelolaan limbah rumah tangga ini diharapkan dapat mengontrol penyebaran penyakit. Begitu pun dengan kandang babi, nantinya akan dibuatkan satu dusun satu kandang babi.

Yang terpenting bagi Kepala Desa Ballatumuka adalah kebersihan. Baginya cerminan dari suatu desa yang sehat itu adalah kebersihannya. Apalagi Desa Ballatumuka sudah menjadi desa destinasi pariwisata dengan *branding* Desa Wisata Ballapeu'. Oleh karena itulah, pemerintah desa berkepentingan sekali menata desanya agar nantinya para turis datang ke Ballapeu' dengan nyaman. Untuk menata kebersihan di desanya, pemerintah desa sudah mengalokasikan anggarannya yang bersumber dari dana desa dan rancangan program kebersihan desa dibuat secara bertahap, begitu tukasnya.

Di Desa Siwi, Kecamatan Nosu, kepala desanya dengan sigap melaporkan bahwa pengalokasian dana desa telah dirasakan dampaknya dan menyentuh langsung ke masyarakat. Pembangunan infrastruktur menjadi skala prioritas seperti penuntasan sambungan rabat beton yang menghubungkan antar desa dan antar dusun. Berbagai jalan perintisan terus dibangun, begitu pun pembangunan talud di sisi sungai, rehabilitasi air bersih, pemeliharaan turbin dan pembangunan prasarana pendidikan dan kesehatan seperti pembangunan prasarana Pustu.

Selain pembangunan infrastruktur, dana desa untuk tahun 2017 akan diposkan ke pendirian BUMDes dan koperasi simpan-pinjam yang rencananya menggandeng pihak perbankan. Rencananya bank yang ditunjukkan untuk bermitra dalam skema pendirian BUMDes dan koperasi adalah Bank BRI. Dalam hal ini bank bertindak sebagai penyimpan sisa kas dana desa baik yang

tidak dan belum tersalurkan tetapi uangnya tetap dimiliki oleh desa sebagai kas desa.

\*\*\*

Dalam hal pembangunan pertanian, Kepala Desa Ballapeu' mengungkapkan kesaksiannya bahwa kini sudah tampak terlihat banyak sekali perubahan apabila dibandingkan dengan masa sebelumnya. Perubahan ini ditandai dari berubahnya sistem tanam satu kali berganti menjadi sistem tanam dua kali. Di samping itu, masuknya mesin penggilingan padi juga mengubah pengolahan padi dari ditumbuk di lesung menjadi digiling di mesin. Ketika dahulu ramai sekali orang mulai menumbuk padi namun sekarang ini tidak lagi terdengar bunyi tumbuk di lesung, melainkan digantikan bunyi mesin giling. Hasil penggilingan pun berbeda, sekarang langsung dikarungkan tidak sama dengan padi lokal yang diikat. Di Desa Ballatumuka tidak hanya mesin giling tetapi juga terdapat traktor mini atau *dompeng* untuk membajak sawah. Traktor mini ini merupakan bantuan teknis dari Dinas Pertanian Kabupaten Mamasa. Ada dua unit *dompeng* di Desa Ballatumuka. Meskipun demikian, penggunaan *dompeng* masih belum merata dan rata-rata petani masih memakai cara manual dalam membajak sawah. Cara manual yang dipakai adalah menggunakan *pelekko*—alat pembajak tanah yang melengkung modelnya.

Demikian pula dengan gabah, setelah panen biasanya disimpan dan tidak untuk dijual. Umumnya beras untuk dikonsumsi sendiri dan sangat jarang dijual. Itu pun masih ada yang kekurangan persediaan beras mereka. Di Desa Ballatumuka banyak dilakukan arisan beras oleh kelompok ibu-ibu (ini jika yang kebagian mendapatkan arisan ada yang menjualnya). Ada pengaruh ketersediaan lahan dengan persediaan beras di tiap-tiap orang. Misalkan ada yang punya lahan kecil dan terbatas dengan yang punya lahan agak luas sehingga ada ketidakmerataan dalam penyediaan stok beras. Yang memiliki lahan luas yang bisa mencukupi sementara yang memiliki lahan kecil dan sempit pasti ketersediaan berasnya kurang. Cara untuk mengatasi kekurangan stok beras salah satunya dengan meminta ke tetangga satu desa. Cara ini merupakan pengikat sesama penduduk Desa Ballatu-



muka karena masih kerabat yang sama. Jika ada yang kekurangan beras nanti bisa meminta ke kerabat yang masih mempunyai beras dan orang yang meminta beras tersebut akan menggantikan hutang berasnya di musim panen kelak.

Nanti kedepannya jika seusai rencana, Desa Ballatumuka akan membuat pencetakan sawah baru. Untuk program pencetakan sawah baru ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab Pemda seperti melakukan survei lapangan dan menyediakan alat berat dan masyarakat tidak perlu membayarnya. Rencana ini sudah dirinci oleh Dinas PU, menurut rencana nantinya Dusun Rantepuang yang akan dijadikan area pencetakan sawah baru karena di sana masih terdapat tanah-tanah yang belum tergarap. Di sana, hematnya, memang ada keterbatasan lahan persawahan. Keterbatasan lahan sawah ini bukan karena sempitnya lahan tetapi karena masih banyak lahan-lahan yang menganggur. Dalam rencana pencetakan sawah juga memuat pengadaan bibit.

Selain pencetakan sawah, di Dusun Rantepuang akan dijadikan sentra pengembangan penanaman hortikultura sekaligus pemberdayaan masyarakat. Melalui cara pembinaan pola pikir termasuk membuka kemungkinan mendatangkan penyuluh-penyuluh pertanian untuk membina orang di Dusun Rantepuang supaya giat menanam hortikultura. Lahan sawah yang terbatas bisa dikembangkan menjadi lahan penanaman hortikultura sehingga bisa menjadi desa hortikultura. Insentifnya adalah bantuan bibit dan cara pengelolaannya. Penggarapan lahan terlantar tersebut bisa dilakukan dengan mencetak kebun pekarangan berukuran 10x10 atau 15x15 meter. Di Ballapeu', sebenarnya untuk satu desa saja sudah bisa tercukupi kebutuhan sayur-mayurnya asalkan di dalam semua bekerja. Belum lagi kebiasaan lainnya, masyarakat di Desa Ballatumuka lebih baik membeli sayur-mayur dan beras daripada menanam. Misalkan, kacang satu pohon saja ditanam bisa buat makan satu minggu. Namun jika membeli sayur, per ikatnya saja rata-rata seharga Rp 2.000. Jika dikalkulasi untuk pengeluaran dapur sebulan, seikat sayur seharga Rp 2.000 x 30 hari, sudah berapa uang yang dikeluarkan untuk kebutuhan sayur. Di samping itu juga,

untuk memaksimalkan pembangunan pertanian pemerintah desa membentuk kelompok tani. Nantinya, pihak pemerintah desa akan menghitung-hitung satu kelompok tani yang beranggotakan seumpama 20 orang dihitung sekian akan diberikan lahan pinjam pakai di hutan lindung. Menurutnya, pinjam pakai sudah berlangsung sekarang dan tidak perlu membayar untuk pinjam pakai. Ijin pinjam pakai itu di bawah Pemkab melalui dinas kehutanan. Sejauh ini upaya yang dilakukan sudah mengajukan permohonan agar Pemda meninjau kembali batas hutan lindung karena terlalu sempitnya lahan masyarakat dalam pengusahaan perkebunan kopinya. Memang, sebagaimana ia tanyakan ke dinas kehutanan, prosedur pemindahan/pergeseran batas hutan lindung ternyata *ruwet* dan memakan waktu lama proses pengurusan ijinnya. Tambahnya, kalau diurus sekarang ke ruangan (usulan pengajuannya) bisa sampai tiga tahun prosesnya.

Dalam hal perawatan tanaman, sejauh ini pemakaian pestisida belum pernah digunakan di Desa Ballatumuka karena menurut seorang warga penggunaan pestisida memiliki banyak efek buruk bagi kesuburan tanah dan tanaman. Paling tidak selama ini untuk menjaga kesuburan dan perawatan tanaman cukup menggunakan pupuk kandang. Ditambahkan, terkait pupuk diakui memang di Desa Ballatumuka belum ada subsidi pupuk. Sebenarnya yang paling dibutuhkan adalah pupuk karena selama ini hanya meminta pengadaan bibit ke Pemda. Padi sebenarnya tidak cocok pakai pupuk kimia banyak efeknya ke manusia, tegasnya.

Oleh karena itu, pemerintah tidak hanya memikirkan pemberian pupuk-pupuk organik tetapi juga harus memikirkan penyalurannya ke beberapa desa. Masalah lainnya, yang menjadi sorotan adalah seringkali para penyuluh pertanian ini tidak bekerja dalam memberikan penyuluhannya kepada petani. Bahkan ada beberapa penyuluh di Desa Ballatumuka yang tidak mau turun ke petani untuk memberikan penyuluhan tentang cara-cara pengelolaan tanah, penanaman dan penggunaan pupuk sehingga bantuan pemerintah percuma karena tidak dimanfaatkan dengan baik seperti pupuk dan bibit.

Dalam hal peningkatan kesejahteraan masyarakat, Kepala Desa mengatakan bahwa ia terus bekerja dan mengupayakan ke Pemda untuk peningkatan kesejahteraan masyarakat baik sektor pariwisata, infrastruktur dan pertanian. Saat ini, untuk tahun 2017 diarahkan ke program pertanian melalui bantuan bibit seperti bibit padi, kayu, kopi. Sudah ada pembagian bibit kopi sekitar 250 bibit dari Pemda. Ditargetkan untuk program pertanian diberi bantuan 1500 pohon/KK. Di Kabupaten Mamasa sendiri dibagi berdasarkan zonasi, untuk wilayah I (Mamasa dan sekitarnya) hanya bisa dikembangkan adalah sektor pertanian, wilayah I & II berfokus di penanaman kopi dan wilayah III berfokus di penanaman kakao.

### **Pariwisata, Proyek Pengerasan Jalan dan Instalasi Turbin**

Dalam pengembangan pariwisata di Desa Ballatumuka, salah satu objek wisata yang menjadi primadona adalah Buntu Mussa dan gua Loko. Objek wisata ini merupakan sebuah gunung dengan ketinggian 1875 mdpl. Selain penataan objek wisata alam, pihak pemerintah Desa Ballatumuka akan kembali melakukan penataan rumah banua sebagai kekhasan Desa Wisata Ballapeu' dan pengembangan kerajinan tangan seperti tenun, dsb.

Namun demikian, ada persoalan yang mesti diatasi yakni sebagian wilayah Buntu Mussa masuk ke dalam kawasan hutan lindung yang membuat upaya pengembangan dari pemerintah desa terbatas, baik untuk tujuan pariwisata dan pengembangan perkebunan kopi rakyat. Rencananya, pihak pemerintah desa akan melobi pihak dinas kehutanan untuk memindahkan titik batas hutan lindung karena tidak ada lagi lahan masyarakat yang masuk di dalamnya. Meskipun begitu, keluh Kepala Desa Ballatumuka, proses untuk mengajukan penggeseran kawasan hutan lindung memakan waktu lama dan sulit pula mengurus pengajuannya. Sebenarnya sebagian lahan di Buntu Mussa masih dimiliki masyarakat. Namun, jarak antara lahan berkebun dan perkampungan dengan hutan lindung hampir rapat. Sudah tentu, masyarakat pasti merambah hutan apalagi di sini 90% petani, sergahnya.

Di Mamasa kota, salah seorang tokoh masyarakat menyatakan bahwa untuk mempercepat pembangunan pariwisata harus ditopang dengan peningkatan pembangunan infrastruktur. Menurutnya, di Kabupaten Mamasa terdapat lima jalur sebagai pengembangan pariwisata. Kelima jalur tersebut adalah jalur Polewali-Mamasa (Jalur Poros), jalur Mamasa-Mambi-Mamuju, jalur Mamasa-Makale-Tana Toraja, jalur PLTA Bakaruu-Suppiran-Messawa dan jalur udara yakni bandara Sumarorong. Jika kelima jalur tersebut sudah bagus maka pariwisata dapat diandalkan sebagai sumber utama pendapatan daerah dibandingkan dengan pertanian atau lainnya. Tentunya ada sisi negatif dan positifnya tetapi lebih banyak positifnya. Segi positifnya ialah dapat menambah PAD karena banyak orang masuk (berwisata) kemudian segi negatifnya apabila masyarakat tidak siap. Misalkan ada iri hati karena orang luar berdatangan membuka usaha, sebagai contohnya, maka pada akhirnya warga sekitar akan jadi penonton. Untuk itulah, maka orang Mamasa harus mempersiapkan SDM-nya agar dapat menjadi tuan rumah sendiri di daerahnya, tekannya.

Sementara itu, sebagaimana dapat kita amati, dalam menyusuri jalanan desa yang menuju Dusun Rantepuang memang terlihat sedang ada proyek peningkatan kapasitas jalan dan atau proyek pengerasan. Mungkin tidak lama lagi jalan di Ballapeu akan diaspal. Proyek pengerjaan pengerasan jalan ini hingga ujung aspal menuju ke sawah dan Dusun Rantepuang. Dusun ini adalah dusun terjauh yang ada di Desa Ballatumuka. Di tengah perjalanan ditemui juga sedang ada pengecoran gorong-gorong saluran air irigasi ke sawah yang menghubungkan jalan raya yang sedang dalam proyek pengerasan jalan. Berbicara soal infrastruktur jalan, di Ballapeu kira-kira sudah ada 15 tahun dibangunnya pelebaran jalan dan bisa dilalui mobil jenis *pick up*. Untuk proyek pengerasan jalan sendiri sudah 2 tahun dibangun. Kini kebetulan ada proyek pengerasan jalan lagi dan dibangunnya tanggul penahan longsor atau talud. Tampak memang tidak ada papan proyek dan warga tidak tahu berapa anggaran proyek pengerasan jalan dan pembangunan tanggul penahan longsor tersebut.

