

DISERTASI

UWA' DAN PERUBAHAN SOSIAL **Studi Kasus Kepemimpinan Uwa' Dalam Proses** **Adopsi Inovasi Petani Rabbise (Melon)** **Pada Komunitas Tolotang** **Sulawesi Selatan**

Dis S 01.08



MUHAMMAD

PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA
2007

UWA' DAN PERUBAHAN SOSIAL
Studi Kasus Kepemimpinan Uwa' Dalam Proses
Adopsi Inovasi Petani Rabbise (Melon)
Pada Komunitas Tolotang
Sulawesi Selatan

DISERTASI

Untuk memperoleh Gelar Doktor
dalam Program Studi Ilmu Sosial
Pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga
Telah dipertahankan di hadapan
Panitia Ujian Doktor Terbuka
Pada hari : Kamis
Tanggal : 12 Juli 2007
Pukul 10.⁰⁰ WIB

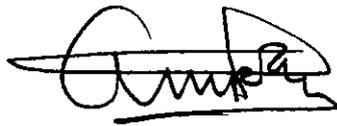
Oleh :

MUHAMMAD
NIM : 090114537D

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi ini telah disetujui
Pada tanggal 10 Agustus 2007

Promotor



Prof. Dr. Hotman M. Siahaan

Co promotor

Prof. Dr. J. Nasikun

Telah Diuji pada Ujian Disertasi Tahap I (Tertutup)
Tanggal 28 April 2007

PANITIA PENGUJI DISERTASI

Ketua : Prof. A. Ramlan Surbakti., Drs., MA., Ph.D
Anggota : Prof. Dr. Hotman M. Siahaan
Prof. Dr. J. Nasikun
Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto., SH., MPA
Prof. Dr. Laurentius Dyson., Drs. MA
Prof. Dr. H. Kabul Santoso., MA
Dr. FX. Eko Armada Riyanto., CM

**Ditetapkan dengan Surat Keputusan
Rektor Universitas Airlangga
Nomor : 5487/J03/PP/2007
Tanggal : 20 Juni 2007**

UCAPAN TERIMA KASIH

Tiada kalimat yang paling indah untuk penulis ucapkan selain *Alhamdulillah wasyukkurillah* kehadiran Allah *Jalla Wa Ala* yang mempunyai "kehendak di atas segala kehendak" atas rampungnya penelitian dan penulisan disertasi yang berjudul : "Uwa' dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Kepemimpinan Uwa' dalam Proses Adopsi Inovasi Petani *Rabbise* (Melon) Pada Komunitas Tolotang Sulawesi Selatan.

Penulis menyadari bahwa banyak hambatan dan kesulitan yang dihadapi sejak awal penelitian lapangan tahun 2004 hingga selesainya penyusunan disertasi ini. Namun karena perhatian dan bantuan berbagai pihak, maka disertasi ini dapat selesai walaupun masih terdapat sejumlah kekurangan yang tentunya penulis harapkan penyempurnaannya dari para *penyimak* yang budiman.

Ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan yang tinggi penulis persembahkan terutama kepada yang terhormat Prof. Dr. Hotman M. Siahaan yang melalui "tangan" beliau, penulis "tersadar" bahwa ternyata mencari dan menuntut ilmu pengetahuan itu tidaklah mudah. Beliau telah menanamkan prinsip dan nilai-nilai kedisiplinan dalam melakukan "*jelajah pengetahuan*", serta membekali penulis sebuah prinsip "*ketegasan akademik*" dalam mengembangkan potensi konseptual teoritik yang lebih tajam dan kritis. *Terima kasih Prof. Hotman..., Semoga Rahmat dan Karunia Tuhan Yang Maha Esa tetap menyertai hidup dan perjuangan Prof.*

Terima kasih yang tulus pula kepada Prof. Dr. J. Nasikun selaku co promotor atas perhatian, bimbingan dan nasehat yang berharga kepada penulis. Beliau telah banyak mengoreksi dan mengarahkan penulis agar tetap berada dalam koridor ilmiah untuk sebuah karya doktoral.

Juga kepada Prof. Dr. H. Rahman Rahim sebagai sosok pendidik yang telah banyak membimbing penulis sejak awal penelitian ini selaku co promotor namun karena kondisi kesehatan beliau yang tidak memungkinkan untuk meneruskan membimbing penulis. *Syukran Katsiron... Prof. Rahman, semoga Bapak cepat sembuh dan tetap dalam lindungan Allah Rabbul Izza. Amin.*

Kepada yang terhormat Prof. Dr. H. Fasich, Apt, sebagai Rektor Universitas Airlangga dan Prof. Dr. H. Puruhito., dr., Sp.B, sebagai mantan Rektor Universitas Airlangga, yang telah memberikan kesempatan kepada saya untuk menempuh pendidikan doktor di Universitas Airlangga.

Terima kasih penulis juga disampaikan kepada Prof. Dr. H. Muhammad Amin., dr., Sp.P, Direktur Pascasarjana Unair, Prof. Dr. H. Laba Mahaputra., drh., Asisten Direktur Bidang Akademik PPS Unair, Dr. H.

Sunardjo., dr, MS Asisten Direktur Umum PPS Unair beserta seluruh jajaran staf program pascasarjana Universitas Airlangga atas bantuan dan sikap kooperatif selama penulis menempuh pendidikan di Universitas Airlangga.

Juga terima kasih yang tulus kepada Prof. Dr. Hotman M. Siahaan selaku Ketua Program Studi Ilmu Sosial Program Doktor Pascasarjana Universitas Airlangga dan kepada Prof. A. Ramlan Surbakti., Drs., MA., Ph.D selaku mantan Ketua Program Studi Ilmu Sosial atas bantuan dan arahan beliau berdua untuk kelancaran studi penulis di Universitas Airlangga.

Penghargaan yang tinggi juga penulis sampaikan kepada yang terhormat ayahanda Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto., MPA yang bagi penulis, sosok beliau bukan hanya sebagai guru, namun lebih dari itu sebagai orang tua yang penuh kearifan yang selalu ingin melihat anak-anaknya sukses dan berkarya dengan lebih baik.

Apresiasi yang mendalam sepantasnya pula penulis haturkan kepada para pendidik dan pengajar program ilmu sosial pascasarjana Universitas Airlangga : Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto., MPA, Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, Prof. A. Ramlan Surbakti., Drs., M.A., Ph.D, Prof. Dr. Laurentius Dyson., Drs., M.A., Prof. Dr. H. J. Glinka., Daniel Th. Sparringa., M.A., Ph.D, Dr. FX. Eko Armada Rijanto CM yang telah memberikan dasar dan pijakan ilmiah atas berbagai teori sosial dalam ranah ilmu-ilmu sosial.

Perkenankan pula penulis menyampaikan terima kasih kepada kanda Dr. Musta.in., MS (Wakil Dekan I Fisip Unair) yang telah membantu meminjamkan literatur-literatur penting yang sangat penulis butuhkan, juga kepada Ayahanda Dr. H. Muhammad Nur., SH., M.Si yang telah banyak mengarahkan dan membantu perjuangan penulis. Juga kepada adik Gustiana A. Kambo, SIP., M.Si teman diskusi yang selalu setia, juga kepada bapak Dr. H. Soenyono., SH., M.Si (Kepala Badan Pemberdayaan Masyarakat Propinsi Jawa Timur) *temanku dalam suka dan duka*. Kepada saudara dan penyejuk hatiku ketika di pondok perjuangan Kalidami...Achmad., SH., MH sekeluarga, dan juga kepada Bapak Dr. H. Muh. Syarif Nuh., SH., MH sekeluarga.

Kepada teman-teman satu angkatan (Program Ilmu Sosial tahun 2001) : Dr. Syafruddin., Drs., M.S., Dr. Yakub Cikusin, S.H., Drs., M.S., Dr. Ashari., Drs., M.S., Dr. Slamet Suparno., S.Kar., M.S., Dr. Hj. Nurwani Idris., Dra. Rina Martiara., M.S., Dra. Ratih Retnowati., M.S., Dra. Veronica Suprapti., MS., Drs. Sigit Rochadi., M.S., Drs. Heri Suharyanto., M.S, Drs. Sebastianus Fernandez, M.A., penulis sampaikan salam persaudaraan yang mendalam dan semoga hubungan baik ini tetap langgeng walaupun jarak memisah.

Terima kasih yang tulus juga penulis haturkan kepada Prof. H. Idrus Paturusi., dr., Ph.D., FICS Rektor Unhas, Deddy T. Tickson., Ph.D Dekan Fisip Unhas atas bantuan, motivasi dan perhatian kepada Penulis

selama ini. Penulis juga berterima kasih sebesar-besarnya kepada mantan Dekan FISIP Universitas Hasanuddin Prof. Dr. H. Tahir Kasnawi., SU yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menempuh program pendidikan lanjutan, serta motivasi yang selalu dikobarkan kepada penulis agar dapat menyelesaikan studi dalam waktu yang tidak terlalu lama. Juga kepada ayahanda Prof. Dr. H. Mappa Nasrun., MA mantan Dekan FISIP Unhas dan mantan Atase Kebudayaan RI di Washington DC dan Ibunda Hj. Marhaya Nasrun yang walaupun jauh di Washington selalu memantau dan memotivasi penulis untuk tekun dan serius dalam belajar. Juga kepada Dr. Armin Arsyad., MA (Ketua Jurusan Ilmu Politik dan Pemerintahan FISIP Unhas) dan Bapak Drs. A Syamsuddin., MS mantan ketua jurusan Ilmu Politik/Pemerintahan FISIP UNHAS atas dorongan dan perhatiannya selama ini kepada penulis, juga kepada kanda *Mener* Drs. Andi Yakub., M.Si alumni Pascasarjana Unair atas sentuhan semangatnya kepada adinda.

Kepada *Uwa' Sammana (Uwa' Battoa)*, para pemuka agama dan tokoh masyarakat serta jajaran muspida Kabupaten Sidenreng Rappang yang telah mendukung lancarnya kegiatan penelitian di lapangan, penulis juga menyampaikan terima kasih.

Terima kasih tak lupa penulis haturkan kepada kanda Ir. Abdussalam Alhinduan., M.S, tempat penulis *berkeluh kesah*, teman diskusi yang selalu menawarkan pemikiran-pemikiran segar dan *menantang*.

Secara khusus, karya ini kupersembahkan kepada *pengobat hatiku* Ibunda tercinta Hj. Syarifah Aisyah binti Sadiq Alaydrus yang telah "*habis-habisan mengorbankan segala apa yang dimiliki*" untuk kesuksesan penulis. "*Ica... terimalah setitik pengabdian ananda kepadamu yang tiada artinya dibanding dengan cinta kasih, perjuangan dan do,amu kepada ananda*". Juga kepada ibu mertua Syarifah Syuhda binti Jakfar Alhaddad yang ikut prihatin dan selalu mendo,akan ananda. Juga paman tercinta Ammi Haedar bin Sadiq Alaydrus yang selalu membakar semangat penulis dengan pertanyaan berulang : *apan kamu selesai?*

Kepada kakak-kakak penulis: Abdul Hadi., BA., Maidah Muchdor., S.H., Ir. H. Salim Abdurrahman., MS., Ir. Hj. Aminah Muchdor., MP, yang telah membantu dan mendukung sepenuhnya perjuangan penulis semoga senantiasa mendapat perlindungan dan curahan rahmat dari Allah Jalla Wa Ala. Juga kepada saudara iparku Hamid, Muhammad, Abdollah bin Umar Alhaddad, saya sampaikan *Jazakumullah khaeran katsiran*.

Akhirnya, kepada istri tercinta Syarifah Lubena binti Umar Alhaddad, anak-anakku Fatimah Zahra, Jakfar Sadiq dan Khadijah yang paling banyak merasakan penderitaan dan pengorbanan selama penulis menempuh pendidikan, semoga segera akan *tersenyum. Kini... walid pulang tuk kembali berkumpul, bercanda, dan berbagi kasih seperti sedia kala*.

RINGKASAN

Uwa' dan Perubahan Sosial Studi Kasus Kepemimpinan *Uwa'* Dalam Proses Adopsi Inovasi Petani *Rabbise* (Melon) Pada Komunitas Tolotang Sulawesi Selatan

Disertasi ini mengkaji tentang proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh *Uwa'* dan petani *rabbise* (melon) di Amparita Kabupaten Sidrap Propinsi Sulawesi Selatan. Tujuan umum studi ini ingin mengungkapkan keterkaitan antara kepemimpinan *Uwa'* dengan proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh petani *rabbise* di wilayah penelitian. Tujuan khusus studi ini yaitu (1) untuk memahami proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh *Uwa'* dan petani serta menjelaskan respon mereka dalam bentuk penerimaan (*acceptance*) maupun penolakan (*rejection*); (2) untuk mengetahui peran *Uwa'* *vis a vis* negara dalam proses adopsi inovasi tersebut serta menelusuri apakah tindakan adopsi inovasi merupakan manifestasi independensi petani atau merupakan resistensi simbolik terhadap kebijakan struktural (negara); (3) menjelaskan tentang faktor –faktor yang melestarikan kepemimpinan *Uwa'* di tengah proses perubahan sosial pada komunitas Tolotang. Oleh karena itu, pemilihan subjek dan informan dilakukan secara sengaja yang dianggap mewakili populasi yang ada. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik dokumentasi untuk data sekunder, observasi partisipasi dan wawancara mendalam untuk data primer. Data yang terkumpul dianalisis menggunakan model interaktif.

Hasil penelitian ini menunjukkan sebagai berikut: (1) dalam proses mengadopsi inovasi tanaman *rabbise* (melon) sebagai tanaman perdagangan yang berorientasi komersial (pasar), maka ditemukan adanya 5 (lima) pola

perilaku petani di Amparita yaitu: *accioreng* (innovators), *caressedde* (early adopters), *macca* (early majority), *maccio* (late majority), dan *mappigau* (laggards). Masing-masing perilaku tersebut dikembangkan oleh petani Amparita dengan berdasar pada pertimbangan dan rasionalitas masing-masing. Selain itu ditemukan sejumlah kasus kepemimpinan *Uwa'* dalam proses adopsi inovasi yang dilakukan; (2) ditemukan besarnya peranan *Uwa'* dalam adopsi inovasi yang dilakukan petani *rabbise* serta realitas yang menunjukkan bahwa adopsi inovasi tersebut merupakan manifestasi independensi petani dan pada bagian lain merupakan manifestasi resistensi simbolik terhadap kebijakan struktural (negara). (3) ditemukan berbagai kekuatan atau faktor yang melestarikan kepemimpinan *Uwa'* di tengah proses perubahan sosial pada komunitas Tolotang antara lain faktor sosial, faktor ekonomi, faktor politik dan faktor budaya.