## Bumi dan Manusia Mamasa

Menurut pengakuan salah seorang warga *tondok*, masyarakat tidak pernah dilibatkan dalam pengajuan proyek, sekalipun itu di forum Musrenbang. Biasanya proyek pengerasan jalan langsung ditangani oleh Pemkab Mamasa. Sejak pelebaran jalan arus masuk barang-barang sembako, kebutuhan warung, bahan bangunan, dll, semakin tinggi volumenya. Ada yang diambil dari Malakbo' dan bahkan langsung dari Pinrang atau Polewali. Dulunya sebelum ada kendaraan bermotor orang berjalan kaki dan menunggang kuda ke Malakbo'.

Panorama pegunungan Mamasa memang amat memanjakan mata. Menurut cerita mantan kepala desa, belum lama ini perbukitan yang bernama Buntu Mussa ini pernah diuji coba atraksi paralayang. Konon, paralayang tersebut dimiliki oleh salah seorang anggota DPRD Kabupaten Mamasa. Untuk menunjang pariwisata di Buntu Mussa sudah dibangun jalan setapak berbeton hingga hampir sampai ke puncak bukitnya. Pembangunan infrastruktur jalan setapak ini diajukan ke Dinas Pariwisata Kabupaten Mamasa. Dan baru saja dibangun akhir tahun 2015 lalu.



Gambar 15. Panorama Ballapeu' dilihat dari atas Buntu Mussa

Pariwisata akan menjadi andalan bagi warga Desa Ballatumuka. Hal ini dapat kita simak bagaimana pendapat warga jika disinggung soal pariwisata maka mereka akan menjawab setuju. Sebagai contoh, salah seroang warga Dusun Rantepuang sangat setuju.

ju sekali dengan adanya penetapan program desa wisata. Mereka mengaku selama ini tidak pernah ada kedatangan tamu ke dusun mereka. Jikalau nantinya ada banyak tamu yang akan berkunjung ke Dusun Rantepuang tentunya mereka sangat bergembira dan berbahagia menyambutnya.

Begitu pun dengan ketua adat Ballapeu', ketika disinggung soal desa wisata ia dengan lugas bilang,

*"...Oh, bisa asal pemerintah sanggup membiayai..."* tukasnya. Lanjutnya *"...kenapa tidak, yang penting Pemerintah melaksanakannya kalau orang tua (tetua adat) tidak sanggup (mengerjakannya)..."*

Untuk mempersiapkan diri sebagai desa destinasi wisata, masyarakat Desa Ballapeu' melakukan berbagai usaha untuk menunjang sektor pariwisata yakni dengan membuat anyaman, tikar, sarung tenun, *tora-tora* (semacam kalung dan manik-manik), dan berbagai souvenir lainnya. Di samping itu, baik pemerintah desa maupun warga kini tampak gencar membenahi infrastruktur, perbaikan rumah dan sanitasi, pembenahan objek wisata budaya dan objek wisata alam untuk menjadikan Ballapeu' sebagai desa destinasi wisata yang penting di Kabupaten Mamasa. Kemudian, untuk meningkatkan keahlian dan pengembangan SDM seperti pelatihan kepariwisataan itu semua tergantung dari apa yang pemerintah rencanakan. Termasuk juga nantinya apabila ada kemungkinan upacara adat yang akan dipertontonkan kepada para wisatawan masuk ke dalam paket wisata, maka oleh tetua adat (*nene'*) harus dengan izin dan pertimbangannya. Menurutnya, tidak ada urusan soal desa wisata antara Pemerintah dengan pemangku adat karena menurutnya itu adalah ranah pekerjaan pemerintah.

Bukan tak mungkin di Ballepeu' dan Mamasa pada umumnya nasibnya akan seperti di tetangganya di timur, di Tana Toraja. Scarduelli (2005) menyebut ini sebagai,

"Reifikasi kebudayaan lokal yang secara pasti telah menjadi pendorong utama dalam proses etnogenesis. Apa hubungan antara

proses komodifikasi material kebudayaan lokal dan penciptaan identitas baru? Komodifikasi kebudayaan lokal telah dirangsang oleh masuknya intrusi pariwisata, yang dalam perkembangannya menumbuhkan-suburkan industri souvenir (reproduksi tongkonan-tongkonan baru untuk kebutuhan turisme, kerajinan pembuatan miniatur tongkonan, perhiasan, brosur, kartu pos, T-shirt, yang semuanya terinspirasi oleh motif-motif tongkonan). Tentunya baik pemerintah, gereja dan masyarakat lokal turut berkontribusi besar dalam proses komodifikasi kebudayaan lokal ini".<sup>167</sup>

Pada kenyataannya memang demikian apa yang terjadi di Ballapeu'. Meskipun dalam setahun belakangan ini, sangat jarang para wisatawan datang berkunjung bila dibandingkan tahun-tahun sebelumnya. Terlepas dari penetapan Ballapeu' sebagai desa wisata, ia menyebut bahwa nilai-nilai gotong-royong masih kuat mengakar di Ballapeu'. Kebiasaan gotong royong ini disebut *ma'bulelanan* yang artinya bentuk arisan atau iuran tenaga di sawah dan kebun. Misalnya, jika ada sawah salah seorang warga yang akan digarap maka akan ada iuran tenaga untuk menggarapnya. Jadi dalam melakukan iuran tenaga mereka tidak dibayar dan hanya diberi makan saja, kilahnya. Masih kuatnya nilai-nilai gotong royong di Ballapeu' bahkan setelah penetapan desa wisata adalah sebuah penegasan untuk menjawab kekhawatiran jika nantinya pariwisata akan menggerus kegotong-royongan itu. Seakan si tetua adat ingin memastikan bahwa nilai-nilai gotong-royong ataupun norma-norma adat lainnya masih bisa hidup di tengah terjadinya perubahan besar, misalnya yang akan ditimbulkan dari pariwisata. Ia ingin menegaskan bahwa ada semacam benteng pertahanan untuk menghadang segala yang sekiranya tidak sesuai dengan normativitas adat di Ballapeu' sambil tetap terbuka pada datangnya perubahan.

Di samping bergeliatnya pembangunan di sektor pertanian, infrastruktur dan pariwisata yang telah sama-sama kita simak ceritanya di atas, Desa Ballatumuka sebagai sebuah desa yang dianugerahi aliran sungai yang airnya melimpah ruah. Desa ini menitikberatkan pada pembangunan sarana air bersih (seperti

---

167 *Op-cit.* Pietro Scarduelli.

bak reservoir di Buntu Mussa) dan kebutuhan listrik warganya. Pemanfaatan air dipakai untuk kebutuhan air minum dan keperluan rumah tangga, pengairan sawah dan penerangan listrik dari instalasi turbin.

Khusus di sini kita akan menyoroti pembangunan turbin. Instalasi turbin dibangun sejak tahun 2010. Dana pembangunannya berasal dari dana PNPM Perdesaan. Di Desa Ballatumuka memang tidak ada masalah berarti mengenai ketersediaan air. Meskipun begitu untuk mengantisipasi kemungkinan terburuk seperti kekeringan atau hilangnya mata air maka pemerintah desa membuat sebuah peraturan desa (Perdes) yang melarang siapa pun untuk menebang dan membuat kebun di sekitar mata air. Begitu pun, jika nanti ada perusahaan air yang akan masuk, maka itu sama sekali tidak perlu, karena ketersediaan air di desa Ballatumuka sudah lebih dari cukup. Untuk pemeliharaan air bersih warganya dikenakan Rp1.000/KK. Ini lebih murah jika dibandingkan dengan Mamasa kota yang mematok jasa PDAM sampai dengan Rp 400.000/bulan.

Perjalanan ke turbin dapat ditempuh sekitar 1,5 jam perjalanan atau berjarak kira-kira hampir 2 km dari pusat kampung. Untuk sampai ke sana kita akan menyusuri jalan setapak, menaiki perbukitan, terkadang menuruni lembah. Tidak jauh ke arah turbin terdapat longoran yang sangat lebar menganga. Sepanjang jalur juga terdapat saluran pipa air bersih warga dari sumber mata air yang jaraknya lumayan cukup jauh sekitar 3 km di atas gunung. Lokasi turbin dikelilingi oleh bentangan alam yang ditumbuhi semak sejenis paku dan jejeran pohon-pohon pinus. Banyak juga pohon-pohon pinus dan bekas lahan yang dibakar dan terbakar. Biasanya lahan tersebut sengaja dibakar, usai dibakar tinggal menunggu waktu nantinya akan ditumbuhi rerumputan untuk tempat penggembalaan kerbau. Sampai di sebuah punggung bukit terdapat lereng yang lumayan curam. Lereng-lereng nan curam itu juga banyak ditumbuhi semak paku dan pohon-pohon pinus. Terlihat pula saluran irigasi dari bendungan untuk mengairi pembangkit turbin yang oleh petugasnya dioperasikan sekitar jam 4 sore. Setiap harinya listrik dimatikan mulai pukul 08.00 WITA-16.00 WITA.



Kecuali di hari Minggu dan hari-hari tertentu seperti perayaan pernikahan atau kematian atau pesta lainnya, listrik dapat menyala sepanjang hari.

Kebutuhan listrik berasal dari suplai turbin di sungai. Instalasi turbin adalah sumber listrik pertama yang berasal dari air sungai di Dusun Rantepuang. Listrik dibayar kepada salah seorang yang bertugas memungut iuran. Setiap kampung punya petugas turbin yang mengkoordinir mekanisme pembayaran listrik. Biasanya ada beberapa operator yang mengontrol dan memelihara turbin. Harga pembayaran listrik dihitung Rp 2.000 per mata lampu dan Rp 5000 per satu unit pesawat televisi. Pengeluaran pembayaran listrik untuk satu bulan sekitar Rp 15.000 – Rp 30.000. Biaya listrik yang dibayar sesuai kesepakatan dan kebijakan yang dibuat oleh kepala desa.

Di tengah-tengah kenyamanan warga menggunakan listrik dari turbin, kini tiang-tiang listrik PLN mulai ditancapkan dan sebentar lagi siap disetrum. Bisa saja sebentar lagi listrik PLN akan menggantikan listrik dari turbin, namun dalam amatan sejauh ini warga desa tetap nyaman dan enggan beralih ke listrik PLN. Alasannya karena soal biaya harga beli meterannya yang mahal, sekitar Rp 2-3 juta. Selain itu juga karena mereka khawatir dengan harga pulsa selama satu bulan yang mahal. Mereka beranggapan rasanya terlalu boros untuk merogoh kocek sebesar Rp 50.000/pemakaian dan tidak hemat pula dalam pemakaian listrik berpulsa.

Jauh sebelum listrik ada di Ballapeu', dulu memang warga pernah mengajukan ke Pemerintah di tahun 1999 tapi tidak ada tanggapan ketika itu. Baru tahun 2015 itulah mulai dibangun tiang-tiang kabel listrik PLN. Namun, meski sudah ada strumnya warga belum ada yang memakainya

Sementara itu, tak berbeda jauh dengan di Ballapeu', di Kecamatan Nosu listrik masuk melalui proyek PNPM tahun 2004 bersamaan dengan dimulainya pembangunan pengerasan jalan dan rabat beton. Di Kecamatan Nosu terdapat 8 unit turbin untuk masing-masing desa dan kelurahan. Kendati demikian, kini sedang dibangun 1

unit turbin dengan kapasitas lebih besar dari turbin-turbin sebelumnya yang dapat menjangkau kebutuhan listrik se-kecamatan Nosu.

Dalam pada itu, sebagaimana yang telah kita amati secara seksama melalui uraian cukup panjang di atas tentang seperti apa dan bagaimana berlangsungnya agenda pembangunan di beberapa lokasi pedesaan di Kabupaten Mamasa—paling tidak untuk bisa dikatakan mewakili potret keseluruhan yang terjadi di desa-desa lainnya di sana, bahwasanya kondisi dari gegap gempitanya pembangunan desa di Kabupaten Mamasa, dengan mengutip pendapat Antlöv (2003), adalah bagian dari paradigma besar pemerintah Indonesia untuk memberdayakan masyarakat desa, memberantas kemiskinan dan membangun kawasan terpencil dan daerah pedalaman. Dengan paradigma baru tersebut, pemerintah Indonesia memberikan otonomi desa melalui kerangka politik dan hukum. Konsekuensinya, otonomi desa ini nantinya akan menarik minat modal baik dalam negeri maupun mancanegara. Langkah awalnya memang melakukan reformasi struktural atau perubahan fundamental di pemerintahan desa. Dengan demikian, di desa diharapkan terjadinya proses demokratisasi, terbukanya potensi pengambilan keputusan (*decision-making process*) dan bergairahnya partisipasi masyarakat desa (misalnya melalui Musrenbangdes—*tambahan penulis*). Kelihatannya, paradigma baru yang dicanangkan pemerintah ini amatlah bernada optimistis. Yakni dengan perubahan paradigma tersebut kondisi desa tidak seperti di zaman Orde Baru yang sangat buruk sekali, baik ditinjau dari aspek demokratisasi maupun keterbukaannya. Melalui perubahan paradigma ini, desa tidak lagi menjadi sarang korupsi elitnya dan dapat mengenyahkan praktik rente di desa.<sup>168</sup>

Namun demikian, paradigma baru yang dicetuskan pemerintah pasca reformasi ini sama sekali tidak menjamin akan masa depan desa yang lebih baik. Dapat kita terakan di sini bahwa berlangsungnya pembangunan desa di Kabupaten Mamasa adalah injeksi para-

---

168 *Op-cit.* Hans Antlöv. Dalam artikelnya Antlöv amat optimistis terhadap masa depan politik pemerintahan desa dan pembangunan desa namun hemat penulis optimisme Antlöv ini mungkin tampaknya didasari pada kerangka pikir praktik demokrasi liberal.

digma baru pemerintah pusat di Jakarta dalam memandang desa sebagai aset potensial untuk menggenjot pertumbuhan ekonomi nasional. Agar mesin penggerak pertumbuhan beroperasi dengan lancar maka diperlukan sebuah pelumas yang jitu. Untuk itulah dana desa dipilih sebagai pelumas kualitas super agar kinerja mesin pertumbuhan ekonomi di pedesaan selalu *topcer*.

Sebagaimana Menteri Desa tegaskan bahwa efek dari dana desa bisa menjadi cerminan dari pertumbuhan ekonomi, oleh karena itu pembangunan desa bertujuan untuk memperkuat fondasi (masyarakat pedesaan). Dengan begitu akan memperkuat fondasi dalam membangun bangsa—yang didahului membangun dari pinggiran, memberdayakan desa-desa sebagai pusat pertumbuhan. Di samping itu, untuk memperlancarkan arus aliran pembangunan desa tak cukup hanya dengan kucuran dana desa semata melainkan juga harus ditopang dengan kebijakan reforma agraria. Keduanya, baik dana desa dan reforma agraria, adalah doktrin politik pembangunan Jokowi untuk menjadikan desa sebagai pusat pertumbuhan ekonomi.<sup>169</sup> Maka wajar, gemuruh pembangunan desa melalui kucuran dana desa membuat warga *tondok* di DTM di-dayagunakan, atau meminjam istilah Scott (1998), mereka dijadikan sebagai resimen negara<sup>170</sup> yang dikondisikan segala sumber dayanya baik secara politik dan ekonomi untuk kepentingan agenda nasional—yang sarannya untuk mengamankan dan memperbesar kurva pertumbuhan ekonomi. Lebih dari itu, baik elit desa maupun (sebagian) masyarakatnya mempunyai retorika yang sama, retorika yang seakan sudah ditemplat dari Jakarta. Bukankah produksi narasi demikian yang diharapkan oleh pemerintah pusat, setidaknya pejabat Jakarta cukup berhasil membabarkan retorika tersebut kepada masyarakat di *tondok-tondok* dataran tinggi Mamasa tentang bagaimana mulianya suatu pekerjaan dari apa yang kita sebut agenda pembangunan desa. Tentunya, “misi suci” tersebut dibayar mahal dengan memakan banyak tumbal berupa hancurnya otoritas

---

169 Untuk lebih lengkapnya penulis mensarikannya dari *The Jakarta Post*, 26 July 2017, *Village fund, land reform to close inequality gap*, diakses 9 Agustus 2017

170 *Op-cit.* James C. Scott, *Seeing Like A State*. Hal. 245

*tondok* yang presedennya sudah dimulai sejak kedatangan Belanda yang membawa ideologi perencanaan (*planning ideology*) beserta segala macam standar visual, ketetapan estetis, susunan representasi, bentuk-bentuk desain, pola, skema dan konstruksi rekayasa sosialnya (Scott, 1998).<sup>171</sup>

### **Jalan Poros: Jalur Kapital dan Pasar**

Setelah dibuka oleh Belanda melalui kerja paksa dengan menghubungkan antara Polewali dan Mamasa, jalan poros dalam perkembangannya digunakan masyarakat DTM sebagai jalur pengangkutan kopi, ikan kering, garam, beras, minyak kelapa, sayur-mayur dsb. Namun masalahnya, tak semudah itu pula orang-orang DTM menggunakan jalan poros karena kondisinya selalu rusak berat sehingga tidak semua bisa dilalui kendaraan terkecuali kendaraan model *hardtop*. Belum lagi jalan poros sempat “mati” karena dikuasai oleh gerombolan DI/TII lalu berlanjut ke gangguan keamanan dari Pasukan Bn. 710.

Kemungkinan, pasca dilumpuhkannya gangguan keamanan dari Pasukan Bn. 710 jalan poros kembali diaktifkan setelah sempat mati suri dalam waktu yang lumayan lama. Untuk membangunkannya kembali, maka mulai akhir tahun 60-an sampai tahun 70-an, masyarakat di sekitar jalan poros diharuskan ikut kerja bakti memperbaiki jalan poros Polewali-Mamasa. Ketika itu, pada saat bekerja setiap orang harus membawa bekal masing-masing. Kalau ada yang tidak ikut kerja, maka ia harus membayar kerjanya dengan uang. Kerja bakti dimulai pada awal-awal Suharto baru saja menjadi Presiden RI. Hal ini mengingat pentingnya jalan poros untuk memudahkan kontrol terhadap dataran tinggi Mamasa pasca ditumpasnya gerombolan DI/TII dan Pasukan Bn. 710.

Meskipun secara fisik jalan poros hanya bisa dilalui kenda-

---

171 Istilah ideologi perencanaan (*planning ideology*) penulis kutip dari postulatnya James C. Scott dan untuk mendiskusikannya lebih lanjut lihat James C. Scott, *Ibid.* Hal. 223, 225, 226, 227.

raan seperti *hardtop* namun ini penting untuk membuka kembali Mamasa dari keterisolasiannya akibat gangguan keamanan sebelumnya. Baru di tahun 1980-an, jalan poros kembali diperhatikan oleh pemerintah dengan melakukan pengaspalan lagi. Belum genap tiga tahun, setelah itu jalan poros tidak bisa lagi dilalui karena jalannya rusak berat. Ini terjadi di tahun 1987 Rusaknya jalan poros disebabkan oleh longsor sehingga menutupi jalan. Praktis, kala itu membuat orang-orang pegunungan menjadi susah. Bahan-bahan makanan dari bawah tidak bisa dibawa sampai ke atas. Akibatnya harga-harga pangan dan kebutuhan sehari-hari dari bawah naik dua kali lipat. Banyak orang sepanjang jalan poros berjalan kaki turun ke bawah membeli sendiri beras dan kebutuhan harian lainnya ke Polewali.

Dulu untuk bisa bepergian entah itu untuk hari pasaran atau turun ke pesisir, orang DTM menggunakan kuda sebagai moda transportasi. Bahkan kuda masih dipakai di akhir tahun 1980-an sebelum dibangun jalan untuk kendaraan bermotor. Sekitar tahun 1987-1989, di Mamasa, baru dimulai pembangunan jalan dengan pengerasan dan pengaspalan. Jalan Poros Mamasa-Polewali adalah akses utama dalam perpindahan arus barang dan jasa. Selebihnya di beberapa titik masih terkendala medan yang berat, bahkan di bagian Mamasa timur yang berbatasan dengan Toraja jalurnya sangat berat. Jalur tersebut dapat ditembus oleh mobil *hardtop* dan motor yang dimodifikasi untuk mengatasi medan sulit yang disertai kondisi jalan sempit dan berlumpur. Kini, waktu tempuh jalur poros Polewali-Mamasa kurang lebih 3 jam perjalanan.

Namun demikian, jalan poros terus berbenah dengan peningkatan kualitas jalan dan fasilitas pendukungnya. Dalam perjalanan di sepanjang jalan Poros Mamasa-Polewali sudah ada peningkatan jalan dengan dicor. Walaupun di beberapa titik jalan terdapat tumpahan material longsor. Longsoran terjadi karena proyek pelebaran jalan dan erosi. Kemudian jalan poros ini terhubung dengan jalur ke Mambi, Aralle, Tabulahan hingga terus ke kota Mamuju—ibu kota Provinsi Sulawesi Barat. Di bagian utara dan timur laut akan bersinergi dengan jalur ke Pana hingga ke Rantepao dan tembus ke kota Palopo, Sulawesi Selatan. Jaringan jalan ini memang sudah

ada sejak lama ketika dahulu digunakan orang DTM baku-tukar dan kemudian dibuka untuk bisa dilewati *hardtop*.

Belakangan, pasca pemekaran, jalur ini terus dibenahi guna menunjang aksesibilitas dan menciptakan kantong-kantong pertumbuhan ekonomi. Jalur ini kini semakin ditingkatkan dengan pembangunan rabat beton melalui kucuran dana desa. Jaringan jalan poros ini semakin penting karena sebagai jalur pokok dari jaringan jalan kabupaten dan jaringan jalan desa. Ditambah lagi, jalan poros dilengkapi dengan dibangunnya bandar udara Sumarorong sehingga akan mempercepat sirkulasi arus barang dan manusia dari dan ke Kabupaten Mamasa. Perubahan-perubahan sepanjang jalan poros ini membawa banyak sekali dampak sosial dan ekonomi masyarakat DTM. Lebih dari itu, dampak kultural dan psikologis tak terelakkan dari pembaruan jalur ini.

Sebagai contoh, salah satu tempat yang mengalami pembaruan jalan poros ini adalah Ballapeu'. Pemerintah Kabupaten Mamasa memasukkan Ballapeu' sebagai desa wisata yang berada di jaringan Jalan Poros Mamasa-Polewali. Nama Ballapeu' dijadikan *branding* promosi destinasi desa wisata. Di Ballapeu' terdapat sebuah bukit yang memiliki ketinggian 1875 mdpl. Bukit tersebut bernama *buntu mussa*. Jalur untuk menaiki bukit buntu mussa lumayan melelahkan, waktu tempuhnya sekitar 15 menit dari bawah. Trek yang dilalui cukup curam mendaki.

Dari puncak Buntu Mussa kita dapat melihat bentangan lanskap DAS Mamasa. Kontur pegunungan dan perbukitan membentang di antara jalur DAS Sungai Mamasa. Ke arah timur laut tampak kota Mamasa dengan beberapa jalur pemukiman penduduk sepanjang jalan Poros Mamasa-Polewali. Jalan poros mengikuti jaringan Sungai Mamasa dengan anak sungainya termasuk sungai-sungai di sekitar kawasan Buntu Mussa. Sebagian vegetasi di areal perbukitan terlihat polos yang ditumbuhi semak pakis liar dan beberapa pohon pinus yang jaraknya renggang, sebagian perbukitan lagi memiliki vegetasi lumayan lebat meski di atasnya ditumbuhi pohon pinus

dan di bawahnya banyak sekali tumbuh pohon *tumuka*.<sup>172</sup> Pohon *tumuka* adalah sejenis pohon keras yang dipergunakan untuk ramuan membuat rumah bagi orang Ballapeu' sebelum maraknya pohon pinus. Pohon *tumuka* adalah jenis pohon endemik yang tumbuh di sekitaran Kecamatan Balla. Penamaan Desa Ballatumuka diambil dari jenis pohon *tumuka* atau macadamia yang banyak tumbuh dan sebagai pohon endemik di dataran tinggi Mamasa.

Selain itu, sepanjang jalan poros kita dapat menemui setiap harinya banyak disinggahi pedagang sayur keliling dengan menggunakan motor dan mobil *pick up*. Pedagang sayur tersebut menjual aneka kebutuhan sayur-mayur, tomat, cabe, bawang dsb dan segala jenis kebutuhan masak seperti bumbu-bumbu yang umumnya bumbu instan. Umpamanya di Ballapeu' sendiri, salah seorang ibu-ibu di sana berujar bahwa tukang sayur tersebut baru-baru ini ada dan bahkan ada yang berasal dari Polewali. Biasanya tidak hanya berjualan sayur saja, ada juga berjualan kasur, bantal dan perabotan rumah tangga dengan menggunakan mobil *pick up*.

Pedagang sayur yang biasa datang di Ballapeu' menjual beragam sayur-sayuran dan keperluan dapur lainnya. Semua sayur-sayuran di-*drop* dari Duri atau Enrekang kecuali sayur bayam yang didatangkan dari Polewali. Untuk cabai sendiri mereka jarang membelinya karena cabai ditanam di kebun pekarangan masing-masing. Begitu pun dengan garam, ibu-ibu membelinya dari pedagang sayur keliling meskipun di tiap warung juga menjualnya. Demikian juga gula yang dibeli di toko klontong. Warga Ballapeu' suka mengkonsumsi ikan. Biasanya ikan yang mereka konsumsi adalah jenis ikan *bolu*.<sup>173</sup> Kecuali ikan Puri, semua ikan didatang-

---

172 Pohon ini disebut pohon macadamia, tumbuhan asli famili Proteaceae, genus *Macadamia* F Muell. Di dunia, ada delapan jenis macadamia. Tujuh di benua Australia yakni *Macadamia integrifolia*, *Macadamia tetraphylla*, *Macadamia ternifolia*, *Macadamia whelanii*, *Macadamia janseni*, *Macadamia grandis*, *Macadamia claudensii*. Satu di Sulawesi, Indonesia, adalah *Macadamia hildebrandii*. Lihat Eko Rusdianto, *Beginitlah Nasib Kacang Macadamia dari Sulawesi*, <http://www.mongabay.co.id/2015/02/23/beginitlah-nasib-kacang-macadamia-dari-sulawesi/>, diakses 4 Desember 2018

173 Orang-orang DTM menyebut ikan bandeng dengan sebutan ikan *bolu*.

kan dari Polewali. Untuk tahu-tempe juga didatangkan dari Polewali. Konsumsi tahu-tempe cukup tinggi. Hampir di setiap rumah tangga mengkonsumsinya.



Gambar 16. Pedagang sayur dengan mobil *pick-up*-nya di Ballapeu'. Pedagang tersebut berasal dari Polewali

Kebutuhan pangan lainnya adalah telur, pasokan telur umumnya didatangkan dari Pinrang. Di Ballapeu' tampaknya warga senang dengan adanya mobil *pick-up* penjual sayuran karena tidak perlu lagi ke pasar membeli kebutuhan sehari-hari seperti sembako, sayur-sayuran, ikan dsb. Begitu juga perabotan rumah tangga. Menurut mereka lebih baik membeli dari para pedagang sayur-sayuran yang datang ke Ballapeu' sehingga warga tak perlu bersusah-payah pergi ke Malakbo' yang jaraknya kurang lebih 10 km dari Ballapeu'.

Sementara di lembah Nosu, yang juga bagian dari jaringan jalan poros via Tabone, pedagang sayur dikenal dengan sebutan '*Mas Daeng*'. Dalam sepekan Mas Daeng datang ke lembah Nosu, biasanya di hari Kamis, Sabtu dan Senin. Mas Daeng mengambil barang-barang belanjaan dari Wonomulyo, Majene—sebuah kota pantai di Sulawesi Barat. Perjalanan dari Wonomulyo ke lembah Nosu ditempuh 4 jam perjalanan. Biasanya Mas Daeng memulai perjalanan selepas subuh dan sampai di lembah Nosu sekitar jam 10 pagi.