SUMMARY

***Uwa'* and Social Change:
A Case Study on *Uwa's* Leadership
In the Proses of Adopting MelonFarmres' Innovation
In Toloang Community, South Sulawesi**

The objective of this dissertation is to investigate the process of adopting an innovation which *Uwa'* and melon farmers carry out in Amparita, Sidrap Regency, South Sulawesi. In general, this study is also to disclose a relationship between *Uwa's* leadership and adaption of any innovation which the melon farmers do in the research setting. Specifically, the research is aimed at (1) elucidating the adoption of innovation process which the *Uwa'* and farmers do and explaining their responses which may take the form of acceptance and rejection; (2) looking into the *Uwa's* role in relation to the state's in the adoption of innovation process as well as uncovering whether such adoption of innovation represents a manifestation of the farmers' independence and their symbolic resistance against structural policy (state's); (3) accounting for what factors sustain the *Uwa's* leadership in respect of social change in Tolotang community.

Therefore, subjects and informants are intentionally selected, who may represent the existing population. Primary data are collected using participant observation and in-depth interview, while for secondary data through a documentation method. The data collected are then analyzed using interactive model.

The results show the following findings. First, regarding the process of adopting an innovation, in this context, adopting melon as the market-oriented commodity, the farmers engage in five behaviors in Amparita: *accioreng* (innovators), *caredde* (early adopters), *macca* (early majority), *maccio* (late majority), and *mappigau* (laggards). The farmers develop those behaviors on the grounds of any consideration and certain rationality. In addition, there are several cases relating to *Uwa's*

rationality. In addition, there are several cases relating to *Uwa's* leadership in the adoption of innovation process. Second, the *Uwa'* plays a substantial role in the adoption of innovation which the farmers undertake. More important, the adoption of innovation not only represents a manifestation of the farmers' independence but also a symbolic resistance against the structural policy (state's). And finally, there are some forces or factors sustaining and preserving the *Uwa's* leadership within the social change process in Tolotang community. Those factors are taking the form of the social, economic, political and cultural forces.

ABSTRACT

***Uwa'* and Social Change:
A Case Study on *Uwa's* Leadership
in the Proses of Adopting Melon Farmers' Innovation
In Tolotang Community, South Sulawesi**

The general objectives of this research is to investigate the process of adopting an innovation which *Uwa'* and melon farmers carry out in Amparita, Sidrap Regency, South Sulawesi. In general, this study is also to disclose a relationship between *Uwa's* leadership and adaption of any innovation which the melon farmers do in the research setting. Specifically, the research is aimed at (1) elucidating the adoption of innovation process which the *Uwa'* and farmers do and explaining their responses which may take the form of acceptance and rejection; (2) looking into the *Uwa's* role in relation to the state's in the adoption of innovation process as well as uncovering whether such adoption of innovation represents a manifestation of the farmers' independence and their symbolic resistance against structural policy (state's); (3) accounting for what factors sustain the *Uwa's* leadership in respect of social change in Tolotang community.

The results show the following findings. First, regarding the process of adopting an innovation, in this context, adopting melon as the market-oriented commodity, the farmers engage in five behaviors in Amparita: *accioreng* (innovators), *caredde* (early adopters), *macca* (early majority), *maccio* (late majority), and *mappigau* (laggards). The farmers develop those behaviors on the grounds of any consideration and certain rationality. In addition, there are several cases relating to *Uwa's* leadership in the adoption of innovation process. Second, the *Uwa'* plays a substantial role in the adoption of innovation which the farmers undertake. More important, the adoption of innovation not only represents a manifestation of the farmers' independence but also a symbolic resistance against the structural policy (state's). And finally, there are some forces or factors sustaining and preserving the *Uwa's* leadership within the social change process in Tolotang community. Those factors are taking the form of the social, economic, political and cultural forces.

Key Words: adoption of innovation, the innovation decision process, rationality, resistance, leadership of *Uwa'* and farmers

DAFTAR ISI**Halaman**

Halaman Judul	ii
Halaman Pengesahan	iii
Ucapan Terima Kasih	v
Ringkasan	viii
Summary	x
Abstract	xii
Daftar Isi	xiii
Daftar Tabel	xvi
Daftar Skema	xvii
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang Masalah	1
1.2. Rumusan Masalah	17
1.3. Tujuan Penelitian	17
1.4. Manfaat Penelitian	18
BAB II TINJAUAN PUSTAKA DAN PENDEKATAN TEORITIK	20
2.1. Kajian Teoritik	20
2.1.1. Sosok Masyarakat Petani	20
2.1.2. Komersialisasi dan Rasionalitas Petani	29
2.1.3. Resistensi Petani	37
2.1.4. <i>Uwa'</i> dalam Perspektif Teori Kepemimpinan Petani	45
2.2. Landasan Teoritis	61
BAB III METODE PENELITIAN	70
3.1. Desain Penelitian	70
3.2. Tahapan Penelitian	71
3.2.1. Tahap Persiapan Lapangan	71
3.2.2. Tahap Penelitian Lapangan	73
3.2.3. Tahap Analisis Data	79
BAB IV DESKRIPSI MONOGRAFI DESA AMPARITA	84
4.1. Keadaan Alam	84
4.2. Keadaan Penduduk	87
4.3. Agama dan Sistem Kepercayaan	94
4.4. Sistem Kekerabatan dan Pranata Sosial	111

BAB V ADOPSI INOVASI PETANI DI DAERAH PENELITIAN	115
5.1. Karakteristik Usaha Pertanian di Amparita	115
5.2. Pengambilan Keputusan Adopsi Inovasi Petani	141
5.2.1. Pola Perilaku <i>accioreng</i> dalam Adopsi Inovasi	142
5.2.2. Pola Perilaku <i>caredde</i> dalam Adopsi Inovasi	146
5.2.3. Pola Perilaku <i>macca</i> dalam Adopsi Inovasi	149
5.2.4. Pola Perilaku <i>maccio</i> dalam Adopsi Inovasi	153
5.2.5. Pola Perilaku <i>mappigau</i> dalam Adopsi Inovasi	156
5.3. Studi Kasus Kepemimpinan Uwa' dalam Adopsi Inovasi	158
5.3.1. Perubahan Pola Tanam: Multikultur vs Monokultur	159
5.3.2. Pengendalian Hama Tanaman: Pestisida vs <i>Pabbura ase</i>	165
5.3.3. Pengembangan Usaha Pertanian: Kredit Bank vs Lembaga Simpan Pinjam <i>Sipulung</i>	169
5.3.4. Sistem Pelatihan Pertanian: Diperta vs <i>Tudang Sipulung</i>	173
 BAB VI UWA' vis a vis NEGARA DALAM PROSES ADOPSI INOVASI	
6.1. Karakteristik Petani <i>Rabbise</i> (melon) sebagai Pengguna Inovasi	177
6.2. Rasionalitas Peran Uwa' dalam Proses Adopsi Inovasi	183
6.3. Adopsi Inovasi sebagai Manifestasi Independensi Petani <i>Rabbise</i> (melon)	202
6.3.1. Independensi Petani dan Tekanan Struktural	202
6.3.2. Perubahan Sistem Sewa Lahan ke Sistem Sewa Tanaman	217
6.4. Adopsi Inovasi sebagai Manifestasi Komersialisasi dan Resistensi Simbolik Petani terhadap Kebijakan Struktural (Negara)	224
6.4.1. Petani <i>Rabbise</i> (melon) dan Tekanan Struktural	224
6.4.2. Rasionalitas dan Independensi Petani <i>Rabbise</i> (melon) di Amparita	229
6.4.3. Komersialisasi dan Resistensi Petani <i>Rabbise</i> (melon) di Amparita	245

BAB VII FAKTOR–FAKTOR YANG MELESTARIKAN KEPEMIMPINAN UWA'	254
7.1. Pengambilan Keputusan Uwa'	254
7.2. Faktor –Faktor yang Melestarikan Kepemimpinan Uwa'	261
7.2.1. Faktor Sosial	263
7.2.2. Faktor Ekonomi	269
7.2.3. Faktor Politik	275
7.2.4. Faktor Budaya	279
BAB VIII KESIMPULAN DAN IMPLIKASI HASIL PENELITIAN	285
8.1. Kesimpulan	285
8.2. Implikasi Teoritik	299
8.3. Implikasi Praktis	320
8.4. Saran-saran	321
DAFTAR PUSTAKA	324
DAFTAR LAMPIRAN:	
Skema Analisis Rasionalitas Petani, Fungsi Sosial dan Makna Simbolis Tanaman Komersial	

DAFTAR TABEL

Halaman

Tabel 3.1.	Daftar nama subyek (responden) dan informan penelitian	78
Tabel 4.1.	Distribusi luas wilayah Kabupaten Sidrap berdasarkan Luas Kecamatan	85
Tabel 6.1.	Distribusi luas lahan tanaman rabbise (melon) di Amparita	180
Tabel 6.2.	Distribusi pengalaman bertani rabbise (melon) di Amparita	182
Tabel 6.3.	Distribusi status petani di Amparita	183
Tabel 6.4.	Perbedaan karakteristik tanaman padi, palawija, dan Rabbise (melon) di desa Amparita	214
Tabel 6.5.	Beberapa perbedaan karakteristik sistem sewa lahan Dan sistem sewa tanaman	221
Tabel 6.6.	Bentuk-bentuk tekanan struktural petani	226
Tabel 6.7.	Indikator Rasionalitas dan Komersialisasi Petani	230
Tabel 6.8.	Tindakan sosial petani dan sikap petani	243

BAB I

PENDAHULUAN

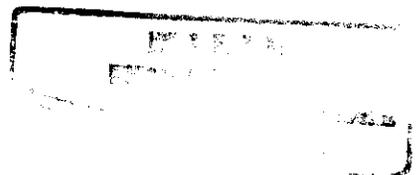
1.1. Latar Belakang Masalah

Komunitas Tolotang adalah penduduk asli Wani dari kabupaten Wajo, sekitar 60 km dari Amparita. Mereka berpindah dari Wani ke Amparita pada tahun 1800 M, karena tidak bersedia menerima ajaran *Arung Matoa La Sangkuru Patau* untuk memeluk agama Islam. (Emiaty, 2000:84). Sebagian besar dari mereka yang tiba di Amparita disambut oleh *Arung Amparita* setelah dilaporkan kepada *Datu Lapatiroi* yang merupakan pimpinan *Addatuang Sidenreng* yang berkedudukan di *Massepe*. Setelah mendengar kisah, tujuan serta maksud kedatangan mereka, maka raja Addatuang Lapatiroi memperkenankan rombongan orang Towani (orang yang berasal dari kelurahan Wani) tersebut menetap di daerah Amparita dengan syarat-syarat sebagai berikut:

"Turusi parentaku, pekkogi ade-ade'mu ri wajo iamuto mupoade'. Naiyakiya dua accoeremmu lao ri addatuangmu iyanaritu, isempajangngiko narekko mateko, enrengnge ipakawikko narekko bottikko" (Muslimin, 1996:4)

Artinya:

Engkau harus mentaati perintahku, dan tradisi kamu di daerah asalmu di Wajo boleh engkau lakukan akan tetapi dua ikatan terhadap rajamu wajib engkau taati yaitu kalau engkau meninggal dunia maka haruslah disembahyangi dan kalau engkau ingin



menikah maka harus pula dinikahkan sesuai ajaran yang kami anut yakni Islam.

Kata *Tolotang* merupakan bentuk singkatan dari kata '*tau*' dan '*lautang*' yang berarti orang-orang yang hidup di bagian selatan, namun yang dimaksud dalam pengertian ini adalah orang-orang yang bertempat tinggal di sebelah selatan ibukota Sidenreng sebagai pengungsi dari daerah Wani di Wajo yang menganut kepercayaan sendiri dan mentaati perintah *Uwatta (Uwa')* sebagai pemimpin mereka. Hal ini dimaksudkan untuk membedakan antara Tolotang yang berasal dari daerah Wani di Wajo dengan Tolotang Benteng yang merupakan penduduk asli Amparita yang mayoritas memeluk agama Islam.

Dalam menjaga eksistensi, tokoh penting dan dipatuhi oleh komunitas Tolotang adalah *Uwa'*. Seperti masyarakat pada umumnya, dan khususnya masyarakat Sulawesi Selatan, maka kelompok masyarakat Tolotang juga mengenal adanya stratifikasi sosial di dalam masyarakatnya. Hal ini diperkuat oleh hasil analisis yang dilakukan oleh *Fridericy* (Abu Hamid, 1988:56) yang membagi masyarakat Sulawesi Selatan dalam tiga lapisan yakni : *Pertama*, kelompok bangsawan (kerabat raja-raja); *kedua*, kelompok orang yang merdeka (*to maradeka*); *ketiga*, kelompok orang yang mengabdikan (*ata*). Dalam kehidupan religi,

ketiga pola hubungan sosial masih sering menonjol terutama pada daerah-daerah yang masih kokoh mempertahankan tradisi-tradisi lama, seperti halnya pada masyarakat Tolotang. Kelompok *Uwatta (Uwa')* terdiri atas keluarga raja dan sanak kerabatnya, mereka adalah kaum bangsawan yang dipandang menempati strata paling atas.

Dalam kehidupan sehari-hari senantiasa saling harga menghargai satu sama lain serta saling gotong royong dan mufakat dalam menyelesaikan sesuatu, baik itu pekerjaan maupun acara-acara ritual yang dilakukan dalam masyarakat, dan yang paling banyak berperan didalamnya adalah *Uwatta (Uwa')*, karena uwa'lah yang memimpin upacara ritual maupun acara religius dan sosial lainnya yang berhubungan dengan perekonomian khususnya dalam bidang pertanian sebagai aktivitas dan mata pencaharian utama komunitas Tolotang.

Keterlibatan, peranan dan keteladanan *Uwa'* dalam bidang pertanian disebabkan karena wilayah komunitas Tolotang (Desa Amparita) sebagian besar adalah lahan pertanian. Desa Amparita dengan luas wilayah 6,69 km² atau 669 ha, dengan rincian: tanah perumahan dan pekarangan seluas 37,10 ha, tanah pertanian/persawahan seluas 478,10 ha, danau seluas 140,00 ha, belukar/lainnya seluas 13,80 ha (Data Kec.Tellu LimpoE Sidrap, 2004). Luas lahan pertanian ini

membawa konsekuensi pada mata pencaharian masyarakat yang mayoritas adalah petani.

Sebagaimana diketahui ketika dimulai sistem Bimas sejak tahun 1970-an pemerintah menyelenggarakan modernisasi dalam bidang pertanian melalui pengenalan teknologi baru kepada petani di pedesaan yang dikenal dengan istilah *revolusi hijau*. Program ini pada waktu tersebut hingga beberapa tahun kemudian memang berhasil, terbukti dengan tercapainya program swasembada pangan di Indonesia. Namun perkembangan selanjutnya, program ini tidak mampu meningkatkan kesejahteraan petani, sehingga para petani berusaha mencari alternatif lain dengan cara merubah dan mengembangkan pola tanam meskipun dalam skala yang terbatas. Petani tidak lagi mengandalkan tanaman padi semata melainkan mulai beralih ke tanaman lain yang ternyata mempunyai nilai tukar yang lebih tinggi yang berorientasi komersial (agrobisnis). Jenis tanaman ini tidak hanya sekedar sebagai tanaman selingan sesudah padi (palawija), tetapi tidak sedikit yang berupa tanaman tahunan, sehingga menyita siklus tanaman padi. Salah satu tanaman tahunan yang cukup banyak diminati oleh petani dan menjadi perhatian kajian ini adalah tanaman *rabbise* (melon).

Beberapa tahun yang lalu di wilayah kabupaten Sidrap Sulawesi Selatan telah berkembang dengan pesat tanaman *rabbise* (melon). Di kecamatan Tellu LimpoE pada awal tahun 1980-an, areal tanaman ini tidak lebih dari sekitar 10 ha yang ditanam oleh hanya beberapa orang petani. Pada awal tahun 1990-an, tanaman ini sudah meluas sedemikian pesat di beberapa wilayah kecamatan lain seperti Dua PituE dan Baranti. Ketika diadakan pendataan tahun 1995 diperoleh informasi dari Dinas Pengairan setempat yang memperkirakan separuh dari arealnya sudah menjadi lahan *rabbise* (melon). Baku sawah yang ditangani oleh Dinas Pengairan Daerah ini sekitar 11.000 ha. Dengan demikian areal tanaman *rabbise* (melon) telah mencapai luas sekitar 5.000 ha.

Menurut pejabat Dinas Pertanian Tanaman Pangan kabupaten Sidrap, kondisi ini secara tidak langsung mengganggu program pengadaan pangan. Namun petugas ini tampaknya cukup sulit untuk menghimbau petani agar menanam padi, karena apa yang dilakukan petani secara faktual telah meningkatkan pendapatannya. Tanaman *rabbise* (melon) telah menjadi simbol kemakmuran petani di daerah ini.

Tentu menarik bahwa di wilayah yang telah menjadi lahan padi sejak ratusan tahun, pada akhirnya berubah menjadi lahan pertanian *rabbise* (melon) yang cukup dominan di wilayah Amparita. Keunikan

kajian ini antara lain dapat dilihat dari lokasi penelitian yaitu desa Amparita yang merupakan bagian dari wilayah kecamatan Tellu LimpoE kabupaten Sidrap dulunya adalah merupakan lumbung padi (daerah penyangga beras) yang sangat kuat di Sulawesi Selatan, namun sekarang ini di wilayah Amparita lahan pertanian tersebut telah berubah menjadi areal tanaman *rabbise* (melon) yang dikelilingi oleh areal tanaman padi palawija pada wilayah-wilayah lainnya.

Menurut beberapa petani Amparita, perubahan jenis tanaman ini dilakukan selain karena motivasi ekonomi untuk meningkatkan pendapatan, juga sebagai bentuk kebebasan petani dari tekanan struktural. Pemaksaan terhadap petani dalam bentuk tanam wajib padi, acapkali disertai sanksi bahkan intimidasi oleh aparat, baik di tingkat desa, kecamatan maupun di tingkat kabupaten.

Kegiatan penyuluhan atau motivasi yang melibatkan para pejabat kecamatan untuk turun ke petani, oleh masyarakat desa lebih dianggap sebagai bentuk instruksi atau bahkan pemaksaan terselubung. Meskipun secara teoritis program tersebut cukup baik, dalam pelaksanaannya lebih banyak diselewengkan oleh oknum yang berwenang. Oleh karena itu sudah sepantasnya jika para petani pada akhirnya menampakkan rasa tidak percaya lagi pada program tersebut.

Selain itu, muncul juga anggapan dari beberapa petani bahwa dengan menanam *rabbise* (melon) berarti mereka terbebas dari kungkungan KUD yang menurut sebagian petani, lembaga ini sudah tidak efektif lagi. KUD dinilai masih belum mampu mencapai tujuannya seperti yang diharapkan (Soetrisno, 1990:32). Bahkan petani penanam *rabbise* (melon) merasa lebih leluasa menjual hasil produksinya ke beberapa pasar pilihannya. Hal ini tampak ketika musim panen tiba, beberapa petani mengaku menjual hasil produksinya ke beberapa kota besar di luar kabupaten Sidrap.

Pemilihan tanaman *rabbise* (melon) oleh petani, mempunyai dampak terhadap struktur kerja, seperti perubahan alat produksi, pengerahan tenaga kerja, maupun cara kerjanya. Disamping itu, hubungan sosial antar petani yang selama ini telah mapan, juga mengalami pergeseran. Struktur dan pola distribusi hasil produksi juga mengalami perubahan karena langsung terkait dengan mekanisme pasar. Tampaknya kondisi seperti ini lebih dirasakan petani sebagai independensi yang selama ini diharapkan.

Hubungan sosial antara petani (pengusaha lahan) dengan pekerja buruh tani pada sistem pertanian *rabbise* (melon) berbeda dari sistem pertanian padi-palawija. Intensitas hubungan buru tani dengan penguasa

lahan dalam sistem pertanian *rabbise* (melon) tampaknya lebih didasarkan pada hubungan kontrak daripada hubungan sosial yang kohesif. Hal ini karena *simbol-simbol* yang digunakan dalam berinteraksi telah berbeda. Ketika masih pada era tanam padi-palawija, simbol dominan adalah *ekonomi subsisten*, sedangkan sekarang simbol dominan adalah *ekonomi pasar*. Oleh karena itu, tanaman *rabbise* (melon) yang lebih bernilai sebagai tanaman perdagangan berpengaruh pula terhadap penilaian tenaga kerjanya.

Jika pada tanaman padi yang bersifat musiman diperlukan tenaga kerja yang cukup banyak, maka pada tanaman *rabbise* (melon) yang berumur tahunan, tenaga kerjanya bersifat kontinu dan jumlah yang diperlukan relatif lebih sedikit. Kalau pada tanaman padi masih terdapat hubungan kontrak bagi hasil antara petani pemilik dengan penggarap, maka pada tanaman *rabbise* (melon) ini sulit ditemui sistem seperti itu. Tanaman *rabbise* (melon) memerlukan pengawasan yang lebih ketat dan lebih sering terutama bagi proses perawatan dan panen, sehingga pemilik lebih senang mengerjakannya sendiri daripada mempekerjakan kepada orang lain. Dengan tanaman baru ini tampaknya petani telah mulai mempertimbangkan efisiensi dan efektifitas proses produksi. Orientasi

petani mengalami pergeseran dari kecenderungan *fungsi sosial* ke arah *rasionalisme*.

Perubahan cara produksi (*modes of production*) dari tanaman padi-palawija ke tanaman *rabbise* (melon) berpengaruh terhadap struktur sosial dan hubungan sosial yang ada di daerah pertanian tersebut. Perubahan cara produksi mengakibatkan terjadinya perubahan alat produksi (*means of production*) pertanian dan kondisi ini menjadikan pekerja (buruh tani) yang semula mempunyai keterampilan khusus tanam padi-palawija harus menyesuaikannya dengan fenomena baru, yakni tanaman *rabbise* (melon) sebagai agrobisnis. Tenaga kerja manusia yang digunakan sangat selektif yakni mereka yang terampil akan lebih diutamakan, agar produksi terjamin kualitasnya. Sistem pengupahan terhadap para pekerja (buruh tani) didasarkan pada jam kerja, sedangkan hubungan kerja lebih bersifat *kontraktual*. Pola tradisional masyarakat desa yang relatif bersifat kebersamaan dan homogen itu telah digantikan oleh bentuk baru *kapitalisme pertanian* (Husken, 1988:31). Semua hubungan sosial, organisasi kerja dan tenaga produksi didasarkan pada perhitungan rasional cara produksi. Dengan demikian, terjadilah apa yang dinamakan *rasionalisasi petani*. Menurut pandangan kaum *utilitarian*,

perhitungan rasional tindakan ekonomi ini merupakan suatu proses yang alamiah (Gordon, 1991:83).

Tanaman *rabbise* (melon) merupakan tanaman jangka panjang serta memerlukan investasi yang cukup besar. Oleh karena itu, menurut beberapa petani yang sudah berpengalaman, semakin cermat estimasi pasar yang diperhitungkan oleh petani, akan semakin besar harapan mereka untuk memperoleh keuntungan dibandingkan tanaman padi. Manusia secara naluriah mempunyai sifat mencari keuntungan pribadi dan bersaing (Penny, 1990:32). Fungsi pasar bagi petani *rabbise* (melon) menduduki posisi yang cukup menentukan bagi keberlangsungan usahanya.

Proses *pasarisasi* mempengaruhi lebih banyak aspek kemasyarakatan daripada bersifat murni terhadap ekonomi dan memungkinkan untuk membicarakan seluruh masyarakat yang amat didominasi oleh prinsip pasar (Penny, 1990:139).

Keadaan ini mempunyai makna tersendiri bagi petani *rabbise* (melon) dan sekaligus dinikmatinya, karena mereka selalu diuntungkan oleh tanaman tersebut. Tanaman *rabbise* telah mengangkat perekonomian petani di daerah ini, yang secara material tampak dari pesatnya kepemilikan kekayaan seperti kepemilikan kendaraan bermotor oleh

para petani, perubahan bangunan rumah dan banyaknya petani muslim yang pergi haji ke tanah suci. Salah satu petani mengatakan bahwa hanya dengan bekal 0,25 ha tanaman *rabbise*, ia berhasil menunaikan ibadah haji. Menurut penjelasan seorang tokoh masyarakat setempat, pada tahun 1994 yang lalu pernah terjadi bahwa sebanyak 34 orang jamaah haji dari satu RW. Merebaknya istilah "*haji rabbise*"¹ di wilayah ini semakin memperkuat fenomena tanaman *rabbise* sebagai produk andalan dan memiliki gengsi sosial yang tinggi.

Munculnya UU no 12/1992 tentang budidaya tanaman bagi petani mungkin merupakan suatu kesempatan untuk melepaskan diri dari himpitan struktural yang selama ini dianggap menekan. Adanya kebijakan ini barangkali lebih merupakan kebebasan bagi petani, tetapi karena kebijakan yang dilaksanakan seringkali berbeda, maka kebebasan petani seringkali masih merupakan perjuangan yang memerlukan keberanian dan strategi tersendiri.

Secara teknis tanaman *rabbise* sebenarnya tidak jauh berbeda dengan tanaman-tanaman lainnya yang penuh dengan *resiko* terkena hama dan biaya produksi dan perawatan yang cukup besar. Mungkin hal ini serupa dengan apa yang dikemukakan Lichbach (1994:400) bahwa

¹ Istilah "*haji rabbise*" sangat populer untuk menyebut para calon jamaah haji dari desa Amparita

tindakan individual atau kolektif selalu dilandasi oleh *selective incentives* tertentu yang dipandang menguntungkan meskipun pada kenyataannya pilihan tersebut mungkin bisa merugikan. *Selective incentives* meskipun dapat berupa material dan ideologis namun sangat bergantung pada posisi ekonomi. Tampaknya petani beranggapan bahwa tanaman *rabbise* lebih bernuansa “kebebasan” daripada nuansa tekanan. Situasi ini juga mendekati apa yang digambarkan oleh James Scott (1985:132) dalam bukunya *Weapon of the weak*, yakni sebagai bentuk perlawanan sehari-hari kaum tani (*everyday forms of peasant resistance*) seperti menghambat, berpura-pura, pura-pura menurut, pura-pura tidak tahu, memfitnah, pembakaran, sabotase dan sebagainya.

Tanaman *rabbise* yang menjadi simbol alternatif bagi petani tertentu, menunjukkan bahwa jenis tanaman ini mempunyai *fungsi sosial*, artinya tanaman *rabbise* tidak hanya menguntungkan pemilik lahan namun secara tidak langsung berfungsi memberikan lapangan kerja baru ataupun kesejahteraan bagi masyarakat yang terlibat didalamnya. Tanaman *rabbise* yang berfungsi secara sosial pada waktu, tempat dan situasi sosial tertentu menandakan bahwa tanaman ini bermakna sosial. Dalam hal ini yang dimaksud dengan *makna sosial* tanaman *rabbise*

dan sekitarnya.

adalah apabila tanaman ini membentuk *kekuatan simbolik* yang mampu mempengaruhi tindakan masyarakat petani untuk beramai-ramai menanamnya sebagai alternatif untuk mencapai tujuan yang didambakan.

Konstruksi sosial tanaman *rabbise* dapat menjelaskan makna sosial di kalangan petani. Dengan demikian untuk sampai kepada konstruksi sosial ini, studi ini harus memahami proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh *Uwa'* dan petani, pengambilan keputusan untuk mengadopsi, ruang dan waktu, serta interaksi sosial petani yang terjadi di wilayah penelitian.

Sementara itu, dalam upaya menjadikan tanaman *rabbise* sebagai produk andalan tanaman perdagangan yang berorientasi pasar (komersial) yang diyakini dapat meningkatkan pendapatan petani, maka studi ini akan memfokuskan kajian pada penelitian tentang proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh *Uwa'* dan petani. Hal ini dianggap penting karena individu sangat berperan dalam penerimaan ide baru yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial yaitu dari kondisi masyarakat tradisional berubah menjadi masyarakat yang lebih kompleks dan maju, baik dalam hal kemajuan wawasan, pengetahuan, pendidikan, gaya hidup maupun dalam hal peralatan hidup dan teknik-teknik produksi. Hal ini sejalan dengan apa yang dijelaskan oleh Rogers (1969:48) ketika

mendefinisikan tentang modernisasi, yaitu: *“modernization has been defined earlier as the process by which individuals change from the tradisional to the more modern necessary in volves the communication and acceptance of new ideas”*.