Perjalanan yang ia tempuh tak langsung ke lembah Nosu, seperti Mas Daeng lainnya, mereka menyempatkan singgah di *tondok-tondok* menuju ke arah lembah Nosu seperti Messawa, Makuang, Sumarorong, Tabone, Batangbulo hingga sampai ke lembah Nosu. Mas Daeng berputar-putar dengan sepeda motornya melayani langganannya di lembah Nosu. Jika persediaan barang tidak habis, Mas Daeng rela membagikan barang belanjannya kepada langganan karena menurutnya percuma membawa pulang barang belanja dan tidak bisa dijual lagi lantaran sayur-sayurannya cepat busuk. Lagi pula para pelanggannya dapat membayarnya di kemudian hari. Mas Daeng meninggalkan lembah Nosu di sore hari dan ia sampai di rumahnya di Polewali sekitar 4 jam perjalanan.

Dalam situasi ini, jalan poros adalah jalur yang penting bagi masyarakat DTM untuk mempercepat putaran ekonomi. Dengan adanya jalan poros membuat warga memulai mencari pekerjaan lain di luar pertanian dan kesempatan untuk *massole* (merantau) menjadi lebih mudah. Setelah betonisasi jalan poros selesai dikerjakan, saat itu pula seribu peluang pekerjaan lain bagi pemuda di DTM terbuka. Satu di antara peluang tersebut adalah menjadi tukang ojek dan sopir '*panter*'. Supir *panter* adalah istilah untuk pengendaraan sejenis travel. Biasanya di jazirah Sulawesi Selatan dan Barat masyarakat menggunakan mobil jenis '*panter*' sebagai moda transportasi mereka. Istilah *panter* ada yang menyebut awalnya mobil ini bermerek Isuzu Panther, ada juga yang bilang larinya seperti *panther*. Tetapi kendaraan ini kini banyak didominasi oleh merek Kijang dan Avanza atau sejenisnya. Begitu pun dengan truk-truk pengangkut sembako, bahan bangunan dan kebutuhan warung-warung berlalu lalang di sepanjang jalan poros yang kian ramai dan sibuk ini.

Tak hanya itu, jalan poros menjadi strategis karena merupakan urat nadi politik di Kabupaten Mamasa. Tentunya, jalan poros sebagai jalur kapital dan pasar membuat banyak perubahan bagi orang-orang DTM ini. Betapa tidak, mengutip Tania Li (2005) dengan perkembangan tersebut—jalan poros satu di antara fitur transformasi di DTM—telah mendatangkan perubahan mendasar dalam segi perekonomian, pemerintahan, dan moralitas orang-orang dataran tinggi, sebagai orang-orang *tondok* (mungkin)

menanggapinya sebagai bentuk tekanan baru sekaligus memanfaatkannya sebagai peluang-peluang baru bagi mereka.<sup>174</sup>

### **Cerita Perempuan *Tondok* Dalam Logika Pembangunan**

Masuknya cerita perempuan pedesaan dalam logika pembangunan adalah trajektori dari diskursus *perempuan dan pembangunan*. Meskipun kerangka pikir diskursus tersebut banyak dikritik karena ketergantungannya pada teori modernisasi yang eurosentris dan bias laki-laki, namun ia telah menjadi tonggak pelibatan peran perempuan dalam pembangunan. Dalam pada itu, DeGraff dan Bilsborrow (1993) mengkritik pendekatan teori modernisasi yang melulu mengukur perkembangan PDB, teori ini hanya mencatat aktivitas sektor formal belaka. Karena perempuan tidak terlihat berkontribusi terhadap ekonomi formal, maka mereka dipandang tidak berkontribusi terhadap 'pembangunan'. Dengan cara ini, perempuan Dunia Ketiga tidak produktif, kurang dimanfaatkan dan, seperti yang dinyatakan oleh Bank Dunia, dalam arti terbuang.<sup>175</sup>

Meskipun demikian, dicatat oleh DeGraff dan Bilsborrow (1993), mengikuti perkembangan selanjutnya terjadi perubahan paradigma dalam memandang perempuan di negara Dunia Ketiga. Dalam perubahan paradigma ini secara implementatif kapasitas program pembangunan perempuan semakin ditingkatkan dan direvisi sesuai dengan iklim kesetaraan gender sambil tetap dalam kerangka menaikkan digit pertumbuhan ekonomi. Hal demikian tentunya menysasar peran dan partisipasi perempuan dalam sektor pertanian sebagai motor penggerak pertumbuhan ekonomi di pedesaan. Kini di era industrialisasi modern, perempuan memainkan peran penting dalam meningkatkan taraf hidup rumah tangga mereka.

174 Untuk mendiskusikan seperti apa transformasi masyarakat dataran tinggi di Indonesia lihat Tania Murray Li (eds.), *Transforming the Indonesian Uplands: marginality, power and production*, Taylor & Francis, Amsterdam, 2005. Hal. xiv

175 Deborah S. DeGraff and Richard E. Bilsborrow, "Female-Headed Households and Family Welfare in Rural Ecuador", *Journal of Population Economics*, Vol. 6, No. 4, pp. 317-336, 1993

Di negara maju, perempuan memiliki kontribusi besar dalam promosi industrialisasi sementara di sisi lain, di negara-negara berkembang tingkat partisipasi perempuan di sektor pertanian memiliki kontribusi besar dalam meningkatkan pendapatan per kapita dan mendorong pertumbuhan ekonomi.<sup>176</sup>

Dalam hal ini, Imran Hanif *et al* (2012) memberi penekanan bahwa “perempuan memiliki nilai yang tinggi dalam pengaturan pertanian. Di setiap negara, perempuan memainkan peran vital mereka di sektor produktif ini”.<sup>177</sup> Ditambahkan Virginia A. Miralao (1992),

“Dalam dekade terakhir ini kita telah menyaksikan peningkatan fokus pada peran perempuan dan hubungannya dengan proses pembangunan sosio-ekonomi di negara-negara berkembang. Dalam konteks ini, muncul minat untuk mendokumentasikan dan menganalisis keadaan subset tertentu perempuan, yakni *perempuan kepala keluarga*. Meskipun rumah tangga yang dikepalai oleh perempuan secara historis merupakan proporsi rumah tangga yang relatif kecil di negara berkembang, hal itu menjadi semakin umum terjadi karena perceraian dan migrasi sementara dan jangka panjang kian meningkat, dan sebagai sistem kekerabatan, peluang ekonomi, dan sikap terhadap perempuan berubah dalam hubungannya dengan perubahan struktur makroekonomi dan hubungan sosial (Bruce dan Dwyer 1988; Bruce dan Lloyd 1992; DeVos 1992).”<sup>178</sup>

Sambung Miralao (1992) lagi,

“Sebagai subset tertentu, peran perempuan pedesaan diarahkan menjadi kepala tangga. Bahwasanya ketertarikan pada rumah tangga yang dikepalai oleh perempuan tumbuh dari kekhawatiran bahwa rumah tangga ini merupakan kelompok rentan yang ditemukan di antara kelas sosial ekonomi ter-

---

176 *Ibid.*

177 Imran Hanif *et al.*, “Women Participation in Socio-economic Development in Agriculture Areas of Pakistan”, *Universal Journal of Management and Social Sciences* Vol. 2, No.10, 2012.

178 Virginia A. Miralao, “Female-Headed Households in the Philippines”, *Philippine Sociological Review*, Vol. 40, No. 1/4, pp. 46-56, 1992

miskin. Rumah tangga yang dikepalai oleh perempuan diyakini lebih sedikit memiliki akses terhadap bantuan pembangunan, karena program pembangunan sering dipandu oleh anggapan bahwa sebagai satu kesatuan, sebuah keluarga terdiri dari pasangan suami-istri dan anak-anak mereka dimana ayah atau suami adalah pencari nafkah utama dan otoritas dalam rumah tangga. Oleh karena itu, program pembangunan melihat rumah tangga yang selalu dipimpin oleh laki-laki yang dianggap bertindak atas nama anak-anak dan keluarga mereka. Akibatnya, sebagian besar bentuk bantuan pembangunan seperti skema pekerjaan dan skema pendapatan, pemberian kredit untuk kegiatan produksi, pelatihan keterampilan dan proyek lainnya secara tidak disengaja disalurkan melalui kepala keluarga laki-laki dan cenderung menghilangkan rumah tangga yang dikepalai oleh perempuan."<sup>179</sup>

Sisir Debnath (2015) memberikan ilustrasi tentang pengaruh otonomi perempuan dalam mengambil keputusan di rumah tangganya, hematnya,

“Pemberdayaan perempuan, selain menjadi tujuan akhir dalam kebijakan, juga muncul sebagai sarana untuk mencapai tujuan pembangunan lainnya. Berbagai penelitian telah menghubungkan otonomi perempuan yang lebih besar dalam hal kekuatan pengambilan keputusan yang lebih besar dengan hasilnya tingkat kesuburan yang lebih rendah, perawatan kesehatan ibu yang lebih baik, dan gizi anak-anak. Dengan adanya relevansi sosial dan ekonomi dari otonomi perempuan, penting untuk memahami faktor-faktor yang mempengaruhi otonomi perempuan dan bagaimana pengaruhnya terhadap kekuatan pengambilan keputusan intra-rumah tangga mereka.”<sup>180</sup>

Dalam konteks ini, penetrasi pembangunan pedesaan yang melibatkan peran dan partisipasi perempuan desa semakin intensif digalakkan baik oleh aparatus negara maupun aktivis gender

---

179 *Ibid.*

180 Sisir Debnath, “The Impact of Household Structure on Female Autonomy in Developing Countries”, *The Journal of Development Studies*, 51:5, 485-502, 2015.

berbasis di Jakarta. Sketsa tentang hal tersebut dapat kita temukan di beberapa tempat di Kabupaten Mamasa seperti Ballapeu', Desa Timoro, Desa Tabulahan dan Kecamatan Nosu. Untuk di Ballapeu' sendiri, di sana kaum ibu membentuk kelompok tani yang bertujuan untuk meningkatkan peran dan partisipasinya di masyarakat dalam meningkatkan taraf hidup rumah tangga mereka dan mendorong produktivitas perekonomian di desanya. Tentunya, peran perempuan di Ballapeu' diarahkan sebagai *kepala keluarga* dengan membentuk kelompok tani yang didayagunakan perannya untuk penguatan industrialisasi pedesaan. Berbagai keterampilan dan pelatihan menjadi modal mereka untuk menjadi bagian subjek pembangunan desa. Dalam pada itu, peran perempuan di Ballapeu' tidak hanya sekadar dibimbing untuk meningkatkan partisipasi mereka di sektor pertanian namun juga memiliki kontribusi besar dalam meningkatkan pendapatan per kapita dan mendorong pertumbuhan ekonomi. Selain itu, mereka didorong sebagai motor penggerak dalam promosi industrialisasi—terutama pengembangan industri pariwisata.<sup>181</sup>

Upaya yang mereka lakukan dengan membentuk kelompok tani ini disponsori oleh pemerintah daerah dan asistensi dari sebuah LSM Perempuan di Jakarta. Kelompok tani yang mereka bentuk ini dinamakan Kelompok Tani Wanita Sejati Bambapongkok. Kelompok tani ini baru saja terbentuk di akhir tahun 2016, beranggotakan 10 orang. Aktivitas kelompok ini di antaranya membuat kebun kolektif, sarung tenun, tikar dan kerajinan lainnya. Sempat dulu pernah ada kelompok sebelumnya tetapi bubar sejak 2 tahun lalu karena sudah ditinggalkan oleh pendampingnya dari sebuah LSM. Berdasarkan pengalaman tersebut, mereka membuat aturan yang bisa membuat mereka mandiri tanpa ketergantungan dari pihak luar seperti Pemerintah atau LSM. Meskipun awalnya kelompok tani ini adalah bagian dari program pemberdayaan perempuan yang diinisiasi oleh pemerintah dan bekerjasama dengan salah satu LSM Perempuan di Jakarta. Namun sebagaimana mereka tegaskan bahwa kelompok tani ini bisa berkembang dan mandiri. Terbentuknya kelompok tani wanita ini memang tak terlepas dari inisiasi program

---

181 *Op-cit.* Deborah S. DeGraff and Richard E. Bilborrow.

PEKKA (Pemberdayaan Perempuan Kepala Keluarga).<sup>182</sup>

Berkaca pada pengalaman sebelumnya, kelompok tani ibu-ibu ini memiliki sebuah cara mengelola agar supaya mandiri tanpa ketergantungan dengan pihak lain. Lantas bagaimana caranya? Menurut seorang ketuanya, mereka mempunyai formula dalam mengelolanya. Hematnya, misalkan dalam setiap minggu (hari Selasa dan hari Kamis) ada iuran tenaga di sawah dan kebun, ada mekanisme uang kas Rp 5000/orang tiap bulan, serta penyelenggaraan jasa simpan-pinjam. Kas/modal dikumpulkan melalui sistem iuran dari iuran bulanan atau iuran pasca panen kopi. Jasa simpan-pinjam dilakukan dengan membayar bunga 2% dari pinjaman. Pelunasan pinjaman Rp 100 ribu dapat dicicil sebanyak 2 kali dengan bunga 2%, yakni senilai Rp 2.000. Belum lagi jika ada keuntungan dari hasil penjualan kerajinan tangan, sebab ada potongan wajib yang diambil dari laba tersebut untuk dimasukkan ke kas. Salah satu fungsi uang kas tersebut adalah jika ada kebutuhan mendesak dari salah satu anggota maka uang akan dicairkan.