Untuk memahami proses adopsi inovasi tersebut, studi ini akan melihat tahapan-tahapan yang terjadi pada adopsi inovasi di wilayah penelitian seperti yang dikemukakan oleh Lionberger (1968:3-4) yaitu (1) tahap kesadaran, tahapan dimana pada saat itu masyarakat baru mengenal inovasi yang ditawarkan. Masyarakat belum bisa memberikan reaksi terhadap inovasi tersebut, kecuali hanya mulai berpikir bahwa telah ada sesuatu yang baru; (2) tahap minat, yaitu tahap dimana masyarakat mulai memberikan reaksi positif dan menaruh minat serta tertarik terhadap manfaat yang mungkin diperoleh; (3) tahap evaluasi, yaitu tahap mengevaluasi keuntungan dan kerugian dari inovasi baru jika dibandingkan dengan inovasi yang telah ada sebelumnya. Apabila keyakinan muncul barulah timbul tahapan selanjutnya (4) tahap mencoba. Jika dari hasil percobaan tersebut yakin akan keberhasilannya, maka barulah pada tahapan terakhir (5) tahap untuk mengadopsi.

Selanjutnya studi ini akan menganalisis pengelompokan masyarakat dalam mengadopsi inovasi dengan menggunakan kategori

yang dikemukakan oleh Rogers dan Shoemaker (1971:183-195) bahwa berdasarkan waktu yang dibutuhkan untuk menyelesaikan seluruh proses adopsi inovasi, maka masyarakat terbagi dalam lima kelompok yaitu (1) pelopor (*innovators*); (2) pengetrap dini (*early adopters*); (3) pengetrap awal (*early majority*); (4) pengetrap akhir (*late majority*); dan (5) tradisional (*laggards*). Pengelompokan masyarakat dalam mengadopsi inovasi ini penting untuk dianalisis karena realitas di daerah penelitian menunjukkan adanya perbedaan sikap, respon dan unsur konflik berdasarkan latar belakang kelas sosial ekonomi *Uwa'* dan masyarakat petani yang ada di Amparita.

Di daerah penelitian ditemukan adanya perbedaan sikap dan respon *Uwa'* dan masyarakat petani terhadap adopsi inovasi yaitu *Pertama*, *Uwa'* dan petani yang tetap menanam padi-palawija dalam rangka ikut meneruskan program pemerintah untuk tetap menjadikan Amparita sebagai daerah penyangga produksi padi di Sidrap. Sikap *Uwa'* dan petani ini disebut *maccio*. *Kedua*, *Uwa'* dan petani yang menolak menanam padi-palawija, tapi menanam dan mengembangkan tanaman *rabbise* sebagai produk andalan tanaman perdagangan yang berorientasi pasar (komersial). Sikap *Uwa'* dan petani ini terbagi tiga yaitu *accioreng*, *caressede* dan *macca*. *Ketiga*, petani yang tidak ekstrim untuk menanam

padi-palawija atau rabbise. Jenis tanamannya berganti-ganti. Petani tipe ini kurang dinamis, tidak senang dengan tantangan, kurang bersentuhan dengan teknologi pertanian, bertani sekedar untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Sikap petani ini disebut *mappigau*.

Dengan mengetahui ciri-ciri masyarakat dalam mengadopsi inovasi akan berguna bagi inovator memberikan respon bagi masyarakat (petani) dalam mengambil keputusan. Dalam konteks proses pengambilan keputusan mengadopsi ide-ide baru dalam usaha tani, individu petani memiliki peranan utama. Mengadopsi ide baru adalah mengadopsi inovasi, gagasan, metode atau obyek yang dianggap sebagai sesuatu yang baru, tetapi tidak selalu merupakan hasil dari penelitian mutakhir (Van de Ban, 1999:122). Semua pihak (petani) menyadari perlunya penyebaran inovasi walaupun ada yang menerima dan ada yang menolak.

1.2. Rumusan Masalah

Sebagaimana telah diuraikan dalam latar belakang penelitian ini bahwa *Uwa'* dan petani di daerah penelitian melakukan suatu aktivitas pengembangan tanaman komersial tertentu yaitu tanaman *rabbise* (melon). Tindakan *Uwa'* dan petani tampaknya didasari alternatif pertimbangan pasar, meskipun tindakannya itu tetap berhadapan dengan

berbagai resiko. Berdasarkan latar belakang tersebut, maka diajukan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimanakah proses adopsi inovasi dilakukan oleh *Uwa'* dan komunitas petani di wilayah Amparita? Selanjutnya, bagaimana mereka merespon inovasi tersebut dalam arti menolak karena dianggap merusak tatanan sosial (*rejection*), atautkah menerima sebagai sesuatu yang dapat memajukan kesejahteraan petani (*acceptance*)?
2. Seberapa besar peran *Uwa vis a vis* negara dalam proses adopsi inovasi tersebut? Apakah adopsi inovasi yang dilakukan oleh *Uwa'* dan petani merupakan manifestasi independensi petani? serta sejauhmana hal tersebut merupakan resistensi simbolik terhadap kebijakan struktural (negara)?
3. Faktor –faktor apa yang melestarikan kepemimpinan *Uwa'* di tengah proses perubahan sosial pada komunitas Tolotang?

1.3. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Memahami proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh *Uwa'* dan petani, serta menjelaskan respon mereka dalam arti menolak karena dianggap merusak tatanan sosial (*rejection*) atau menerima sebagai sesuatu yang dapat memajukan kesejahteraan petani (*acceptance*).

2. Menjelaskan peran Uwa' *vis a vis* negara dalam proses adopsi, serta menganalisis tindakan adopsi inovasi tersebut apakah merupakan manifestasi independensi petani.
3. Menjelaskan tentang faktor –faktor yang melestarikan kepemimpinan Uwa' di tengah proses perubahan sosial pada komunitas Tolotang.

1.4. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat dalam dua aspek, secara teoritik dan praktis, seperti berikut:

1.4.1. Manfaat Teoritis

Studi ini memiliki beberapa kekuatan teoritis yang diharapkan dapat berguna terutama dalam menyumbangkan pemahaman tentang proses adopsi inovasi yang berlangsung dalam suatu komunitas masyarakat. selain itu, studi ini dapat memberikan koreksi maupun memperkuat beberapa pandangan teoritis terdahulu, seperti teori Pilihan Rasional Samuel Popkin, teori Tindakan Rasional Instrumental Marx Weber dan teori *creative minority* Arnold Toynbee. Dengan demikian, studi ini dapat memberikan dasar pandangan lebih akurat untuk mengukuhkan kedudukan teori terdahulu itu pada masa yang akan datang.

1.4.2. Manfaat Praktis

Studi ini memberikan fakta bahwa kehidupan sehari-hari individu (petani) yang unik dan beragam, terutama pada saat melakukan tindakan adopsi inovasi pada wilayah penelitian. Keunikan dan keragaman tindakan petani dalam melaksanakan adopsi inovasi dapat terungkap secara rinci sehingga dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan dalam suatu kebijakan pembangunan pertanian. Kebijakan pembangunan pertanian dan/atau adopsi inovasi pada suatu daerah tidak harus seragam. Kebijakan harus mempertimbangkan keragaman individu sebagai anggota masyarakat. Dengan demikian, kreativitas individu dapat berkembang sesuai dengan kondisi daerahnya dan tantangan zamannya. Hal tersebut sejalan dengan semangat otonomi daerah yang saat ini sedang digalakkan di Indonesia.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA DAN PENDEKATAN TEORITIK

Pada bagian ini akan diuraikan sejumlah pandangan teoritis yang dianggap relevan untuk memahami dan menjelaskan permasalahan penelitian. Pada bagian awal akan diuraikan tentang sosok masyarakat petani sebagai subyek penelitian. Setelah itu dipaparkan sejumlah penjelasan teoritis tentang adopsi inovasi petani dengan berbagai motif dan konsekuensinya sebagai fokus penelitian. Pada bagian selanjutnya akan diformulasikan pandangan sejumlah ahli tentang komersialisasi dan rasionalitas petani, resistensi petani dan pendekatan *rational choise* sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kajian disertasi ini. Pada akhirnya akan diuraikan kerangka konseptual kajian yang penulis formulasikan guna mengarahkan pencapaian tujuan penelitian ini.

2.1. Kajian Teoritik

2.1.1. Sosok Masyarakat Petani

Dalam pandangan para ahli dikenal beberapa batasan atau teori tentang komunitas petani antara lain yang dikemukakan Eric R. Wolf (1985:2-13), petani adalah penghasil-penghasil pertanian yang mengerjakan tanah secara efektif, yang melakukan pekerjaan itu sebagai nafkah hidupnya, bukan sebagai bisnis yang bersifat mencari keuntungan.

Dalam konteks ini, secara lebih spesifik dipaparkan oleh Wolf bahwa petani (*peasant*) bukanlah pecocok tanam primitif, dan bukan pula pengusaha pertanian (*farmer*). Sebab pada pecocok tanam primitif, bagian terbesar dari hasil produksinya adalah untuk digunakan oleh penghasil-penghasilnya sendiri atau untuk menunaikan kewajiban-kewajiban kekerabatan. Bukan untuk dipertukarkan dengan tujuan untuk memperoleh barang-barang lain yang tak dihasilkan sendiri; pertukaran hasil produksi dengan sejumlah barang di pasar belum menjadi bagi dari kebudayaan mereka, sehingga cenderung membatasi produksi pada barang-barang yang dapat dimanfaatkan secara langsung oleh produsen-produsennya. Orientasi produksinya untuk dimanfaatkan secara langsung, atau apa yang dikenal dengan istilah *production for use* (Wolf, 1985:77-79).

Lenin (1986:130-133) membedakan petani menjadi borjuis desa, kelas menengah, dan proletar desa; kemudian dikembangkan oleh Djurfeldt (1986:140-149) yang memadukan dengan pemikiran Chayanor menjadi: petani kaya, petani menengah, petani miskin, dan buruh tanpa tanah.¹

Dalam studi tentang petani di Indonesia (seperti yang ditunjukkan oleh Amaluddin, 1987:51), pada umumnya telah terjadi pembagian petani menjadi beberapa tingkatan antara lain: 1) petani menengah dan besar,

¹ Lihat juga Bernstein (1986:170) membagi petani menjadi tiga, (1) petani miskin, yaitu mereka yang memiliki tanah pertanian, tetapi tidak dapat memenuhi kebutuhan keluarganya sehingga terpaksa harus menjual tenaganya; (2) petani menengah, yaitu mereka yang memiliki tanah dan telah dapat memenuhi

yakni rumah tangga petani yang menguasai tanah pertanian > 0,50 ha; 2) petani kecil, yakni rumah tangga yang menguasai tanah pertanian seluas 0,25-0,49 ha; 3) petani gurem, yakni rumah tangga petani yang menguasai tanah pertanian seluas antara 0,01-0,24 ha; 4) tunakisma buruh tani, yakni rumah tangga bukan pemilik tanah yang bekerja sebagai buruh upahan dalam proses produksi pertanian dan tidak menguasai tanah pertanian.

Raymond Firth (1956:87) menekankan bahwa istilah petani terutama memiliki referensi keekonomian. Yang dimaksud dengan ekonomi petani adalah suatu sistem yang berskala kecil, dengan teknologi dan peralatan yang sederhana, seringkali hanya memproduksi untuk mereka sendiri yang hidupnya subsisten.² Usaha pokok untuk nafkah hidupnya ialah dengan mengolah tanah.. Dalam hubungan ini Firth menyatakan:

The peasant has primarily an economic referent. By a peasant economy, one means a system of small scale producers, with a simple technology and equipment, often relying primary for their subsistence on what they them selves produce. The primary means of livelihood of the peasant is cultivations of the soil (Firth, 1956:87)³

Menurut Kroeber (1948:56) petani adalah golongan kelas dari suatu populasi yang lebih besar yang biasanya termasuk pula di dalamnya

kebutuhan keluarganya; (3) petani kaya, yaitu mereka yang dapat mengakumulasi kepemilikan alat produksi dan menginvestasikan produksinya.

² Baca juga pendapat yang hampir sama dari Belshaw (1965:54)

³ Bandingkan dengan pendapat Foster (1967:6) yang mengatakan muatan pengertian dari istilah petani bukanlah sepenuhnya menunjuk pada pekerjaan *apa* yang mereka lakukan, tetapi juga pada *bagaimana* dan *kepada siapa* hasil produksinya dimaksudkan.

pusat-pusat perkotaan. Mereka itu dengan demikian merupakan bagian dari suatu masyarakat dan kebudayaan.⁴

Berdasar atas batasan-batasan tersebut dan mengacu pada pendapat Everett M. Rogers (1969:20-21), maka secara umum petani memiliki ciri-ciri: (1) petani produsen yang subsisten, sekedar memenuhi kebutuhan sendiri (keluarga), tidak untuk mencari keuntungan; (2) orientasinya yang cenderung pedesaan dan tradisional tetapi memiliki keterkaitan erat (mengacu) ke kebudayaan kota atau pusat kekuasaan tertentu; (3) sedikit yang sepenuhnya mencukupi kebutuhan diri sendiri (*self sufficient*).

Sejalan dengan karakteristik komunitas petani yang disebutkan tadi, Rogers mensinyalir ada sejumlah label negatif yang biasa diberikan kepada petani; juga, lazim dijadikan "kambing hitam" atas kegagalan program pembangunan yang ditujukan kepada petani/pedesaan. Rogers menyatakan:

Little wonder that the peasant is often portrayed as lazy, ignorant, resistant to change, and so on. He remains an enigma to those who have not lived his life, and as a result he is often characterized in a negative light. ... Limited understanding and insight cause many development failures, which lead to rising frustrations among development planners, who in turn develop a negative view of their "uncooperative" clients as a rationale for their failures (Rogers, 1960:20).

⁴ Baca juga pendapat yang sama dari Redfield (1956:35) dan Foster (1962:61).

Realitas sosial mengenai deskripsi komunitas petani seperti yang dikemukakan oleh Rogers di atas, menunjukkan bahwa suatu sistem sosiokultural bukan saja sebagai seperangkat sistem nilai yang mempunyai fungsi kontrol terhadap bagaimana cara berusaha tani suatu komunitas, tetapi lebih dari itu sistem sosiokultural juga mempunyai fungsi kontrol terhadap berbagai aspek sosial komunitas lainnya. Misalnya adalah mempunyai fungsi untuk menjaga kohesivitas ikatan solidaritas suatu komunitas berkaitan dengan ancaman dari luar maupun dari dalam komunitas yang bersangkutan.⁵

Subsistensi secara umum diartikan sebagai cara hidup yang cenderung minimalis. Usaha-usaha yang dilakukan cenderung ditujukan untuk sekedar hidup. Clifton R. Wharton (dalam Rogers 1969:21) membedakan subsistensi produksi dari subsistensi hidup. Subsistensi produksi dikarakterisasi oleh derajat komersialisasi dan *monetisasi* yang rendah, sedangkan subsistensi hidup berkaitan dengan tingkat hidup yang bersifat minimal hanya untuk sekedar hidup. Pertanian subsistensi yang murni menurut Wharton adalah: *suatu unit yang dapat berdiri dan mencukupi diri sendiri dalam mana semua produksi dikonsumsi dan tidak ada yang dijual, dan disamping itu tidak ada pengguna atau penghasil barang-barang dan pelayanan-pelayanan dari luar yang masuk.*

⁵ Pandangan yang sama diutarakan oleh E.P. Archetti dan S.Aass, dalam Newby, 1978:69)

Pengertian subsistensi yang melekat pada petani tentulah tidak sempurna sebagaimana dikemukakan oleh Wharton itu. Cara hidup yang cenderung minimalis dari seorang petani tidak harus diartikan bahwa dia hanya menanam tanaman sebatas yang dikonsumsi saja. Hal ini terutama disebabkan oleh kenyataan bahwa petani merupakan bagian dari komunitas yang lebih besar dengan peradaban yang telah maju (*part-culture*). Dalam kaitannya dengan tingkat peradaban yang telah maju ini, maka petani tidaklah bertanam sekedar untuk hidup (*biologis*). Mereka memerlukan biaya-biaya tambahan untuk kehidupan sosial-budayanya. Oleh karena itu mereka memerlukan surplus hasil pertanian untuk membiayai kehidupan sosial-budayanya itu yang lazim disebut biaya-biaya sosial.⁶

Mengapa studi tentang petani dan komunitasnya ini masih tetap mendapat perhatian? Banyak alasan mengenai terjadinya kecenderungan ini. *Pertama*, sampai saat ini jumlah petani di dunia ini masih sangat besar dibanding dengan pengusaha-pengusaha pertanian (*farmer*). Dengan asumsi bahwa jumlah penduduk dunia terbanyak terdapat di negara-negara berkembang yang dominan bersifat agraris, dan disamping itu sistem pertanian mereka umumnya masih belum modern. *Kedua*, pertumbuhan penduduk yang sangat cepat dewasa ini menimbulkan berbagai masalah. Salah satu diantaranya adalah masalah pengadaan pangan. Petani, dengan

⁶ Baca juga Eric R Wolf (1969:71-73)

sistem pertanian yang mereka miliki, tidak akan mampu mencukupi kebutuhan pangan penduduk yang melimpah tersebut. Oleh karena itu gerakan modernisasi pertanian seperti revolusi hijau diharapkan mampu memecahkan masalah pengadaan pangan tersebut.

Modernisasi pertanian dilihat dari aspek non-teknis materilnya adalah merupakan upaya untuk mengubah petani tradisional menjadi petani modern. Oleh karena itu studi tentang petani menjadi penting untuk tujuan pembaharuan ini, yakni dengan berpijak pada *premise*: suatu perubahan hanya akan berhasil dengan baik apabila mengenal sasaran yang akan dirubah (yakni petani) ⁷

Sehubungan dengan sosok masyarakat petani beserta berbagai perdebatan tentang perilaku ekonomi dan kerja mereka sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, dapat diikhtisarkan empat isu utama yang “tak kunjung selesai” jadi bahan perdebatan di kalangan para ahli. Perdebatan dimaksud dapat dikelompokkan menjadi empat tingkatan, yang satu sama lain saling berkaitan (Faisal, 1998:28), yaitu:

Pertama ialah perdebatan tentang sifat atau hakekat ekonomi petani itu sendiri. Sejumlah ahli memandang ekonomi petani memiliki *khas-an* tersendiri, yang berbeda secara substansial dengan ekonomi pasar

⁷ Baca juga Borda (1969:32)

kapitalistik. Di lain pihak, terdapat sejumlah ahli yang menolak argumen substansial dimaksud, bertolak dari asumsi universalitas perilaku ekonomi.

Kedua adalah perdebatan pada seputar aplikabilitas ekonomi formal (konvensional) sebagai “kaca mata” untuk memahami atau menjelaskan ekonomi petani. Mereka yang memandang ekonomi petani memiliki ke-*khas-an* tersendiri menolak aplikabilitas ekonomi formal yang konvensional, dan menawarkan pendekatan substantif sebagai suatu alternatif. Sebaliknya, mereka mempertahankan universalitas perilaku ekonomi (mengejar keuntungan sebesar-besarnya dengan usaha sekecil mungkin) berpendirian bahwa ekonomi formal (konvensional) juga dapat digunakan untuk memahami atau menjelaskan ekonomi petani.

Ketiga ialah perdebatan tentang perilaku kerja petani. Mereka yang memandang fenomena *kurang kerja* di kalangan petani sebagai kondisi logis dari karakteristik khas ekonomi petani itu sendiri, dan bukan karena kemalasan petani. Di pihak lain, oleh para ahli yang bersikukuh menggunakan pendekatan ekonomi formal (konvensional) menyebutkan fenomena *kurang kerja* tersebut sebagai tanda kemalasan dan irrasional petani. Sinyalemen *kurang kerja* itu sendiri juga menjadi bahan perdebatan tersendiri.

Keempat ialah perdebatan di seputar dampak transformatif dari modernisasi serta intervensi ekonomi pasar bagi masyarakat

petani/pedesaan. Perdebatan ini melibatkan pendekatan *ekonomi politik* dan pendekatan *moral ekonomi*, yang paham dasarnya juga kembali kepada perspektif dalam melihat khas tidaknya ekonomi petani. Pengguna pendekatan *ekonomi politik* misalnya Popkin, menempatkan intervensi ekonomi pasar sebagai “pembuka jalan” bagi perbaikan nasib/ekonomi para petani kecil di pedesaan. Sebaliknya, penganut pendekatan *moral ekonomi* misalnya Scott, memandang intervensi ekonomi pasar sebagai “pembawa bencana” yang menyengsarakan para petani lapisan bawah. (Faisal, 1998:29-30).

Selain keempat tema atau isu tersebut, Carter (1966:66) menambahkan satu tema/issu lain. Yaitu isu seputar makna pembangunan yang seharusnya dipilih dalam upaya mengembangkan kehidupan masyarakat petani/pedesaan. Dalam hubungan ini, Carter, menyebutkan ada dua pilihan dan pandangan dalam memaknai pembangunan bagi masyarakat petani/pedesaan. *Pertama*, pembangunan dimaknai sebagai upaya transformasi, melakukan alih bentuk dari petani tradisional ke arah petani komersial. *Kedua*, pembangunan dimaknai sebagai upaya *improvement*, sistem produksi yang eksis dalam kehidupan petani selama ini tidak perlu “dibongkar”, melainkan ditingkatkan agar supaya bisa bekerja secara lebih baik guna meningkatkan kesejahteraan hidup para petani

2.1.2. Komersialisasi dan Rasionalitas Petani

Salah satu dampak perkembangan ekonomi pasar yang cukup pesat di Indonesia akhir-akhir ini adalah terjadinya praktek-praktek komersialisasi dan rasionalisasi di bidang pertanian. Hal ini menyebabkan bergesernya orientasi petani dari ekonomi subsisten ke arah pertimbangan ekonomi pasar dalam proses produksi pertaniannya. Ekonomi pasar adalah sistem ekonomi yang produksi barang-barang dan alokasi sumber dayanya ditentukan oleh keputusan yang dibuat untuk pasar kompetitif. Orientasi yang bermotif keuntungan sebagai tujuan individu dan tindakan impersonal adalah ciri utama sistem tersebut, atau yang dikenal dengan istilah kapitalisme.

Sementara itu ada petani yang masih betahan dengan orientasi subsisten maupun institusi tradisionalnya. Sebagian petani masih lebih mengutamakan kebutuhan pangannya sendiri daripada untuk memenuhi kebutuhan pasar kompetitif. Demikian juga, keterikatan dengan pola-pola kultural tradisional tampaknya masih cukup dominan. Dengan demikian, terjadilah kecenderungan umum untuk mensejajarkan sistem ekonomi modern dengan sistem ekonomi tradisional maupun institusi modern dengan institusi tradisional (Soegiarto, 1993:3). Boeke (1973:30) menyebut kondisi ini dengan istilah "*ekonomi dualistis*", dimana kapitalisme hidup berdampingan dengan ekonomi subsisten. Dampak kondisi ini tampaknya juga berpengaruh pada kebijakan pembangunan ekonomi yang bersifat dualistic, yang secara

tidak langsung mengikuti pola masyarakat. Di satu sisi pemerintah menerapkan kebijakan sector modern, di sisi yang lain juga diterapkan kebijakan bagi sektor modern, di sisi yang lain juga diterapkan kebijakan bagi sektor tradisional. Kondisi dualisme tersebut menjadi semakin parah setelah sektor modern ternyata tidak mampu menjadi penyangga sektor tradisional.⁸

Pandangan Boeke maupun Todaro yang secara langsung bermakna bahwa "*tidak ada proses transisi*" dari ekonomi subsisten ke ekonomi komersial, tampaknya didasarkan kenyataan bahwa kondisi pertanian ketika itu menunjukkan polarisasi yang saling bertahan antara keduanya. Demikian pula kesenjangan yang terjadi diantara keduanya selalu menunjukkan kecenderungan semakin tajam. Bahkan disinyalir terjadi penekanan dari yang kuat terhadap yang lemah.

Meskipun dualisme ekonomi tersebut yang oleh Boeke dan Todaro dianggap berjalan sendiri-sendiri, tetapi tampaknya anggapan tersebut tidak seluruhnya dapat diberlakukan pada kondisi sekarang. Perubahan pola tanam dari tanaman pangan ke tanaman komersial tampaknya tidak terjadi secara tiba-tiba, tetapi melalui "*proses transisi*". Hal ini diperkuat oleh penelitian Collier (1981) yang menjelaskan bahwa yang terjadi adalah *evolusi pertanian* di pedesaan Jawa. Pada masa transisi inilah dapat terjadi suatu

⁸ lihat pendapat Michael Todaro (1994:82), bandingkan pula dengan pendapat Rachbini, 1994:21)

dialog antara sektor modern dengan sektor tradisional atau antara ekonomi subsisten dengan ekonomi komersial.

Salah satu penyebab terhambatnya proses transisi dari subsistensi ke komersial tersebut, tampaknya disebabkan oleh adanya intervensi struktural. Tekanan struktural menyebabkan petani tertentu tidak bergerak dari motivasi ekonomi subsistensinya. Sebagaimana diuraikan Scott (1976:2), pungutan-pungutan sebagai sewa tanah, dan pajak menyebabkan petani mengalami ketidakcukupan makanan dan menimbulkan etika subsistensi. Para petani berusaha menghindari kegagalan yang akan menghancurkan hidupnya dan bukan berusaha memperoleh keuntungan besar dengan mengambil resiko. Dalam bahasa pengambilan keputusan, tingkah lakunya itu disebut dengan "enggang resiko" (*risk-averse*). Pendekatan *moral ekonomi* dari Scott menganggap, satu-satunya jalan untuk keluar dari dominasi yang ada dengan menggunakan prinsip "mendahulukan selamat" (*safety first*) untuk tetap mengamankan batas subsistensi. Menurut Popkin, pendekatan moral ekonomi ini terlalu menekankan norma-norma dan prosedur masyarakat petani yang dilingkupi kesadaran untuk mempertahankan hidup dengan melihat desa sebagai unit ritual dan kultural.⁹

Ketika diberlakukannya UU No.12/1992 tentang sistem budidaya tanaman, yang lebih memberikan kebebasan kepada petani untuk memilih

⁹ Bandingkan dengan pendapat Breman (1986:187) dan Husken (1988:21)

jenis tanaman yang akan diusahakannya, ternyata secara tidak langsung para petani menyambutnya dengan antusias dan tidak lagi mengandalkan tanaman subsistensinya. Petani cenderung memilih tanaman yang mempunyai nilai tkr lebih tinggi dan berorientasi komersial. Bahkan tidak sedikit diantara petani-petani tersebut secara tidak langsung menolak tanaman-tanaman yang menjadi program pemerintah (padi, palawija) dan menggantikannya dengan tanaman-tanaman komersial yang berumur tahunan di lahan padi mereka. Menurut Popkin (1979:259), sikap rasional petani ini disebabkan motivasi memperoleh keuntungan sebesar mungkin. Petani pada dasarnya bersifat rasional individual, dan berusaha memaksimalkan keuntungan. Hal ini tampak dalam logika tindakan kolektif, serta proses pengambilan keputusan oleh para petani. Mereka mengkalkulasi prospek kembalinya investasi dan kualitas organisasi dimana mereka memberikan kontribusinya.

Tampaknya selama ini proses sosial di kalangan petani ada kecenderungan dikendalikan oleh dan bahkan "dimatikan" oleh elemen struktural. Ketika elemen-elemen struktural dilonggarkan, maka proses sosial bekerja kembali. Fungsi sosial jenis tanaman tertentu dengan leluasa mulai dapat dirasakan oleh petani. Berbagai pilihan terhadap jenis tanaman komersial tanpa ragu-ragu dilakukan oleh petani.

Pemilihan tanaman komersial erat kaitannya dengan prinsip-prinsip yang berorientasi *keuntungan secara ekonomi* daripada *keuntungan secara sosial* dari tanaman subsistensi. Menurut Weber, tindakan ekonomi dalam sosiologi selalu diorientasikan terhadap perilaku orang pada umumnya (*socially constructed meaning*) (Granovetter, 1992:8). Kenyataan ini menunjukkan bahwa setelah belajar dari pengalamannya, petani lebih mengutamakan kemajuan (*progress*) daripada prinsip “mendahulukan selamat” (Scott, 1976:15).¹⁰

Para petani sengaja tidak memilih tanaman padi atau palawija, meskipun tanaman padi merupakan komitmen nasional untuk swasembada pangan. Petani menganggap bahwa *memilih tanaman padi untungnya sedikit, dan kehidupan kami lambat untuk berkembang*.¹¹

Perilaku petani *rabbise* (melon) tampaknya dipengaruhi oleh kepentingan individunya dan secara tidak langsung oleh hubungan sosial. Hal ini berkaitan dengan asumsi bahwa sebelum berbuat sesuatu seseorang selalu berpikir “untung-rugi” (*cost-benefit*) untuk mencapai kepentingannya. Untuk mewujudkan tujuan tersebut tolok ukurnya adalah uang, yang bisa dicapai dengan harga jual tanaman rabbise. Kekurangan uang akan menyebabkan penderitaan, sedangkan memiliki uang yang cukup akan mendatangkan kebahagiaan. Menurut kaum utilitarian hal ini adalah proses

¹⁰ Baca juga pendapat yang hampir sama dari Bentham (dalam Gordon, 1991:251)

yang alamiah, sedangkan secara ekonomi tindakan tersebut akan dilakukan berdasarkan perhitungan rasional.