Kelompok tani wanita ini juga menyediakan simpan-pinjam dana. Kalau dana sudah cukup terkumpul, modalnya bisa didorong untuk menjadi koperasi. Sudah ada 2-3 kelompok yang terbentuk di Desa Ballatumuka yang juga melayani jasa simpan-pinjam. Ketiga kelompok tani wanita ini adalah bagian dari program pemberdayaan perempuan yang dikoordinir dari kecamatan. Setiap bulannya pihak kecamatan mengadakan pelatihan kepada tiap-tiap kelompok tani wanita. Sebagaimana diutarakan oleh ketua kelompok tani ini, kebun kolektif itu diadakan setiap hari Kamis dimulai pagi sampai selesai. Untuk kebun perorangan di hari Selasa. Bedanya kebun perseorangan khusus untuk kebun pribadi, untuk kolektif istilahnya kebun kolektif, kebun bersama. Pengerjaan arisan tenaga diadakan 2 kali dalam satu minggu. Pengerjaan kebun pribadi digarap

---

182 Lihat Profil PEKKA di laman situsnya, <http://www.pekka.or.id/index.php/id/tentang-kami/276-pemberdayaan-perempuan-kepala-keluarga-pekka.html>. Diakses 25 Agustus 2017

## Bumi dan Manusia Mamasa

bergiliran. Semua anggota memiliki kebun. Di kebun mereka menanam ubi jalar dan sayur-sayuran. Tanaman yang diprioritaskan untuk ditanam adalah ubi jalar karena dipakai untuk pakan babi. Hasil dari kebun perorangan biasanya untuk si pemilik kebun walaupun digarap bersama sedangkan kebun kolektif hasilnya akan dibagi-bagikan bersama. Untuk masuk menjadi anggota kelompok mereka membayar iuran pokok senilai Rp 20.000 sekali bayar dan iuran bulanan, yang sifatnya wajib, senilai Rp 5000. Selain itu uang kas kelompok juga diperoleh dari hasil penjualan kebun kolektif. Jika ada bantuan dari Pemerintah Desa, dana akan masuk jadi kas bersama. Kelompok ini baru dimulai jadi belum ada penerimaan dana dari pemerintah desa.



Gambar 17. Ibu-ibu sedang dalam kegiatan Kelompok Tani Wanita Bam-bapongkok, Ballapeu'

Selain untuk urusan ke sawah dan ke kebun, kelompok tani ini juga mengusahakan kegiatan produktif lainnya seperti pembuatan kerajinan sarung tenun, tikar anyaman, manik-manik dan suvenir lainnya. Bahkan ada beberapa pesanan sarung tenun dari Toraja. Hasil kerajinan ibu-ibu juga akan di-*display* dan dijadikan suvenir Desa Wisata Ballapeu. Kebetulan pula sudah ada tempat yang disediakan Disperindag Kabupaten Mamasa sebagai *showroom*. Meskipun kondisinya tidak terawat, rencananya ke depan nanti akan direnovasi dan dibersihkan serta diberdayakan sebagai pusat kerajinan Desa Wisata Ballapeu'. Dalam hal ini kelompok tani perempuan

Bambapongkok telah membuat sebuah *community centre*—sebuah pusat retail bersama yang mereka kelola.

Di luar urusan program pemberdayaan perempuan melalui program PEKKA di atas, dalam pembagian kerja, misalkan, ketika panen baik kaum ibu dan kaum bapak mengerjakan pekerjaan yang sama yakni sama-sama menyabit padi. Ketika panen tiba baik laki-laki dan perempuan tumpah ruah ke sawah bahkan anak-anak pun ikut. Namun demikian, tugas untuk menanam (mencabut bibit dari persemaian) padi tetap diserahkan kepada kaum ibu yang turun ke sawah. Sementara kaum bapak membajak dan mencangkul. Lain halnya di Desa Tabulahan, di sana agak sedikit berbeda di mana kaum ibu bertugas menyabit padi di sawah dan laki-laki bertugas mengumpulkan gabah yang telah disabit untuk kemudian dikumpulkan dan dipilah di mesin deros.

Dalam keseharian setelah menanam padi dan menunggu musim panen yang dikerjakan adalah pergi ke kebun. Misalnya, ke kebun kopi atau kebun umbi-umbian, dsb. Upah membersihkan kebun satu orang laki-laki ongkosnya Rp 50.000 dan perempuan Rp 30.000. Kalau sedang tidak punya uang, membersihkan kebun bisa dikerjakan sendiri. Sama halnya dengan kerja sawah, ada pula sewa tenaga, untuk laki-laki Rp 50.000 untuk perempuan Rp 30.000. Bisa juga dengan arisan tenaga bagi laki-laki ataupun perempuan. Arisan tenaga ini yang lebih umum dipakai dibanding mengupahi tenaga. Sebab, dengan arisan tenaga, tidak perlu mengeluarkan uang.

Dibanding sistem upah, sistem iuran tenaga yang lebih banyak dipakai baik untuk sawah dan kebun. Akan tetapi masih ada juga yang memberikan upah seperti pemilik lahan yang tidak sempat ikut kerja (menggarap, menanam dan memanen). Misalnya pegawai atau bisa juga petani yang memang ingin mencari tenaga upah. Sedangkan dalam sistem iuran tenaga atau arisan tenaga, upah dihitung per jam biasanya Rp 10.000/jam. Jika ada orang yang mau dikerjakan kebunnya atau sawahnya, upah tenaga dihitung dari jam. Upah tersebut masuk ke kas pribadi dan kelompok, dalam jumlah yang saling disepakati. Misal ada sawah yang dikerjakan selama satu jam, upahnya Rp 10.000. Kemudian pembagian dari upah



ini, misalnya Rp 5.000, masuk ke kantong pribadi, lalu sisa Rp 5.000 dimasukkan ke kas kelompok. Jumlah pembagian antara pribadi dan kas kelompok ini bisa beragam, sesuai dengan kesepakatan anggota kelompok.

Lokasi kebun kolektif adalah lahan yang dimiliki salah seorang anggota kelompok. Lahannya dipinjam untuk dijadikan kebun kolektif. Tidak ada pembagian hasil dengan pemilik lahan yang dipinjam jadi sepenuhnya milik kolektif dan hasilnya untuk kepentingan kolektif ibu-ibu. Lokasi kebun kolektif berada di teras-teras dekat sawah.

Untuk urusan dapur dan penyelenggaraan pesta-pesta baik kaum bapak dan kaum ibu keduanya saling berbagi peran. Misalnya, jika istrinya adalah seorang PNS di kantor desa atau jadi guru maka suaminya yang mengurus urusan-urusan rumah tangga. Begitu juga di sawah, laki-laki urusannya membajak dan mencangkul, sedangkan perempuan yang menanam bibit padi. Ketika panen, perempuan dan laki-laki sama-sama melakukan kegiatan memanen seperti menyabit padi, membawa gabah, menggiling gabah, dsb. Sebagaimana pengakuan ketua kelompok tani wanita Bambapongkok, kondisi demikian bukankah dibentuk oleh pelatihan gender meskipun pemerintah dan LSM pernah memberi pelatihan gender tetapi memang sudah demikian adanya hubungan seperti itu. Adapun pelatihan gender hanya menambah wawasan dan keterampilan tentang apa dan bagaimana peran perempuan di masyarakatnya dan juga bagaimana posisi laki-laki dalam hal ini. Ketua kelompok tani wanita sejati mengatakan bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan di Ballapeu' saling bermitra, saling bekerjasama dan saling membantu dalam urusan di sawah dan kebun, dan urusan rumah tangga seperti mengurus anak dan dapur.

Selebihnya, hubungan antara laki-laki dan perempuan di Ballapeu' memang sudah saling bekerjasama sejak dulu dan tiada pernah ada pertentangan besar. Menurutnya, jika ada perempuan yang layak jadi kepala desa kenapa tidak. Soal layak tidaknya bukan dilihat dari gendernya, apakah laki-laki atau perempuan tetapi kelayakannya dalam memimpin desa dan memang hanya kebetulan

saja belum ada perempuan yang mengajukan diri jadi kepala desa. Bahkan, perempuan memiliki posisi dan peran yang cukup penting di kelembagaan gereja. Di klasis gereja ada beberapa pos struktur organisasi klasis yang diduduki perempuan seperti pelayanan pemuda, sekolah minggu (*Sunday service*), pelayanan ibadah rumah dan urusan rumah tangga gereja. Menurutnya, sesuai dengan firman Tuhan di dalam Alkitab, gereja turut berperan dalam meningkatkan hubungan laki-laki dan perempuan yakni dengan sama-sama saling membantu, saling menolong, saling bekerjasama dan saling mengasihi antar sesama.

Jika ada usaha-usaha untuk meningkatkan peran perempuan kaum bapak tidak ada masalah dengan itu. Mereka juga sangat mendukung. Misalnya perempuannya juga harus mendukung bapaknya, begitupun sebaliknya. Di klasis ada 16 majelis. Majelis yang ditangani perempuan membidangi pemuda, sekolah minggu, dana natal dan dana pendeta. Ibu ketua kelompok tani wanita sejati kebetulan menjabat sebagai *penatua*—pelayanan jemaat.

Jika di Ballapeu' ibu-ibu membentuk kelompok tani dan diarahkan kepada usaha pemberdayaan perempuan maka di beberapa tempat lain di Kabupaten Mamasa seperti di Kecamatan Nosu dan Desa Tabulahan peran perempuan dalam konteks pembangunan hanya sebatas melaksanakan program PKK.<sup>183</sup> Hal ini mengingatkan bahwa belum semua *tondok* mendapatkan program pemberdayaan perempuan dari Pemda dan pendampingan dari LSM Perempuan. Itupun disesuaikan dengan momen-momen tertentu misalnya ada kegiatan di kecamatan dan kabupaten seperti lomba memasak, lomba kesenian dan kegiatan Posyandu. Pun demikian di Desa Timoro peran perempuan lebih ditingkatkan dalam menyukkseskan program pembangunan seperti pembenahan PKK yang rencananya

---

183 Merujuk Ratna Saptari (2000), Program PKK diberlakukan di semua tingkatan birokrasi yang beroperasi untuk menginstal gagasan negara tentang keperempuanan dan keluarga. Lihat Ratna Saptari, "Women, Family and Household: Tensions in Culture and Practice" dalam Juliette Koning et al., *Women and Households in Indonesia: Cultural Notions and Social Practices*, NIAS in Asian Topics Series, No. 27, Richmond: Curzon Press, 2000. Hal. 18-19

akan dijadikan sebagai ruang kreativitas ibu-ibu seperti keterampilan membuat kripik ubi, keterampilan menjahit, dsb.

Selain hanya ditempatkan pada kegiatan PKK, di Desa Timoro perempuan juga dilibatkan dalam mengisi jabatan birokratis di struktur pemerintahan desa. Masing-masing mereka mengisi pos jabatan BPD sebanyak 2 orang, 1 orang menjabat sebagai KAUR dan 1 orang lagi sebagai kader kesehatan. Demikian juga dalam proses pengambilan keputusan juga ada keterlibatan perempuan di sana melalui forum permusyawaratan Musrenbangdes. Hal yang senada juga diutarakan oleh Kepala Desa Timoro, ia dengan mantap mengatakan bahwa dalam pembangunan di Desa Timoro peran perempuan tidak dilupakan begitu saja. Selain sebagai ibu rumah tangga dan turut membantu ekonomi rumah tangga, perempuan di Desa Timoro didorong untuk mendukung pembangunan desa meskipun hingga saat ini belum ada bantuan dari Dinas Pemberdayaan Perempuan Pemerintah Kabupaten Mamasa di Desa Timoro untuk peningkatan peran perempuan desa di sana.

Terlepas peran perempuan yang sering diartikan hanya sebatas menyukseskan program pembangunan. Jauh sebelum itu, sejak dahulu kaum perempuan berperan besar dalam pengurusan dapur, pangan dan pertanian di tondoknya masing-masing. Misalnya dalam pembagian kerja di kegiatan menanam dan memanen, kaum perempuan menempati peran yang sentral dalam pengurusan pertanian dan pangan warga tondok. Pembagian kerja dalam menanam padi di sawah dan merangkap padi saat panen adalah contoh di mana perempuan menempati posisinya sebagai rekan kaum laki-laki<sup>184</sup> dalam pengelolaan bersama di bidang pengurusan pangan.

184 Sebagai catatan, dalam konteks ini posisi perempuan sebagai *rekan laki-laki* tentulah bukan mengacu pada bentuk domestifikasi perempuan di era Orde Baru di mana rezim Suharto meletakkan prinsip-prinsip dasar relasi gender yang memanipulasi ideologi keluarga (*family ideology*) ke arah yang didasarkan pada bentuk keluarga inti dengan perbedaan yang jelas antara kepala rumah tangga laki-laki sebagai yang mewakili dan pemberi nafkah keluarga, sedangkan ibu rumah tangga perannya sebagai pendukung suami, pengasuh anak-anak dan penjaga moral dan budaya masyarakat. Lihat Ratna Saptari, *Ibid.* Hal. 18. Pada pengertian ini apa yang dilakukan Orde Baru adalah tak lebih dari *manipulasi* bentuk-bentuk

Dan ini jauh sebelum masuknya penetrasi pengetahuan dan cara-cara baru dalam mengartikulasikan seperti apa hubungan antara laki-laki dan perempuan di tondok-tondok DTM—yang sejatinya memiliki rentang kesejarahannya sendiri.<sup>185</sup>

---

relasi gender tradisional.

185 Hemat penulis, pernyataan ini bukanlah sebuah kesimpulan dan masih membuka kemungkinan untuk diadakan pemeriksaan lebih lanjut seperti apa rentang kesejarahan dan dinamika relasi gender di tondok-tondok Mamasa.

## Bumi dan Manusia Mamasa

## VI

### Penutup

**K**onfigurasi dalam perubahan ruang tampak berlangsung secara tak terelakkan dalam beberapa dekade belakangan ini di DTM. Perubahan-perubahan tersebut membawa konsekuensi berubahnya segala aspek kehidupan orang DTM dalam memaknai ruang hidupnya kini. Denyut modernisasi dan segala kemajuan menjadi orientasi hidup yang ditandai dengan perubahan struktur dan formasi sosial. Pada akhirnya mengubah pengetahuan, sikap hidup, dan kebudayaan orang DTM itu sendiri. Dengan demikian, ada situasi taksa dan gesekan yang dialami orang Mamas dewasa ini. Di satu sisi masih melekat unsur-unsur lama yang masih dipegang seperti etika subsistensi di masing-masing pedesaan akan tetapi di sisi lain mau tidak mau pada saat yang sama pula mereka diperhadapkan pada situasi yang menuntut agar terhubung dengan globalisasi.