Sektor pertanian yang dicirikan dengan sangat terbatasnya lahan sebagai faktor produksi, disbanding dengan sektor-sektor ekonomi lainnya, cara pertumbuhannya harus berlandaskan pada proses yang memperlonggar kendala produksi yang sangat terbatas dengan teknologi yang akan diterapkan. Dengan demikian, bergantung kepada keterbatasan relatif dari sumber daya lahan dan tenaga kerja, perubahan teknologi harus didorong kepada lebih produktifnya faktor-faktor primer tersebut, yaitu (a) hemat tenaga kerja, atau (b) hemat lahan (Santoso, 1996:34).

Alfred Marshall (1924) menyatakan bahwa manusia sebenarnya adalah makhluk yang selalu memaksimalkan rasionalitasnya. Salah satu unsur utama teori rasional masyarakat adalah *utility*. Dengan adanya *utility* ini manusia dapat menghitung nilai sesuatu yang akan dipertukarkan (Waters, 1994:60). Selanjutnya Pareto (1923) juga menyatakan bahwa ada dua bentuk *utility*, yaitu *economic utility* yang berkaitan dengan nilai-nilai material, dan *moral utility* yang berhubungan dengan perkembangan moral. Meskipun demikian keduanya masih dapat dikaitkan dengan rasionalitas (Waters, 1994:61). Tanaman *rabbise* (melon) mempunyai *economic utility*, karena disamping harga jualnya relatif lebih tinggi, juga mempunyai efisiensi

¹¹ Pernyataan para petani Amparita, yang diperoleh ketika dilakukan observasi pendahuluan dalam rangka mempersiapkan disertasi ini pada tahun 2004.

penggunaan biaya tanam dan penggunaan tenaga kerja. Demikian pula dari aspek *moral utility*, tampaknya petani merasa lebih puas karena “bebas” dari kungkungan peraturan-peraturan yang mengikatnya. Nuansa kebebasan (*independensi*) ini juga menjadi dambaan setiap manusia pada umumnya tidak terkecuali seorang petani. Dengan kebebasannya petani ingin berkuasa atas tanah yang dimilikinya. Dengan karakteristik *independensinya*, seseorang bisa mengambil jarak terhadap kekuatan politik yang ingin menekannya. Kebebasan dan kreativitas merupakan kapital yang amat hakiki untuk melakukan peran kecendekiawanannya (Sumartana, 1996:51-52).

Dengan menyimak berbagai fenomena tersebut dapat diketahui bahwa di kalangan petani terjadi dua pola budidaya pertanian yaitu (1) budidaya pertanian yang berorientasi tanaman pangan yang berlandaskan program pemerintah, dan (2) budidaya pertanian yang berorientasi tanaman perdagangan yang berlandaskan kehendak pribadi (*free commercialization*). Kedua pola ini menggambarkan respon masyarakat yang dikotomis terhadap program pembangunan pertanian, yang direalisasikan dalam bentuk sikap dan tindakan sosialnya. Dikotomi respon petani ini terjadi karena determinasi rasionalitas berupa perubahan persepsinya terhadap nilai keuntungan dan fungsi dari masing-masing jenis tanaman yang akan dikembangkannya. Ketika para petani menganggap bahwa tanaman padi-palawija menguntungkan mereka, maka petani akan merespon dalam bentuk

tindakan sosial dengan cara menanam tanaman tersebut. Demikian pula, ketika petani menganggap bahwa tanaman *rabbise* lebih menguntungkan, maka petani akan merespon dalam bentuk tindakan sosial untuk menanam *rabbise*. Tanaman *rabbise* yang menjadi simbol alternatif pilihan kelompok masyarakat petani tertentu menunjukkan bahwa tanaman *rabbise* mempunyai fungsi sosial.

Makna simbolik suatu tanaman berkaitan dengan fungsi sosial tanaman bagi masyarakat. Tanaman yang berfungsi secara sosial pada waktu, tempat, dan situasi sosial tertentu menandakan bahwa tanaman itu bermakna sosial. Studi tentang makna simbolik memerlukan penggunaan teknik penemuan yang bersifat subyektif atau *verstehen* dalam mengadakan pemahaman terhadap dunia petani, imajinatif atau seakan-akan mengalami sendiri (*vicarious experience*). Untuk memahami tindakan petani diperlukan *simpati imajinatif*. Weber (1965:231) mengatakan bahwa tindakan sosial tidak sama dengan gerakan, karena gerakan kadang kala tidak memerlukan kesadaran, sedangkan tindakan selalu berada dalam kesadaran. Karena itu pula tindakan sosial dapat dianalisis menurut maksud, motif, maupun perasaan sebagaimana mereka alami.

Tindakan seseorang merupakan tindakan sosial jika tindakan itu dihubungkan dengan tingkah laku orang lain, dan diorientasikan kepada sesudahnya. Dengan demikian tindakan petani terhadap tanaman *rabbise*

(melon) bukanlah tindakan sosial. Tindakan petani rabbise tersebut menjadi tindakan sosial apabila petani dalam menanam rabbise tersebut dihubungkan dengan orang lain, seperti terhadap buruh tani, pedagang, masyarakat desa, atau pemerintah. Menurut Weber (1965:241), tindakan sosial dapat dipahami dengan menginterpretasikannya (*deutend verstehen*) dan dengan demikian ingin menjelaskan menurut sebabnya. Pengetahuan dengan menginterpretasikan itu berhubungan dengan arti subyektif dari tindakan sosial.

2.1.3. Resistensi Petani

Fenomena perlawanan petani seringkali masih dianggap sebagai sesuatu yang langka oleh sebagian masyarakat. hal ini disebabkan adanya pandangan bahwa petani merupakan sosok yang relatif luma, penurut, menghabiskan waktunya dengan pekerjaan yang menjemukan di lading, dan bahkan sebagian besar merupakan orang yang tidak terdidik. Dalam bukunya "*The Moral Economy of The Peasant*" (1976), Scott menyatakan bahwa petani menganut gaya hidup gotong royong, tolong menolong, dan melihat persoalan sebagai persoalan yang kolektif. Sikap ini disebabkan karena struktur kehidupan petani yang terjepit dan harus menyelamatkan diri. Azas pemerataan diterapkan petani dengan pengertian membagikan secara sama rata apa yang terdapat di desa, karena mereka percaya pada hak moral para petani untuk dapat hidup secara cukup. Akan tetapi, anggapan itu

dibantah oleh Popkin (1979), dengan alasan bahwa yang berperan terhadap perubahan-perubahan di desa bukanlah kolektivitas penghuni desa, melainkan pribadi para petani itu sendiri. Petani tradisional didominasi oleh motivasi untuk mendapatkan keuntungan pribadi, bukan kelompok. Petani tradisional lebih menggantungkan hidupnya pada keluarga atau kelompok-kelompok yang lebih kecil untuk menegaskan jaminan subsistensi mereka, bukan berdasarkan pada kelompok besar masyarakat seluruh desa yang dinilai tidak efektif, karena setiap orang di dalam komunitas tersebut pada dasarnya menuntut keuntungan dari tindakan kolektif dengan partisipasi sekecil mungkin. Menurut Popkin, Scott juga terlalu meromantisir aspek kehidupan gotong royong dan hubungan antara *patron-client*.

Dikotomi kedua ahli yang terus berkepanjangan tersebut melahirkan suatu perdebatan teoritis yang tiada habisnya. Para penganut ekonomi moral yang dipelopori Scott (1976, beranggapan bahwa para petani cenderung lebih mengutamakan tingkat keamanan dan keterjaminan subsistensi, serta sangat memperhatikan kepentingan bersama. Kelompok ini beranggapan bahwa bila cara produksi kapitalistik dan ekonomi pasar ditolerir masuk di lingkungan masyarakat tani, maka kemungkinan besar akan mengancam tradisi yang sudah mapan serta melahirkan perlawanan. Sebaliknya menurut para penganut *rational peasant*, para petani adalah sama rasionalnya dengan masyarakat yang lain yang memiliki keinginan dan cita-cita untuk

memaksimalkan usahanya untuk meraih keuntungan. Justru dengan intervensi ekonomi pasarlah para petani dapat diselamatkan dari jurang penderitaan. Masuknya ekonomi pasar, akan dapat memacu lahirnya petani-petani komersial yang dapat menggairahkan dinamika perekonomian desa. Perilaku maksimalisasi keuntungan ekonomi maupun sosial sebenarnya bersifat universal, berlaku pada siapapun, tak terkecuali petan.

Dua pandangan teoritis yang berbeda tersebut pada akhirnya mempengaruhi para peneliti masyarakat petani untuk memilah-milah hasil penelitian yang sejenis untuk dikategorikan ke dalam salah satu dari stereotype tersebut. Salah satu wujud dari kecenderungan tersebut adalah terjadinya pengelompokan para peneliti pedesaan, bahkan hasil-hasil penelitian terdahulu sebelum munculnya perdebatan tersebut.

Kehidupan petani memang seringkali terabaikan dalam percaturan politik maupun sejarah. Riwayat sejarah seringkali hanya dipenuhi oleh peran-peran bangsawan yang dianggap mampu mengubah sejarah. Menurut Scott melalui bukunya yang lain "*Weapons of the Weak*" (1985), menyatakan bahwa dalam catatan sejarah, kaum tani tidak begitu tampak sebagai pelaku sejarah, melainkan sedikit banyak sebagai penyumbang tanpa nama bagi statistik mengenai wajib milisi, pajak, migrasi tenaga kerja, pemilikan tanah, dan produksi tanaman (Scott, 1985:29).

Fenomena pemberontakan petani menjadi sangat menarik karena adanya pandangan-pandangan sebagaimana tersebut di atas. Gerakan-gerakan protes dalam bentuk yang sederhana di kalangan petani seringkali berpusat pada mitos tentang suatu tatanan sosial yang lebih adil dan lebih samarata dibandingkan dengan tatanan sosial yang sekarang bersifat hirarkis (Wolf, 1966:106). Petani adalah sekelompok masyarakat yang mempunyai komitmen yang relatif kuat terhadap iktan-ikatan moral. Keterikatan petani terhadap komitmen norma-norma yang mengikatnya disamping tanah sebagai sumber kehidupannya, telah melahirkan nilai-nilai yang kuat didalam dirinya.¹²

Eric Wolf (1969:276-294) melalui bukunya "*Peasant War of the Twentieth Century*" menyatakan bahwa yang menyebabkan revolusi petani adalah adanya bentuk-bentuk organisasi yang menampung para petani. motif utama yang mendorong munculnya perubahan revolusioner ini adalah pasar dunia yang disebutnya sebagai "kapitalisme Atlantik Utara". Dalam studi Wolf membanding enam revolusi yang melibatkan partisipasi petani yaitu sistem hacienda atau ekonomi manorial di Mexico dan Rusia, sistem ekonomi bagi hasil di China dan Vietnam, sistem ekonomi perkebunan di Cuba, dan sistem ekonomi buruh migran di Algeria. Namun dari enam revolusi yang ditelitinya tidak satupun yang dapat mendorong terjadinya

¹² Pandangan yang sama dikemukakan oleh Moore (1966:497-498).

revolusi, melainkan petani kelas menengahlah yang menjadi massa utama pendukung gerakan revolusi. Hal ini karena mereka merupakan massa yang paling mudah terkena dampak penyitaan tanah, fluktuasi pasar, tingginya tingkat bunga dan perubahan-perubahan lain yang diakibatkan pasar dunia. Petani kelas menengah inilah yang mudah menerima gerakan revolusioner yang menjanjikan restorasi peraturan politik dan stabilitas ekonomi. Teori ini merupakan terobosan terhadap teori struktur sosial pertanian secara paradoks. Karena pandangan sebelumnya menunjukkan bahwa masyarakat pedesaan menurut sebagian besar ahli antropologi merupakan penopang tradisi budaya konservatif, ternyata menurut Wolf, merupakan pendukung utama perubahan revolusioner.¹³

Bagi penganut moral ekonomi, protes dan gerakan petani merupakan reaksi defensif terhadap tekanan institusi tradisionalnya. Sebagaimana dikatakan Scott (1976:40) bahwa pengaruh dari pertanian komersial dan pertumbuhan negara adalah berkurangnya secara mantap jaminan-jaminan subsistensi yang dapat diandalkan sampai ke satu titik dimana petani boleh dikatakan tidak mempunyai pilihan lain kecuali melawan. Dengan demikian protes petani merupakan restorasi alamiah, yaitu upaya untuk mengembalikan dan melestarikan institusi tradisionalnya dari ancaman kapitalisme (Popkin, 1979:245).

¹³ Pandangan Wolf ini mendapat tantangan dari Jeffery Paige (1975).

Dari beberapa hasil studi tampak bahwa semua perlawanan petani bersumber dari adanya kelas masyarakat petani, yaitu kelas elit, kelas menengah, dan kelas bawah. Pengelompokan kelas elit dalam hal ini mencakup para pemegang kekuasaan/pemerintah (kepala desa, perangkat desa, pemilik tanah luas); sedangkan kelas menengah adalah para pemilik tanah sedang, kaum urban yang masuk desa yang berperan sebagai petualang politik, dan kelas bawah adalah para pemilik tanah gurem dan buruh tani tak bertanah.

Kelas elit tampaknya cenderung lebih berorientasi kepada kekuasaan negara, sedangkan kelas menengah lebih cenderung berpihak kepada kelas bawah. Hal terakhir ini dapat terjadi karena kelas menengah inilah yang menurut Wolf (1969) merupakan pendukung gerakan revolusi.¹⁴

Kasus melemahnya kelas elit sebagaimana dikemukakan oleh Paige (1975) telah menjadi contoh bangkitnya suatu revolusi. Jadi revolusi tidak mudah pecah jika kelas elit ini masih bertahan, apalagi dukungan sentral kekuasaan relatif dominan. Paige (1975:93-100) membagi fenomena gerakan sosial petani menjadi lima event yaitu (1) Event Revolusi Sosialis, dipelopori oleh partai sosialis yang menginginkan terjadinya perubahan politik lama digantikan dengan negara sosialis dan struktur agraris lama digantikan dengan pertanian kolektif. (2) Event Revolusi Nasionalis, dipelopori oleh partai nasionalis dengan tujuan terjadinya perubahan politik yang

fundamental dengan cara menggantikan pemimpin lama dengan kelompok-kelompok nasionalis berdasarkan etnik, ras. (3) Event Agraris, suatu gerakanyang bertujuan redistribusi tanah tetapi tidak mengharapkan terjadinya perubahan politik atau ekonomi yang radikal. Gerakan ini akan terhenti jika pembagian tanah telah terpenuhi, karena itu fenomena ini lebih mengarah kepada gerakan daripada revolusi. (4) Event Buruh, gerakan yang bertujuan untuk memperbaiki upah buruh yang lebih tinggi, kondisi kerja yang lebih baik, serta hak-hak berorganisasi. Gerakan ini tidak menghendaki perubahan pemerintahan inkonstitusional, nasionalisasi atau pembagian tanah. (5) Event Komoditas, gerakan yang bertujuan untuk mengubah bekerjanya pasar komoditas pertanian. Gerakan ini menginginkan adanya kredit dengan bunga rendah, bantuan modal, pengawasan pedagang perantara, pogram-program yang memperbaiki harga, penguasaan pasar dan harga melalui asosiasi produsen. Disamping itu gerakan ini tidak menginginkan intervensi pemeintah terhadap harga, pengawasan, pajak-pajak, serta program-program tanaman wajib.

Berdasarkan kelima event tersebut di atas, studi ini lebih mendekati kondisi pada event terakhir yaitu event komoditas. Akan tetapi, terdapat perbedaan yaitu jika Paige lebih pada orientasi tanaman ekspor sedangkan studi ini masih merupakan komoditas regional. Gerakan sosial petani yang menanam tanaman *rabbise* (melon)di daerah penelitian cenderung

¹⁴ Baca juga Paige (1975:232)

menggambarkan beberapa aspek tujuan gerakan sebagaimana digambarkan oleh Paige pada event komoditas tersebut. Fenomena tanaman komersial yang dilakukan petani di daerah penelitian secara teoritik merupakan gerakan sosial sebagaimana dinyatakan oleh Paige (1975:90) yaitu bersifat : kolektif, non konstitusional, dan melibatkan kelompok solidaritas. Namun demikian, fenomena di daerah penelitian menunjukkan kecenderungan gerakan simbolik, yaitu secara diam-diam petani mencari alternatif tanaman lain.

Perbedaan lain fenomena ini dengan studi Paige adalah bahwa gerakan petani di daerah penelitian adalah gerakan murni petani, tidak ada kaitan dengan partai politik, tidak ada kekerasan, dan tidak berhadapan langsung dengan pemerintah. Fenomena ini merupakan warna baru dari event yang sudah ada. Selain itu, meskipun fenomena ini menyerupai resistensi sehari-hari gaya Scott, tetapi terdapat suatu perbedaan yang relatif menonjol yaitu para petani di daerah penelitian tampaknya menggabungkan bentuk "resistensi" yang sekaligus "komersialisasi"

2.1.4. *Uwa'* dalam Perspektif Teori Kepemimpinan Petani

Kepemimpinan adalah proses mempengaruhi orang lain menuju ke tercapainya tujuan. Kepemimpinan yang berhasil ditentukan oleh kemampuan seseorang dalam mempengaruhi gagasan, perasaan, sikap dan perilaku orang lain. Terdapat berbagai pandangan tentang arti kepemimpinan. Diantara para ahli memberikan tekanan yang berbeda-beda terhadap arti kepemimpinan. Seperti misalnya Bogardus (1934:4) melihat kepemimpinan sebagai kepribadian yang diterapkan pada kondisi kelompok. Janda (1960:24) menekankan arti kepemimpinan sebagai *hubungan kekuasaan*. Tannenbaum, Weschler & Massarik (1961:24) lebih menekankan pada saling pengaruh antar pribadi. Hersey & Blanchard (1982:83) melihat kepemimpinan sebagai proses mempengaruhi kegiatan individu dan kelompok. Bennis (pengantar dalam *Leaders on Leadership*, 1992:xi) lebih menekankan arti kepemimpinan pada upaya menjadikan orang-orang berkeinginan melakukan sesuatu yang memang perlu untuk dilakukan.

Dari berbagai pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa kepemimpinan itu merupakan: *Pertama*, perwujudan kepribadian seseorang yang tercipta karena adanya kondisi kelompok; *Kedua*, hubungan kekuasaan dimana ada satu pihak yang mempunyai hak untuk menentukan perilaku pihak lain; *Ketiga*, saling pengaruh pribadi antara pemimpin dan yang

dipimpin; *Keempat*, upaya untuk menjadikan orang-orang sadar tentang apa yang sepatutnya mereka lakukan.

Sebagian besar kajian tentang kepemimpinan, pokok bahasan utamanya adalah tentang kekuasaan. Kepemimpinan tidak dapat dipahami dengan baik tanpa mengaitkannya dengan kekuasaan. Konsep kepemimpinan seringkali identik dengan konsep kekuasaan. Oleh karena itu, *pemimpin* selalu identik dengan *penguasa*.

Menurut Weber kekuasaan adalah: *the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance, regardless of the basis upon which this probability rests.* (Weber, 1978:53).

Mengacu definisi kekuasaan menurut Weber tersebut maka kekuasaan merupakan kemampuan melaksanakan kemauan sendiri meski mengalami perlawanan, dengan apapun dasar kemampuan itu diperoleh dalam suatu hubungan sosial. Justru kekuasaan adalah wujud kemampuan seseorang memaksa orang lain yang resisten untuk mematuhi perintahnya. Kerelaan atau kepatuhan menjalankan permintaan orang lain seperti itu bisa saja terjadi karena berbagai dorongan, misalnya karena merasa sebagai kewajiban, rasa takut, kebodohan, keuntungan pribadi, kesamaan nilai, emosi atau motif ideal sebuah rasa solidaritas.

Lebih jauh, konsep kekuasaan dalam perspektif Weber dapat membantu memahami alasan banyak elit penguasa dalam upaya mencari kekuatan. Dalam praktek sumber itu tidak saja diambil dari satu sumber saja, melainkan dari berbagai sumber kualifikasi. Kekuasaan itu sendiri menurut Weber adalah perpaduan antara berbagai kualifikasi, yakni kualifikasi perorangan dan kombinasi kualifikasi yang diperoleh dari lingkungan sekitar. Oleh karena itu dapat dipahami jika kemudian konsep kekuasaan bisa terdiri atas dominasi dan sekaligus kekerasan. Dalam konteks dominasi itu sendiri dibedakan dari yang terlegitimasi atau yang memperoleh pengakuan dari masyarakat, yang disebut dengan otoritas, di satu pihak dan dominasi yang lain yang dilakukan atas dasar monopoli di tengah konstalasi berbagai kepentingan. (King, 1980:86)

Dominasi tersebut dilakukan melalui berbagai pola pembentukan otoritas, dalam hal ini otoritas tradisional yang cenderung meng*kuduskan* status maupun tradisi zaman dulu, pola kharismatik maupun pola legal rasional. (Johnson, 1979:228). Penguasa cenderung menggunakan satu atau lebih bentuk otoritas, seperti dukungan atau legitimasi atas dasar pertimbangan ideologi atau keyakinan masyarakat yang dikuasai.

Untuk memahami secara lebih mendalam tentang kekuasaan, dikenal beberapa perspektif penting yaitu perspektif strukturalis, subyektivis, dan strukturasionis.

2.1.4.1. *Kekuasaan dalam Perspektif Strukturalis*

Pada prinsipnya perspektif strukturalis memandang kekuasaan sebagai alat untuk memelihara ketertiban dan keseimbangan dalam masyarakat. Kekuasaan sebagai atribut utama dalam sistem sosial berwujud kepemimpinan yang bertanggungjawab, tetapi juga berbentuk keputusan-keputusan yang mengikat bagi semua golongan masyarakat. Jadi kekuasaan adalah sarana bagi tercapainya tujuan-tujuan masyarakat secara keseluruhan. Atas dasar itulah, menurut perspektif strukturalis, konsentrasi kekuasaan adalah sah sepanjang masyarakat memang menghendaki. Kritik atas perspektif ini antara lain datang dari Cohen, yang mengatakan bahwa perspektif ini terlampau menitikberatkan pada struktur yang statis dengan mengabaikan proses perubahan sosial yang terjadi, serta ketidakmampuannya mengatasi konflik secara efektif (Cohen, 1968:98).

Kepala desa adalah aparat pemerintah yang berkewajiban mengamankan pelaksanaan keputusan/kebijaksanaan pemerintah. Perilaku kekuasaan kepala desa, sesuai dengan perspektif strukturalis, banyak diwarnai oleh kebijaksanaan pemerintah tersebut yaitu demi tercapainya tujuan-tujuan masyarakat secara keseluruhan. Masih banyak dan sering dijumpai perilaku kekuasaan kepala desa yang berorientasi ke atas yaitu semata-mata demi kelancaran dan keamanan pelaksanaan kebijaksanaan atasannya, sehingga seringkali mengurangi atau bahkan mengabaikan

partisipasi masyarakat. Seolah-olah tujuan sosial hanya bisa dipenuhi oleh aktivitas pemerintah saja.

2.1.4.2. *Kekuasaan dalam Perspektif Subyektivis*

Perspektif ini memandang kehidupan sosial sebagai produk dari aktivitas aktor/agen yang kompeten, karena manusia dapat merasionalkan dan mempertimbangkan secara kreatif atas tindakan-tindakannya (Mead, 1962:115). Perspektif ini menghasilkan konsep kekuasaan sebagai suatu fenomena intensional dan yang diinginkan. Kekuasaan bukanlah semata-mata milik individu yang harus dipaksakan kepada orang lain, karena orang sering bertindak bersama-sama atas dasar kesadaran murni.

Perspektif subyektivis ini jelas bertentangan dengan perspektif strukturalis yang memandang manusia sebagai tidak mempunyai kebebasan bertindak, justru strukturlah yang membentuk individu berbuat dalam suatu konteks sosial tertentu. Dengan kata lain, manusia cenderung untuk bertindak berdasarkan "judgemental dopes" yang secara buta disetir oleh kekuatan-kekuatan di luar kontrol dan pengertiannya (Garfinkel, 1967:112). Perspektif subyektivis memberikan keleluasaan dan otonomi kepada manusia/aktor untuk 'membentuk' kekuasaan sesuai dengan persepsi *emiknya* sendiri.

2.1.4.3. *Kekuasaan dalam Perspektif Strukturasionalis*

Dalam upaya mencari garis penghubung antara perspektif strukturalis dan subyektif, perspektif strukturasionalis dengan tokoh utamanya *Antony Giddens*, memandang struktur atau aktor/agen sebagai dua hal yang saling berhubungan secara dialektis dan kontinum sehingga menghasilkan dualitas struktur. Aktor menurut perspektif ini adalah partisipan yang aktif dalam mengkonstruksi kehidupan sosial, setidaknya-tidaknya menjadi tuan atas nasibnya sendiri. Setiap tindakan manusia selalu mempunyai tujuan. Ini berarti bahwa aktor secara rutin dan diam-diam memonitor apa yang sedang ia lakukan, sebagaimana reaksi orang terhadap tindakannya dan lingkungan dimana ia melakukan aktivitas tersebut.

Sedangkan struktur, selain dapat membatasi aktivitas manusia (*constraining*) tetapi juga memberikan kebebasan bertindak (*enabling*) kepada manusia. "*structure-as rules and resources chronically implicated in the production and reproduction of social systems, are not only constraining but also enabling. They not only set limits, they at the sametime provide the fundamental means for interaction and social construction in general*". (Giddens, 1986:69).

Dualitas struktur melihat kekuasaan sebagai alat analisis kehidupan sosial yang penting, terutama mengenai hubungan antara tindakan manusia dan struktur. Dualitas struktur menganalisis tindakan-

tindakan aktor sosial *diproduksi* dan juga struktur secara terus menerus *diproduksi* dalam kegiatan-kegiatan si aktor sosial sepanjang waktu dan dalam ruang yang sangat besar.

Berdasarkan penjelasan tersebut, Davis (1988:86-91) menyimpulkan bahwa karakteristik utama dari kekuasaan menurut perspektif strukturasionis adalah sebagai berikut: *Pertama*, kekuasaan sebagai bagian integral dari interaksi sosial (*power as integral to social interaction*). Di dalam setiap interaksi sosial selalu melibatkan kekuasaan, sehingga kekuasaan dapat diterapkan pada semua jenjang kehidupan sosial, mulai dari yang sempit sampai dengan yang luas. *Kedua*, kekuasaan adalah yang paling pokok dalam diri manusia (*power as intrinsic to human agency*). Kekuasaan adalah kemampuan aktor untuk mempengaruhi dan mengintervensi serangkaian peristiwa sehingga ia dapat mengubah jalannya peristiwa tersebut. Setiap aktor mempunyai sejumlah kekuasaan yang ia sebar dan pergunakan dalam aktivitas hidupnya setiap hari. Dalam interaksi sosial setiap orang memiliki sumber kekuasaan yang tidak sama. Walaupun kecil pihak yang lemah tetap dapat menggunakan kekuasaannya. Atau dengan kata lain, setiap orang dapat *to make a difference* atau *to do otherwise* dalam interaksi tersebut. Hal ini mempunyai dua implikasi: (1) bila kekuasaan antar orang yang berinteraksi itu sangat tidak berimbang, setiap orang masih dapat

berbuat yang lain; (2) kekuasaan tidak dapat diisolasi dari aktor, karena kekuasaan itu adalah sarana bagi si aktor untuk berinteraksi.

Ketiga, kekuasaan adalah suatu konsep relasional, termasuk hubungan otonomi dan ketergantungan (*power as relational concept, involving relations of autonomy and dependence*). Kekuasaan bukan sekedar kapasitas transformasi aktor untuk mencapai tujuannya, tetapi juga suatu konsep relasional. Ini berarti, setiap aktor dapat menggunakan kekuasaannya terhadap aktor lain dengan mempengaruhi lingkungan dimana peristiwa interaksi itu terjadi, agar aktor lain memenuhi keinginannya. Oleh karena itu, aktor dapat memobilisasi sumber-sumber dan keahliannya guna melancarkan interaksinya. Masing-masing aktor tidak mempunyai akses sumber dan keahlian yang sama bagi keberhasilan interaksinya. Oleh karenanya kekuasaan bergerak antara (1) kapasitas transformasi untuk mengintervensi peristiwa, (2) adanya dominasi kekuasaan akibat adanya struktur akses yang tidak seimbang. Walaupun demikian kekuasaan selalu bersifat resiprokal yaitu hubungan timbal balik antara otonomi dan ketergantungan.

Keempat, kekuasaan selain bersifat membatasi juga memberi kebebasan (*power as constraining as well as enabling*). Dalam kehidupan sehari-hari, kekuasaan sejalan dengan dominasi yang terstruktur. Anggota masyarakat tidak hanya mengintervensi jalannya interaksi, tetapi juga

mencoba melakukan kontrol terhadap perilaku orang lain. Ini dilakukan dengan sarana sanksi yang telah tersedia secara struktural. Memberikan sanksi berarti memaksakan kehendak lewat ancaman, paksaan, atau kekerasan. Tetapi walau dengan cara itu, yang diancam bisa saja menolak, mengkritik, atau bahkan tidak menggubris/memberikan respon. Strukturasionalis cenderung menolak anggapan bahwa kekuasaan itu negatif (membatasi gerak aktor), sebaliknya, menyatakan dengan tegas bahwa kekuasaan itu selain membatasi juga memberi peluang atau kebebasan pada aktor untuk berbuat.