Inilah yang oleh Anna L. Tsing (2005) sebut sebagai friksi. Ia mengilustrasikan istilah ini ketika di era kolonialisme Amerika Latin di mana berlangsungnya pertempuran antara hasrat kompetitif botani kolonial, strategi perlawanan petani, kebingungan perang dan teknosains, perjuangan melawan tujuan dan hierarki industri, dan masih banyak lagi yang tidak terbukti dari sebuah teleologi kemajuan industri. Friksi membuat koneksi global menjadi kuat dan efektif. Sementara itu, di sisi lain friksi juga menghalangi kelancaran

operasi kekuatan global. Kedua hal yang saling bertolak belakang tersebut dapat mengganggu, menyebabkan malfungsi kehidupan sehari-hari serta datangnya bencana alam tak terduga. Friksi dengan demikian dapat menolak sebuah kebohongan bahwa kekuatan global beroperasi sebagai mesin yang dilumasi dengan baik. Dan dalam konteks ini friksi meninggalkan situasi yang penuh dengan kebingungan atau menjadi taksa. Anna L. Tsing mendedah konteks friksi ini dalam menjawab koneksi global yang terjadi dalam industri kehutanan dan pengaruhnya terhadap lanskap politik dan lingkungan selama medio 1980-an dan 1990-an di Kalimantan sebagai contohnya. Dan ia pun menambahkan bahwa,

“Kekhasan koneksi global adalah pengingat yang selalu ada bahwa klaim universal sebenarnya tidak membuat semuanya sama... kita harus terlibat dalam situasi tertentu. Dan dengan demikian perlu dimulai lagi, dan lagi, di tengah banyak hal.”

185

Pintu pembukanya memang sudah dimulai sejak zaman kolonial dahulu tetapi sebagaimana yang sudah diuraikan di atas, seiring masuknya kolonialisme membawa implikasi perubahan struktur sosial dan politik di sana. Situasi *tondok* mengalami reorganisasi ruang di mana *tondok* dijadikan bagian dari unit terkecil dari konsep teritorial pemerintah Hindia Belanda. Dengan begitu otoritas Belanda membuat kebijakan relokasi kampung dan menertibkan beberapa *tondok* yang terpecah-pecah kemudian wilayahnya disatukan dan jarak antar *tondok* ditempatkan tidak berjauhan. Hal ini dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda untuk efektifitas dan efisiensi administrasi dan pertimbangan ekonomi-politik. Keberadaan *tondok* tidak jauh dan letaknya berada di sepanjang jalan poros. Kebijakan ini dibuat untuk memudahkan sirkulasi kapital melalui penanaman dan pengangkutan komoditas kopi—seiring dengan memperkenalkan dan membuka perkebunan kopi. Meskipun demikian, ketika itu di dataran tinggi Mamasa memang belum sepenting dan segenyar dengan apa yang terjadi di wilayah tetangga timurnya—Toraja Sa’dan. Namun pembukaan jalan poros yang menghubungkan

---

185 Anna Lowenhaupt Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005. Hal. 1-2 & 6

Polewali-Mamasa meskipun relatif pelan dan lambat hal demikian membuktikan bagaimana proses transformasi berjalan dan membuka DTM ke dunia luar.

Kondisi Dataran Tinggi Mamasa sejak berakhirnya penjajahan Belanda hingga awal negara Orde Baru terbilang senyap dan tak diperhitungkan. Hal demikian disebabkan oleh selain sulitnya akses pembangunan yang dilakukan pemerintahan republik juga selama tahun 1950-an dan 1960-an hampir seluruh wilayah DTM mengalami kekacauan dan persoalan keamanan yang pelik. Beberapa gangguan keamanan menimpa rakyat Mamasa kala itu seperti pemberontakan gerombolan DI/TII dan Pasukan Bn. 710. Dalam kondisi sulit demikian praktis untuk sementara aktivitas alur kapital tertahan dan tertunda di DTM. Namun ketika rezim Orde Baru berkuasa, dari situlah dimulainya perubahan ekologi dan daur pengetahuan orang Mamasa yang paling kritis dalam sejarahnya. Hal ini ditandai di tahun 1970-an di mana dimulainya intensifikasi program penghijauan dan reboisasi hutan. Program ini memang sudah digulirkan sejak tahun 1960-an pasca ditumpasnya segala gangguan keamanan di Mamasa tetapi baru benar-benar diperhatikan secara serius di tahun 1970-an. Pada tahun 1970-an pemerintah menerjunkan petugas penyuluhan kehutanan. Mereka bertugas melakukan penyuluhan kehutanan melalui Program Bimbingan Massal (Bimas) Kehutanan. Para petugas ini juga diminta tanggap terhadap laporan tiap desa yang melaporkan di wilayahnya terdapat lahan kritis untuk segera ditanggulangi dengan melakukan penghijauan dan reboisasi.

Selain intensifikasi penghijauan dan reboisasi, pemerintah Orde Baru amat berkepentingan melakukan program intensifikasi pertanian meskipun saat itu tidak terlalu signifikan dampaknya tetapi ia menjadi tonggak perubahan dalam pengetahuan bertani orang Mamasa. Sebagaimana kami catat di mana sebelumnya orang Mamasa tidak pernah mengenal pupuk urea, yang mereka kenal adalah abu tungku, daun bambu, daun babi, kemudian yang dikenal daun sirih. Kemudian dalam mengatasi hama, mereka sangat percaya kalau anak yang lahir dengan kaki ke bawah, jika mereka hanya berjalan dengan mengelilingi kampung, hama akan hilang.



Namun daur pengetahuan ini hilang ketika para penyuluh pertanian datang di tahun 1970-an. Penyuluh pertanian ini datang membawa pengetahuan baru (*scientific agriculture*) tentang sistem dan mekanisme pertanian. Pada akhirnya mereka memperkenalkan orang DTM dengan bibit padi yang dapat ditanam dua kali dalam setahun dan memperkenalkan pemakaian pestisida. Ditambahkan, tanpa menunggu waktu lama perubahan ruang sejak diberlakukannya UU Pemerintahan Desa tahun 1979 segera membelah situasi di DTM di mana struktur sosial, organisasi sosial tradisional masyarakat mengalami peluruhan dan digantikan dengan sistem administrasi manajerial yang lebih modern. Ini setali tiga uang dengan apa yang terjadi di era ke-*parenge*-an jaman Belanda dulu akan tetapi di era Orde Baru hantamannya lebih keras lagi. Oleh karena itu kami menamakannya situasi demikian dengan desa menelan *tondok* atau desanisasi *tondok*.<sup>186</sup>

Pada saat bersamaan dengan sosialisasi dan program penghijauan, pemerintah memberikan perhatian pada upaya penanaman tanaman komoditas kopi. Masuknya kopi di DTM sudah mulai sejak zaman Belanda. Seturut dengan introdusir tanaman kopi inilah yang menjadi permulaan dari hancurnya unit paling mendasar dari subsistensi orang DTM sehingga terjadi perubahan struktur sosial, politik dan ekonomika di sana. Sebagaimana yang kami catat, misalnya perubahan subsistensi orang DTM pertama berubah ketika *barabba*<sup>187</sup> berubah menjadi *bella*<sup>188</sup>. Perubahan lahan *barabba* ke lahan *bella* merupakan perubahan ekologi pertama kali di dataran tinggi Mamasa. Perubahan ekologi kedua, diikuti dengan penanaman kopi dan perdagangan kopi yang membuat orang dataran tinggi Sulawesi mulai terikat dengan ekonomi uang.

Dalam kasus perubahan *barabba* ke *bella* ini, Pemerintah memberitahukan bahwa orang Mamasa yang bercocok-tanam secara berpindah-pindah disebut sebagai perambah liar maka terjadilah krisis sosial ekologi—krisis ini membuat terjadinya keterputusan antara

---

186 Uraian mengenai Desa Menelan Tondok atau Desanisasi Tondok dapat dilihat di sub-bagianb terkait dengan itu.

187 Barabba diartikan Ladang Berpindah

188 Bella diartikan kebun dalam pengertian intensifikasi pertanian modern.

alam dan manusia. Keterputusan itu karena orang tidak lagi sadar, orang tidak tahu lagi, dan mengalami disorientasi ekologi. Kemudian, kondisi keterbelahan ruang semakin menggila pasca reformasi yang dimulai dengan terbentuknya Kabupaten Mamasa, kontestasi Pilkada dalam memperebutkan ceruk alam DTM dan berlanjut dengan masuknya monetasi melalui dana desa, program pembangunan infrastruktur, investasi perkebunan kopi dan kakao, dan industri pariwisata yang kian digadang-gadangkan. Itulah sekelebat kondisi perubahan ruang yang terjadi kini di DTM dan akan terus berlangsung secara pasti seiring kuatnya arus kapital yang masuk. Dengan begitu situasi tondok dan masyarakatnya akan mengalami reifikasi kultural<sup>189</sup> akibat dari produksi ruang yang terus masuk ke dalam konsepsi ruang orang DTM tanpa ampun.

Dalam pada itu, tesis Scott yang menyatakan bahwa daerah-daerah dengan desa yang paling otonom dan kohesiflah jaminan-jaminan subsistensi itu paling kuat. Jaminan-jaminan itu mencerminkan pandangan petani tentang tata-hubungan sosial yang pantas.<sup>190</sup> Namun tesis klasik Scott ini mesti diuji sekali lagi tatkala dihadapkan dengan situasi dan kondisi *tondok* hari ini di DTM. Kini situasi *tondok* mengalami perubahan dan reorganisasi ruang yang amat sistematis melalui politik pembangunan negara. Jika andaian Scott tentang sebuah kohesifitas dan jaminan sosial tradisional orang DTM menjadi benteng pertahanan subsistensi sekaligus penjaga daur pengetahuan maka kini semua itu mulai dihancurkan dengan perubahan struktur sosial dan organisasi sosial masyarakat. Jika dahulu dikelola secara kolektif—melalui kesepakatan dan kerjasama maka kini iklim persaingan yang menggantikannya. Terbukti misalnya dengan pembelahan akibat pertarungan untuk memperebutkan kursi kepala desa yang panas.

Meskipun kami tidak bermaksud melakukan simplifikasi atas panasnya pemilihan kepala desa tetapi modal politik dan modal ekonomi sungguh sangat mahal untuk memperebutkannya. Kon-

189 Istilah ini penulis pinjam dari Pietro Scarduelli dalam tulisannya: “Dynamics of Cultural Change among the Toraja of Sulawesi: The Commoditization of Tradition”, *Anthropos*, 389-400, 2005.

190 *Op-cit.* James C. Scott, *Moral Ekonomi Petani*, Hal. 62

teksnya ialah persaingan tersebut menimbulkan kerenggangan ikatan sosial yang selama ini diikat dalam etika subsistensi namun kini realisasi sosial yang terbangun berdasarkan hubungan nilai tukar dan ia mempengaruhi ke dalam ruang kehidupan sehari-hari. Alih-alih pemilihan tersebut dilakukan sesuai dengan standar normatif adat, dalam beberapa kasus meskipun dengan skala yang berbeda tetap saja memaksa mereka masuk ke dalam konsepsi mental yang secara praktik sosialnya lebih mengedepankan kompetisi ketimbang kerjasama. Padahal praktik sosial yang berlandaskan etos kerjasama ini telah dipraktikkan oleh nenek moyang orang DTM dahulu ketika mereka bahu-bantu dalam pengurusan hajat hidup bersama bahkan dengan melibatkan roh leluhur dan para dewata untuk sama-sama mengurus sumber penghidupan kolektif. Namun spirit ini kian lama kian memudar sejak makin terpadatkannya ruang hidup orang Mamasa kini.

Kendati demikian, berangkat dari perspektif subsistensinya Veronika Bennholdt-Thomsen maupun Maria Mies memandang bahwa subsistensi masih relevan untuk konteks sekarang ini. Mereka berdua berpandangan meskipun digempur habis-habisan oleh ekonomi berbasis pertumbuhan yang menghasilkan krisis mendalam, subsistensi masih dapat bertahan dari terpaan itu. Misalnya unsur-unsur yang menandakan kemanusiaan, dapat dikatakan, tidak dapat secara praktis dikomersilkan. Dengan demikian, subsistensi masih menjadi milik pengalaman kehidupan sehari-hari manusia modern yang mampu bertahan sampai hari ini.<sup>191</sup>

Oleh karena itulah, buku ini mencoba untuk memeriksa dan mencatat sejauh mana potensi emansipasi warga *tondok* di DTM dalam pengurusan ruang hidupnya di tengah-tengah ancaman dan bekerjanya reorganisasi ruang di sana. Jika mengikuti Bennholdt-Thomsen dan Maria Mies lagi, bahwa krisis ekonomi, ekologi dan sosial bergabung menjadi satu, yakni krisis peradaban. Maka dengan demikian, seru mereka berdua, bahwa “kita membutuhkan perubahan paradigma di seluruh dunia: pergeseran jauh dari kon-

---

191 *Op-cit.* Maria Mies and Veronika Bennholdt-Thomsen, Hal. 12 dan *Op-cit.* Veronika Bennholdt-Thomsen, Hal. 82

sumerisme egosentris, membuang jauh dari keharusan struktural masyarakat untuk memaksimalkan pertumbuhan, dan membuang jauh keangkuhan kita dengan menghormati lingkungan kita tinggal. Kita, orang-orang yang hidup di zaman kita, membutuhkan institusi-institusi asali kemasyarakatan kita yang terikat pada suatu hubungan manusia dan alam yang menyejarah—yang sesungguhnya telah diwariskan oleh nenek moyang kita dulu. Dengan begitu, kita tidak menghadapi situasi ini dengan tangan kosong; titik awal memang ada dalam hal pengetahuan, nilai-nilai budaya dan kondisi alam yang diperlukan. Jenis pengetahuan dan pengalaman seperti itu kita sebut *hajat baik bersama* (*the commons*) yang memberi kita sarana untuk membentuk kembali kehidupan di tingkat masyarakat. Bukankah tanpa adanya produksi komoditas pun, sudah pasti, produksi subsisten masih tetap ada sebagai penyelamat kita dari segala keterpurukan akibat dari ketamakan akumulasi kapital.<sup>192</sup>

Kembali lagi apa yang Anna L. Tsing katakan di atas: “*bahwa klaim universal* (tentang ekonomi pertumbuhan, modernisasi—tambahan penulis) *sebenarnya tidak membuat semuanya sama... kita harus terlibat dalam situasi tertentu. Dan dengan demikian perlu dimulai lagi, dan lagi, di tengah banyak hal.*” Artinya, kita ditantang untuk membuka berbagai kemungkinan emansipatoris atau seperti Sajogyo katakan mengaktifkan kembali *tenaga dalam* orang-orang kampung sebagai faktor kunci pembenahan krisis—sekalipun usaha untuk itu tampaknya kecil, seperti yang kita ketahui, hal ini disebabkan oleh daur pengetahuan yang dimiliki orang-orang kampung kini eksistensinya sedang dilucuti dengan hadirnya pengetahuan baru yang datangnya dari luar apakah itu berasal dari intervensi negara, kapital ataupun teknokratisme lembaga masyarakat sipil. Maka, sebagaimana buku ini tunjukkan, setidaknya orang-orang kampung di DTM masih punya benteng pertahanannya sendiri dan juga kecerdikan beradaptasi di tengah-tengah bekerjanya politik ruang kenegaraan<sup>193</sup> dan gigantisme pasar.

192 *Op-cit.* Maria Mies and Veronika Bennholdt-Thomsen, Hal. 12

193 Politik ruang kenegaraan (*state space*), dengan mengambil pengandaian dari tesisnya Scott (1998), adalah berkebalikan dengan peran kesalingkerjasama (*the role of mutuality*) yang menentang segala bentuk imperatif, koordinasi hierarkis dalam pengaturan ketertiban rakyat yang di-

---

lakukan sepenuhnya oleh kekuasaan negara. Lihat *Op-cit.* James C. Scott, *Seeing Like A State*, Hal. 7

## Daftar Pustaka

- Albert Schrauwers, “Houses of Worship in Central Sulawesi: Precedence, Hierarchy & Class in the Development of House Ideology”, *Anthropological Forum*, 2016.
- Albert Allo, *Sejarah Perjuangan Rakyat Mamasa Melawan Gerombolan DI/TII dan Pasukan Bn. 710 (1950-1965): Perjuangan Mempertahankan NKRI dan Harga Diri*, Mamasa: Penerbit Gereja Toraja Mamasa, 2016.
- Anna Lowenhaupt Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Arianus Mandadung, *Keunikan Budaya Pitu Ulunna Salu Kondosapata Mamasa*, Pemerintah Kabupaten Mamasa, 2005.
- Baba Barus et al., *Penyusunan Perencanaan Pengembangan Ekonomi Masyarakat Kabupaten Mamasa: Studi Pemetaan Komoditas Unggulan di Kabupaten Mamasa*, Bogor: Bappeda Kab. Mamasa & PSP3-IPB, 2014.
- BAPPEDA Kabupaten Mamasa, *Materi Teknis Rencana Tata Ruang Wilayah Kabupaten Mamasa Provinsi Sulawesi Barat [Bab 3]*, Mamasa: 2015.
- BPS Kab. Mamasa, *Kabupaten Mamasa Dalam Angka 2016*, Mamasa: BPS Kabupaten Mamasa, 2016.

Bumi dan Manusia Mamasa

Claudia D'Andrea, *Kopi, Adat dan Modal: Teritorialisasi dan Identitas di Taman Nasional Lore Lindu Sulawesi Tengah*, Yogyakarta: Tanah Air Beta, 2013.

David A.M. Lea dan D.P. Chaudhri (eds.), *Rural Development and the State: Contradictions and Dilemmas in Developing Countries*, London: Methuen, 1983.

David Bollier dan Silke Helfrich (eds.), *The Wealth of the Commons*, Amherst, MA: Levellers Press & The Commons Strategies Group, 2012.

David Henley, "Swidden Farming as an Agent of Environmental Change: Ecological Myth and Historical Reality in Indonesia". *Environment and History*, 17, The White Horse Press. 525-554, 2001.

Deborah S. DeGraff and Richard E. Bilsborrow, "Female-Headed Households and Family Welfare in Rural Ecuador", *Journal of Population Economics*, Vol. 6, No. 4, 317-336, 1993

Edward L. Poelinggomang, *Perubahan Politik dan Hubungan Kekuasaan Makassar 1906-1942*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004.

Edward L. Poelinggomang, *Makassar Abad XIX: Studi Tentang Kebijakan Perdagangan Maritim*, Jakarta: KPG, 2016.

Eko Bambang Subiyantoro et al., *Negara adalah kita: Pengalaman Rakyat Melawan Penindasan*, Forum Belajar Bersama Prakarsa Rakyat; Perkumpulan Praxis; YAP-PIKA, Jakarta, 2006

Faisal Kasryno (ed), *Prospek Pembangunan Ekonomi Pedesaan Indonesia*, Jakarta: SAE dan Yayasan Obor Indonesia, 1984.

- Fitria Fitriani, Bert Hofman & Kai Kaiser, "Unity in diversity? The creation of new local governments in a decentralising Indonesia", *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 41:1, 57-79, 2005
- Hadiz, Vedi R. *Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2005.
- Hans Antlöv, "Village Government and Rural Development in Indonesia: The New Democratic Framework", *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 39:2, 193-214, 2003.
- Henri Chambert-Loir dan Anthony Reid, *Kuasa Leluhur: Nenek Moyang, Orang Suci, dan Pahlawan di Indonesia Kontemporer*, Medan: Penerbit Bina Media Perintis, 2006
- Hendro Sangkoyo, "Wilayah Pengurusan Publik sebagai Lokasi Pendalaman Krisis Sosial-ekologis di Indonesia", *Jurnal Hukum Jentera*, vol 21, 2011.
- Hendro Sangkoyo, *Materi Presentasi Pendekatan Sekolah (Terbuka) Ekonomika Demokratik*. Disarikan oleh Surya Saluang, 2012.
- Imran Hanif et al, "Women Participation in Socio-economic Development in Agriculture Areas of Pakistan", *Universal Journal of Management and Social Sciences* Vol. 2, No.10; October 2012
- James C. Scott, *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*, Cet. Ke-2, Jakarta: LP3ES, 1983.
- James C. Scott, *Seeing Like A State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*, New Haven and London: Yale University Press, 1998.



## Bumi dan Manusia Mamasa

- James J. Fox (ed.), *The Poetic Power of Place comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, Canberra: ANU E Press, 2006.
- Jean-Christophe Castella, "Agrarian transition and farming system dynamics in the uplands of South-East Asia", *The 3rd International Conference on Conservation Agriculture in Southeast Asia-Hanoi*, 2012
- Jeffrey Neilson, *Embedded Geographies and Quality Construction in Sulawesi Coffee Commodity Chains*, PhD. Thesis, University of Sydney, 2004.
- Juliette Koning et al., *Women and Households in Indonesia: Cultural Notions and Social Practices*, NIAS in Asian Topics Series, No. 27, Richmond: Curzon Press, 2000.
- Karlina Supelli, *Kebudayaan dan Kegagapan Kita*, Pidato Kebudayaan TIM tahun 2013.
- Kees Buijs, *Kuasa Berkat dari Belantara dan Langit: Struktur dan Transformasi Agama Orang Toraja di Mamasa Sulawesi Barat*, Jakarta & Makassar: Penerbit Inninawa dan KITLV, 2009.
- Lorraine V. Aragon, "Revised rituals in central Sulawesi: The maintenance of traditional cosmological concepts in the face of allegiance to world religion", *Anthropological Forum*, 6:3, 371-384, 1991
- Maria Mies dan Veronika Bennholdt-Thomsen, *The Subsistence Perspective: Beyond the Global Economy*, London and New York: Zed Books, 2000.
- M.J. Campbell (ed.), *New Technology and Rural Development: The Social Impact*, London: Routledge, 1990.

- Murit, "Dari Doro ke Raki: Ekonomi Gender dan Transformasi Sosial Pertanian Orang Galela", *Jurnal Komunitas* 2 (2): 125-134, 2010.
- Nancy Lee Peluso, "Violence, Decentralization, and Resource Access in Indonesia Peace", *Review: A Journal of Social Justice*, 19:23-32, Taylor & Francis Group, LLC, tanpa tahun.
- N.D Retnandari dan Moeljarto Tjokrowinoto. *Kopi: Kajian Sosial-Ekonomi*, Yogyakarta: Aditya Media, 1991.
- Norman Long, *Sosiologi Pembangunan Pedesaan*, Jakarta: Penerbit Bina Aksara, 1987.
- Joachim Metzner dan N. Daldjoeni (ed.), *Ekofarming: Bertani Selaras Alam*, Jakarta: Penerbit Yayasan Obor Indonesia, 1987.
- Pietro Scarduelli, "Dynamics of Cultural Change among the Toraja of Sulawesi. The Commoditization of Tradition", *Anthropos*, 389-400, 2005
- Pudjiwati Sajogyo, *Sosiologi Pembangunan*, Jakarta: IKIP Jakarta, 1985.
- Risma Junita, *Dinamika Kelembagaan Padi Sawah Pa'totiboyongan, Desa Ballatumuka, Kabupaten Mamasa*, Tesis, Institut Pertanian Bogor (IPB), 2016.
- Roxana Waterson, *Paths and Rivers: Sa'dan Toraja society in transformation*, Leiden: KITLV Press, 2009.
- Saharudin, et al, *Dokumen Kajian Strategis Produk dan Pasar Agroindustri Berbasis Masyarakat*, Bogor: Bappeda Kab. Mamasa & PSP3-IPB, 2014.
- Sajogyo (ed.), *Bunga Rampai Perekonomian Desa*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1982.

Bumi dan Manusia Mamasa

Sajogyo, *Ekososiologi: Deideologisasi Teori, Restrukturisasi Aksi (Petani dan Perdesaaan sebagai Kasus Uji)*, Bogor: SAINS, 2015.

Sisir Debnath, "The Impact of Household Structure on Female Autonomy in Developing Countries", *The Journal of Development Studies*, 51:5, pp. 485-502, 2015

Surya Saluang et al., *Desain Payung dan Baseline Proses Belajar Bersama Kampung*, Bogor: Sajogyo Institute, Tidak Diterbitkan, 2017

Surya Saluang et al., *Desain Payung Kaji Tindak Tiga Region: Jawa, Sulawesi, Kepulauan Maluku*, Bogor: Sajogyo Institute, Tidak Diterbitkan, 2017.

Hikmat Budiman (ed.), *Kota-kota di Sulawesi: Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegaraan*, Jakarta: The Interseksi Foundation, 2016.

Sofyan Sjaf et al, *Potret Kedaulatan Pangan Mamasa*, Bogor: SAINS, 2008.

Tania Murray Li, "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot", *Berkeley Workshop on Environment Politics*, Working Paper WP 00-7, Institute of International Studies, UC Berkeley, 2000.

Tania Murray Li (eds.), *Transforming the Indonesian Uplands: marginality, power and production*, Amsterdam: Taylor & Francis, 2005.

Terance W. Bigalke, *Sejarah Sosial Tana Toraja*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016.

Yujiro Hayami dan Masao Kikuchi, *Dilema Ekonomi Desa: Suatu Pendekatan Ekonomi terhadap Perubahan Kelembagaan di Asia*, Jakarta: Penerbit Yayasan Obor Indonesia, 1987.

Veronika Bennholdt-Thomsen et al., *There is an Alternative: Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization*, London: Zed Books & Melbourne: Spinifex Press, 2001.

Virginia A. Miralao, "Female-Headed Households in the Philippines", *Philippine Sociological Review*, Vol. 40, No. 1/4, 46-56, 1992.

Sumber Media:

Harian Kompas, Edisi Kamis, 5 Januari 2017.

<http://bappenas.go.id/id/berita-dan-siaran-pers/sector-infrastruktur-prioritas-penggunaan-dana-desa-2016/>. Diakses 5 Januari 2017.

<http://finansial.bisnis.com/read/20160829/9/579118/dana-desa-2017-rata-rata-belum-sampai-rp1-miliar>. Diakses 5 Januari 2017

<http://www.beritasatu.com/investor/398062-mendes-2017-dana-desa-dipakai-untuk-pemberdayaan.html>. Diakses 5 Januari 2017.

<http://bpkad.banjarkab.go.id/index.php/2016/09/24/pengertian-alokasi-dana-desa-add/>. Diakses 5 Januari 2017.

<http://www.kemenpar.go.id/asp/detil.asp?c=21&id=2504>. Diakses 5 Januari 2017.

<http://www.pekka.or.id/index.php/id/tentang-kami/276-pemberdayaan-perempuan-kepala-keluarga-pekka.html>. Diakses 25 Agustus 2017

The Jakarta Post, 26 July 2017, Village fund, land reform to close inequality gap. Diakses 9 Agustus 2017

<http://www.mongabay.co.id/2015/02/23/beginilah-nasib-kacang-macadamia-dari-sulawesi/>, diakses 4 Desember 2018

## Bumi dan Manusia Mamasa

# Indeks

## A

Ada' 35, 230, 246-247  
Ada' Mappurondo 35, 230  
Adat 4, 6-9, 23, 26-35, 49, 52, 56-59, 69, 88, 101, 106, 122, 125, 135, 139, 141, 193, 216, 223, 225-227, 229-237, 246, 256-257, 259, 267-268, 296  
administratif desa 148  
Agraria xxx, xxxi, xxxiii, xxxvii, 3-4, 7, 17, 19, 107-108, 111, 116, 272  
agraria pedesaan xxx  
air ampuhan 26-27  
aluk 29, 35, 61, 90-91, 128, 151, 191, 194, 221, 230-231  
Alang 39, 41, 59, 67-68, 93, 121, 124, 129-130  
Alokasi Dana Desa 252  
Akumulasi Kapital 297  
aluk todolo 29, 35, 61, 90-91, 128, 151, 191, 194, 221, 230  
aluk tomatua 221, 230-231  
alukta 230  
Anjing buriko 37  
anjing pangampa 72  
anjing pasakka' 72  
anjing pato' 72  
apa' basse 234  
Arianus Mandadung vi, 2, 25, 30  
Arruan 26-27  
Austronesia 42, 101

## B

Babi 36, 45-46, 65, 69-71, 74, 132, 146, 186-187, 191-195, 218-219, 221-224, 226, 228-229, 231, 236-237, 255, 260, 284, 293  
Baku-Balas 9, 183, 191-192, 210, 218-221, 223-225  
baku-bantu 57, 59, 197, 247, 296  
baku-parang 30  
Baku-Tukar 45, 47, 71, 74-81, 143,

247, 275  
Balla 8, 24, 46, 130, 150, 155, 276  
Ballatumuka 121, 130, 132, 136, 144, 149, 252-254, 259-266, 268-269, 276, 283  
Banua 39-41, 43-44, 70, 101, 153, 156-157, 264  
Bappeda vi, 146, 150, 163, 181  
Bara'ba 45, 53  
bassi lembang 237  
Bibit Padi Baru 118-120  
Bimas 112, 114-115, 154, 293  
BPDAS Sa'dan 149  
budidaya pertanian lama 119  
Bugis-Makassar 47  
BumDes 100, 174, 256, 260  
Buntu Bulu 25, 28, 48  
Buntu Karua 25, 28, 39  
Buntu Mussa 264, 266, 269, 275

## D

Daerah Aliran Sungai 112, 155  
Dana Desa 100, 249-253, 255-260, 272, 275, 295  
Dapur 19, 39, 41-46, 54-55, 75, 78, 93, 100-101, 183, 185, 190, 196, 210, 218, 262, 276, 286, 288  
Dataran Tinggi Mamasa xxix, xxx, xxxi, xxxii, xxxviii, xli, xlii, 1, 6, 8-9, 11, 17-19, 23-24, 40, 45, 47-49, 53, 74-75, 78, 84-85, 90-94, 117, 121, 141-143, 168, 172, 182, 196, 200-201, 204, 208, 219, 248, 272-273, 276, 292-294  
dataran tinggi Seko 83  
Daun Tagari 50, 65, 128  
Daur Pengetahuan xxxi, xxxiii, xlii, 4, 8, 10-11, 17, 19-20, 49, 53, 58, 61, 107, 121, 128, 141, 293-295, 297  
Daya Lawan 18  
Daya Pulih 18  
Deforestasi 137-140, 143, 152  
Depolitisasi Desa 96  
Desa Wisata 100, 130, 253, 260, 264, 267-268, 275, 284

## Bumi dan Manusia Mamasa

Desentralisasi 2-3, 18, 99, 239

dewata litak 35, 56

dewata pangala 35, 56

dewata uae 35, 56

DI/TII 209, 273, 293

Dinamika Pasar xxxii, 17, 20

Diversifikasi 108, 114

Dokko 47

DTM xxix, xxxi, xxxii, xxxiv, 1-6,

8-9, 17-20, 23-26, 28-30, 33, 35, 37-

38, 40-41, 48-53, 60, 62, 65, 67, 71,

75, 78-81, 83-85, 87-88, 90-91, 94,

96-99, 106-107, 118-122, 125-129,

139-143, 145-147, 150-153, 158,

161-162, 166-169, 177-179, 184-186,

188-191, 193-194, 197, 205, 208-209,

218, 221-222, 225-231, 233, 242-243,

247-248, 272-276, 278, 289, 291,

293-297

## E

Ekonomi xxix, xxxiii, xxxv, xxxvi,

xxxvii, xxxviii, xli, xlii, 2, 5, 8-18,

20, 24, 26, 74-75, 80, 84, 89, 93-100,

102-103, 107, 110, 112, 117-118, 123,

125, 142-143, 145-146, 150, 154, 172,

178, 180-181, 188, 191, 193-194, 199,

208, 210-211, 213-216, 218-219, 222-

224, 234, 242-243, 249-250, 272, 275,

278-282, 288, 294-297

Ekonomika xxxvi, xxxviii, xxxix,

xlii, 9, 13, 18, 81, 294

eksekutif negara 97-98

Ekstensifikasi 114

## F

Friksi 291-292

## G

Gereja vi, 26, 101, 121, 132, 191,

209, 225-228, 231-233, 237, 256, 268,

287

Gereja Toraja Mamasa vi, 26, 209

Gerombolan 94, 209, 273, 293

Globalisasi 16, 291

## H

Hadat 29-31, 33, 37, 40, 60-61, 85-86, 98, 121

Hama 49-51, 53, 57, 64-66, 116, 123, 127-128, 145, 186-187, 207, 293

Hama Wereng 116

Hortikultura 5, 58, 262

Hutan Baru 139, 141, 147, 150, 152, 251

Hutang 118, 132, 169-170, 172, 204-205, 219, 221, 224, 262

## I

Ikan Bollu 276

Indona 29, 31-33, 85

Indona Aralle 32

Indona lantang 32

Indona Lembang 31, 33

Indona Matangnga 32

Indona Rantebulahan 32

Indona Tabang 32

Indona Tabulahan 32

Inmas 115

Institusi Kehutanan 147, 150, 152

Institusi Lokal 96

Institut Pertanian Bogor 112, 121

Intensifikasi 109-110, 112-116, 122, 136, 145, 153, 293-294

Irigasi 52-53, 104, 108, 110-116,

121, 148, 251, 255, 265, 269

## J

Jalan Poros vi, 92, 128, 153, 155,

161, 198, 200, 202, 204, 206, 273-

278, 292

Jawa xxxv, xxxvi, xxxvii, xxxviii,

xli, xlii, xliii, 7, 10, 48, 94, 99, 105,

112, 114, 116, 118, 153, 161-163,

165, 176, 216, 248

## K

Kabupaten Mamasa vi, 1-3, 5, 8,

162-163, 165, 177-178, 180-182, 214,

239-241, 243-251, 255, 257, 259, 261,

264-267, 271, 275, 278, 282, 284,

287-288, 295  
 Kabupaten Mamasa  
 Kakao xxxii, 9, 17, 161, 163, 165,  
 180-181, 249, 258, 264, 295  
 Kapital xxx, 3, 8, 11, 19, 176, 248,  
 273, 278, 292-293, 295, 297  
 Kawasan Hutan Lindung 187-188,  
 264  
 Kebun Kolektif 282-284, 286  
 Kees Buijs 2, 5, 209  
 Kehutanan vi, 164, 188, 263-264,  
 292-293  
 Klasis Gereja 287  
 Kolonialisme 9, 291-292  
 Komodifikasi 12, 18  
 Komoditas xxxii, 4, 6, 12-17, 163,  
 167, 180-182, 292, 294, 297  
 Komodifikasi 268  
 Kondo Sapata xxxi, 2, 5, 17, 230,  
 243  
 Kondo sapata' 2, 5, 230  
 Kondo-kondo 185  
 Koneksi Global 291-292  
 Kopi xxxii, xlii, 5-6, 9, 17, 159-184,  
 187, 194, 196, 198, 200, 203, 205,  
 208, 212, 217, 226, 233, 243, 249,  
 251, 258, 264, 273, 283, 285, 292,  
 294-295  
 Kopi Arabika 160-166, 172, 178, 183  
 Kopi Baru 160-161, 251  
 Kopi Jember 162-163, 173  
 Kopi Robusta 159-166, 173, 179,  
 183  
 Kosmologi 2, 5, 227, 230  
 KSEM xxxix, 19-20

**L**

Lahan Passang 190  
 Lembah Nosu 190, 223, 232, 234-  
 235, 242, 277-278  
 Lembang 237, 242-243  
 Limbong 5  
 LSM 282, 286-287

**M**

Ma'bulanliang 231-232, 234  
 Malakbo vi, 159, 163, 165, 172, 174,  
 266, 277  
 mamanukappa' 234  
 Mamasa v, vi, xxix, xxx, xxxi,  
 xxxii, xxxviii, xli, xlii, xliii, 1-6, 8-9,  
 11, 17-19, 159-165, 167-169, 172,  
 175-186, 189, 191, 194, 196, 198-201,  
 204-206, 208-211, 213-214, 219-221,  
 225, 229-231, 236, 239-251, 255, 257,  
 259, 261, 264-267, 269, 271-276, 278,  
 282, 284, 287-289, 291-296  
 Mamuju 184, 187, 192, 201, 209,  
 240, 246-248, 274  
 Mandar 2, 240  
 Mas Daeng 277-278  
 Masyarakat Adat 6-8  
 masyarakat pedesaan xxix, xxxii,  
 xxxiv, 6, 11, 13, 272  
 Masyarakat Terasing 6-7  
 MCK 255, 258, 260  
 moda ekonomika metabolik 18  
 moda perluasan ekonomi hedonik  
 18  
 moda perluasan ekonomi clientele  
 18  
 Modalitas Agraris 13  
 Modalitas Industri 13  
 Modernisasi xxxvii, 15, 291, 297  
 Monetasi 295  
 Moral Ekonomi Petani 16-17, 295

**N**

Nenek 14, 296-297  
 NGO 8  
 Nosu vi, 8

**O**

Orde Baru xxx, 6, 10, 293-294  
 Otonomi 1, 3  
 Otonomi Daerah 1, 3

**P**

Padi Ladang 5



## Bumi dan Manusia Mamasa

Pangan xxxiii, xxxvi, xxxi  
Participatory Rural Appraisal xl  
Pasar xxxi, xxxii, xxxv, xxxvi, xxxvii, xxxviii, xxxix, xl, xli, 297  
Paso'bok  
Pasukan 710  
Pembangunan xxxi, xxxii, xxxiii, xxxv, xxxvii, xxxviii, 293, 295  
Pembangunan infrastruktur xxxiii, 295  
Pembangunan Pertanian xxxii  
Pembangunanisasi xxx  
Pergolakan 710  
Pertanian xxxii, xxxv, xxxvi, xxxvi, 293-294  
Pertumbuhan xxxvii, xl, xliii, 296-297  
Pitu Ulunna Salu xxxi  
Polewali-Mamasa 293  
politik ruang kenegaraan 297  
Produksi Subsisten 297  
program penghijauan dan reboisasi hutan 293  
proyek IPAL  
Pupuk 293

## R

Rapid Rural Appraisal xl  
Reformasi xxx, 295  
Reorganisasi Ruang 292, 295-296  
Revolusi Hijau xxxvii  
Ruang Hidup xxix, xxx, xxxi, xxxiii, xxxix, xl, xli, xli, 296

## S

Sajogyo v, vi, xxxiv, xxxv, xxxvi, xxxvii, xxxix, xli, xliii, 297  
Salu xxxi  
Sosial-ekologi xxxi, xxxii, xxxix  
Subsisten xxxv, xli, 297  
subsistensi xxxi, xxxii, xxxiii, xxxix, xli, 291, 294-296  
Sulawesi xxxi, xxxviii, xxxix, xlii, xliii, 294-295  
Sumarorong vi

## T

Tabone vi  
Tabulahan vi  
Tamalantik vi  
Tanaman Dagang xxxii  
Tenaga Dalam xxxiii, xxxiv, 297  
Tenurial xxxi, xxxii  
Tondok vi, xxxi  
Toraja vi, xlii  
Transformasi Ruang xxxii

## Profil Penulis

**Renal Rinoza** lahir di Jakarta, pada 1984. Menamatkan S1 Ilmu Komunikasi di Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Jakarta tahun 2010. Belajar studi Agraria dan dinamika sosial Pedesaan di Sajogyo Institute, Bogor dan sempat mengikuti training CASI (Critical Agrarian Studies) Program Kelas Lanjutan 2017 di Agraria Resource Center (ARC) Bandung. Di tahun 2017 menjadi asisten kurator OK. Pangan – OK. Video Indonesia Media Arts Festival di Gudang Sarinah Ekosistem, Jakarta. Di pertengahan tahun 2018 bekerja sebagai asisten peneliti pada sebuah program riset doktoral dari University of California, Berkeley. Penelitiannya tentang agraria, peralihan ruang dan situasi pedesaan di dataran tinggi Mamasa, Sulawesi Barat yang berlangsung tahun 2016-2017 telah diterbitkan menjadi buku dengan judul *Bumi dan Manusia Mamasa: sebuah ihwal tentang perubahan sosial-ekologi di dataran tinggi sulawesi* yang ia tulis bersama Risman Buamona.

**Risman Buamona** Lahir dan besar di pesisir Kepulauan Sula, Maluku. Menyelesaikan Sarjana Ekonomi di Jurusan Studi Pembangunan Fakultas Ekonomi Universitas Khairun Ternate Tahun 2008. Sejak 2014, bersama keluarganya menjadi pemukim di Teluk Kao Halmahera, setelah belajar di Sajogyo Institute, Bogor sejak tahun 2010. Menjelang pertengahan 2017, ia bersama 20 lebih anak muda di Kepulauan Sula-Mangole dan Taliabu melakukan pemeriksaan keliling selama 2 bulan secara maraton. Hari-harinya disibukkan antara kerja-kerja bersama rombongan belajar dan kebun keluarga, sesekali ia ke beberapa kampung lainnya di Halmahera merawat silaturahmi belajar. Kini, sembari menjadi anggota BAWASLU Kabupaten Kepulauan Sula, yang bersangkutan juga ikut membantu proses belajar di

## Bumi dan Manusia Mamasa

Rumah Baca Panagphon di desa Wai Ipa. Setelah merampungkan beberapa buku yang sedang ia tulis sampai saat ini (catatan perjalanan dari 6 lokasi di kepulauan Maluku), buku berjudul *Bumi dan Manusia Mamasa: sebuah ihwal tentang perubahan sosial-ekologi di dataran tinggi sulawesi* ini adalah karyanya yang ia tulis bersama Renal Rinoza—rekan belajarnya di Malabar 22.