Kelima, kekuasaan sebagai proses (*power as process*). Kekuasaan Sebagai hakekat kehidupan sosial merefleksikan dualitas struktur, yang menggambarkan intervensi antara aktor di satu pihak (adanya kapasitas aktor untuk mempengaruhi lingkungan sekitarnya) dan struktur (dominasi masyarakat, sistem sosial dan institusi-institusinya terhadap aktor) di pihak lain. Hubungan dialektik antara aktor dan struktur tidaklah bersifat statis tetapi secara kontinyu melakukan *produksi* dan *reproduksi* lewat proses strukturasi.

Konsepsi Giddens (Ritzer and Goodman, 2004:508) tentang kekuasaan lebih terfokus pada aktor-aktor yang terlibat dalam interaksi secara terus-menerus dan rutin *membangun, memelihara, merubah, dan mentransformasikan* hubungan-hubungan kekuasaannya. Hubungan

kekuasaan tersebut baik pada level mikro maupun makro mencakup *dominasi* dan *subordinasi* yang dibangun secara terus menerus dalam proses interaksi oleh aktor-aktor untuk memelihara hubungan kekuasaan tadi.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dijelaskan bahwa *Uwa'* dalam kapasitasnya sebagai pemimpin komunitas Tolotang cenderung menggunakan perspektif strukturalis. Hal ini terbukti dari berbagai temuan dan fakta di lapangan yang antara lain menjelaskan bahwa *Uwa'* dalam kepemimpinannya di Amparita, mengajak komunitasnya untuk senantiasa turut serta bermusyawarah dan merumuskan pemecahan dari berbagai masalah yang ada melalui lembaga-lembaga adat yang ada, seperti *tudang sipulung* dan sebagainya. *Uwa'* juga memberikan kesempatan kepada anggota kelompok komunitas Tolotang untuk menyampaikan perasaan, ide, pendapat, persoalan-persoalan yang ada, bahkan mereka diberi kebebasan untuk mendiskusikan masalah yang muncul, sehingga solusi yang didapatkan merupakan hasil pemikiran dari anggota yang dirumuskan secara bersama-sama.

Hal ini sesuai dengan karakteristik yang dikemukakan oleh J.Salusu, 1996:102 bahwa gaya partisipatif memiliki ciri-ciri: pemimpin lebih banyak mendengar, menerima, bekerjasama, dan memberikan dorongan dalam proses pengambilan keputusan.

Wexley dan Yulk (1977:23) mengatakan bahwa kekuasaan itu tidaklah berjalan dalam kondisi vakum atau terisolasi, ia selalu berada dalam situasi hubungan dengan orang lain (relasional) dalam suatu konteks atau lingkungan tertentu. Kekuasaan selalu berada secara implisit dalam proses saling ketergantungan, artinya pihak-pihak yang berada dalam suatu hubungan kekuasaan akan terikat satu sama lain oleh ketergantungan bersama.

Perilaku kekuasaan pemimpin sebagai suatu fenomena sosial selalu tampak pada proses interaksi sosial antara pemimpin dan yang dipimpin (*patron and client relationship*) dan intensitas interaksi itu semakin tinggi di dalam masyarakat yang sedang dilanda proses transformasi sosial. Proses perubahan sosial di desa membutuhkan pemimpin yang bukan hanya mampu mengakumulasi dan memelihara kekuasaannya dengan baik, tetapi juga yang lebih penting adalah yang mampu menggunakan berbagai jenis sumber dan basis kekuasaannya secara efektif (Robbins, 1986:275).

Dalam beberapa hal perilaku kekuasaan dari pemegang kekuasaan bisa bersifat dominatif dan membatasi ruang gerak obyek kekuasaan (orang yang dikuasai). Ini nampak pada hubungan-hubungan sosial yang tidak berimbang, dimana satu pihak punya kekuasaan besar sedangkan pihak lain tidak mempunyai kekuasaan. Contohnya, misalnya

negara yang menarik pajak pada rakyat. Negara dianggap memiliki legitimasi untuk melaksanakan "*command, control, constraint, and coercion*".

Dalam hal yang lain, perilaku kekuasaan juga bisa bemuansa supportif dan motivatif yang ditunjukkan oleh pemegang kekuasaan kepada yang dikuasai. Jadi tidak selalu dalam bentuknya yang koersif saja. Misalnya, pemerintah memberi peluang kepada swasta untuk ikut membina bidang pendidikan, pemerintah menganjurkan rakyat untuk menabung, rakyat ikut program KB, dan sebagainya.

Perilaku kekuasaan, dalam bentuknya yang lain, juga bersifat demokratis, dimana pihak-pihak yang saling berhubungan sama-sama mempunyai sumber kekuasaan yang dapat dipergunakan untuk menanggulangi masalah bersama. Pada bentuknya yang awal, bisa jadi hal ini muncul sebagai akibat dari adanya pemberdayaan (*empowerment*) dari pemegang kekuasaan yang diberikan kepada pihak yang semula dikuasainya. Akibat adanya proses pendewasaan diri atau emansipasi diri dari pihak yang semula tidak mempunyai kekuasaan. Lambat laun mereka semakin dewasa dan kemudian memiliki kekuatan "*push and pull*". Maka saat itulah pemegang kekuasaan pertama harus berbagi kekuasaan dengan pihak lain yang telah memiliki sumber-sumber kekuasaan yang memungkinkan mereka hadapkan kepada pihak pertama tadi.

Dengan demikian setiap pemegang kekuasaan bisa saja harus merubah atau menyesuaikan perilaku kekuasaannya secara terus menerus sesuai dengan kondisi yang berubah. Kajian yang dilakukan oleh Hersey dan Blanchard (1982:221) antara lain dapat ditegaskan bahwa, tingkat kedewasaan bawahan baik yang berkaitan dengan kedewasaan pekerjaan (*task maturity*) maupun kedewasaan emosional (*emotional maturity*) merupakan kondisi/situasi kepemimpinan (*leadership situation*) yang ikut mempengaruhi pilihan perilaku kekuasaan pemimpin, yaitu apakah perilaku kekuasaan instruktif, konsultatif, partisipatif atau delegatif.

Hal ini sejalan dengan apa yang ditemukan oleh Gatto (dalam Salusu, 1996:194-195) yang menjelaskan bahwa perilaku (gaya) kepemimpinan itu terbagi empat yaitu (1) *direktif*. Pemimpin yang direktif pada umumnya membuat keputusan-keputusan penting dan banyak terlibat dalam pelaksanaannya. Semua kegiatan terpusat pada pemimpin, dan sedikit saja kebebasan orang lain untuk berkreasi dan bertindak yang diizinkan. Pada dasarnya gaya ini adalah gaya otoriter. (2) *konsultatif*. Gaya ini dibangun di atas gaya direktif, kurang otoriter dan lebih banyak melakukan interaksi dengan para bawahan. Fungsi pemimpin lebih banyak berkonsultasi, memberikan bimbingan, motivasi, memberi nasehat dalam rangka mencapai tujuan. (3) *partisipatif*. Gaya partisipatif bertolak dari gaya konsultatif yang bisa berkembang ke arah saling percaya antara pemimpin

dan yang dipimpin. Pemimpin cenderung memberi kepercayaan pada kemampuan bawahan untuk menyelesaikan pekerjaan sebagai tanggung jawab mereka. Sementara itu, kontak konsultatif tetap berjalan terus. Dalam gaya ini pemimpin lebih banyak mendengar, menerima, bekerja sama, dan memberi dorongan dalam proses pengambilan keputusan. Perhatian diberikan kepada kelompok. (4) *free-rein* atau disebut juga *delegatif*. Gaya yang mendorong kemampuan bawahan untuk mengambil inisiatif. Kurang interaksi dan kontrol yang dilakukan oleh pemimpin sehingga gaya ini hanya bisa berjalan apabila bawahan memperlihatkan tingkat kompetensi dan keyakinan akan mengejar tujuan dan sasaran organisasi.

Pilihan-pilihan perilaku kekuasaan sangat dimungkinkan dilakukan oleh pemimpin yang memiliki sumber dan basis kekuasaan yang memadai. Efektivitas kepemimpinan seringkali juga diperoleh akibat keberhasilan pemimpin dalam memilih perilaku kekuasaannya secara tepat sesuai dengan kondisinya. Seperti yang ditegaskan oleh Covey (1992:105), "*The essential leadership choice is to decide on a power base-coersion, utility, or principles*".

Apabila pemimpin memilih perilaku kekuasaan *coersion*, maka ini adalah '*jalur cepat*' yang bisa dipergunakan untuk menuntut kepatuhan bawahan. Tetapi efektivitas perilaku kekuasaan ini apabila dipergunakan terus menerus dan untuk jangka waktu panjang akan menimbulkan beban

psikologis dan emosional yang berat baik bagi pemimpin maupun bawahan. Dampaknya adalah perilaku yang reaktif dan negatif.

Pilihan perilaku kekuasaan *utility* menggambarkan adanya perilaku kekuasaan pemimpin yang didasarkan pada '*the useful exchange of goods and services*' antara pemimpin dan bawahan. Diantara mereka merasa saling diuntungkan dan dapat menimbulkan adanya '*a sense of equity and fairness*'. Walaupun pilihan perilaku kekuasaan ini masih menimbulkan pengaruh yang reaktif tetapi fungsional, tidak lagi negatif.

Kemudian apabila pilihan perilaku kekuasaan '*principles*' yang diambil, maka berarti pemimpin telah meletakkan dasar perilaku kekuasaannya pada prinsip-prinsip saling percaya, saling menghormati dan saling menghargai antara dia dengan bawahannya. Disini tumbuh kebersamaan nilai (*overlapping of values*) diantara pemimpin dan bawahan sehingga dapat berkembang pengaruh yang tidak lagi reaktif, tetapi proaktif dan positif. (Covey, *ibid*:110).

Menurut Covey: "Leaders who activate principle-centered power through the leadership choice may find they are more careful of what they ask of others but have more confidence in doing so. As their understanding of the relationship between power and leadership increases, their ability to lead others and to have influence with others without forcing them will grow. And they may experience an unusual peace of mind that comes with being a wiser, more effective leader" (Covey, 1992:120)

Pemimpin yang bijak dan efektif akan memilih perilaku kekuasaan atas dasar prinsip-prinsip ini. Ia pada intinya mengatakan bahwa para pemimpin yang melaksanakan kekuasaannya berpusat pada prinsip lewat pilihan kepemimpinan akan lebih hati-hati dalam meminta bawahannya mengerjakan sesuatu tetapi lebih yakin dalam melakukannya. Semakin paham mereka tentang hubungan antara kekuasaan dan kepemimpinan maka kemampuannya memimpin dan mempengaruhi orang lain dengan tanpa memaksanya akan semakin tumbuh. Atas dasar itu mereka akan menjadi pemimpin yang lebih bijak dan efektif.

French dan Raven mempunyai pandangan lain. Menurut mereka pilihan perilaku kekuasaan bisa didasarkan atas dua hal yaitu yang berbasis struktur (kekuasaan legitimasi, ganjaran dan paksaan) dan yang berbasis pribadi (kekuasaan keahlian dan acuan) (dalam Natameyer, 1978:198-208). Dari hasil kajiannya mereka menyimpulkan secara umum bahwa bila pemimpin meletakkan kekuasaannya pada kedua basis kekuasaan struktur dan pribadi maka ia akan mempunyai pilihan perilaku kekuasaan yang lebih besar (*greater power*). Secara lebih khusus mereka menyatakan bahwa semua jenis kekuasaan mempunyai daya jangkau penggunaannya yang berbeda-beda, tetapi kekuasaan acuan yang berbasis pribadi mempunyai jangkauan yang paling besar.

Yukl (1989:14-15) mempunyai pandangan yang agak mirip dengan French dan Raven. Pilihan perilaku kekuasaan tergantung oleh 3 faktor yaitu individu, situasi dan politik. Pilihan kekuasaan itu tersebar pada 3 basis kekuasaan yaitu bisa pada kedudukan, pribadi, dan politik. Perilaku kekuasaan otoritatif dan koersif berbasis pada kedudukan (struktur); perilaku kekuasaan keahlian dan karismatik berbasis pada pribadi; dan perilaku kekuasaan desisif dan kooptatif berbasis pada politik.

Setiap pemimpin memilih perilaku kekuasaannya dari ketiga basis kekuasaan tersebut, tetapi diingatkan oleh Yukl bahwa: *“individual, situational, and political determinants of power interact in complex ways, and sometimes it is difficult to distinguish between them”*. Oleh karena itu, setiap pemimpin perlu menggunakan taktik yang baik untuk bisa memilih dan menggunakan kekuasaan secara efektif (Chung dan Magginson, 1981:349). Pemimpin yang berpengaruh cenderung untuk bisa memilih, menguasai dan menggunakan berbagai jenis kekuasaan secara berhasil (Chung dan Magginson, *ibid*, 351).

2.2. Landasan Teoritis

Pengkajian tentang kepemimpinan Uwa' dalam proses adopsi inovasi petani rabbise (melon) merupakan studi yang perlu “didekati” dengan teori Pilihan Rasional Samuel popkin, teori Tindakan Rasional Instrumental Marx Weber, dan teori *Creative minority* Arnold Toynbee.

Samuel Popkin dengan pendekatan ekonomi politik dalam bukunya: *The Rational Peasant* berpendapat bahwa petani merupakan pribadi-pribadi yang bebas mengembangkan kreatifitasnya secara rasional. Pada dasarnya petani adalah manusia biasa yang sama dengan kebanyakan orang lainnya yang juga ingin mempunyai kehidupan yang sejahtera. Pendekatan *rational choice* atau *public choice* ini merupakan jembatan antara ilmu sosial dengan ilmu ekonomi dengan memperhatikan institusi non pasar. Pendekatan ini adalah sebuah perspektif untuk budaya politik yang muncul dari pengembangan dan penerapan perangkat dan metode ilmu ekonomi terhadap proses pengambilan keputusan kolektif dan berbagai fenomena nonpasar (Rachbini, 1996:44).

Public choice bisa digunakan untuk menunjukkan bagaimana perilaku individu (behaviour), yang diinterpretasikan sesuai medium budaya dalam ideologi yang ada dan sangat mudah diterapkan sebagai ekspresi dari persepsi individu terhadap kepentingannya. Pendekatan ini juga digunakan untuk mendeskripsikan kondisi-kondisi keberhasilan tindakan kolektif dan untuk menunjukkan mengapa sebagian kepentingan bisa lebih diapresiasi dan sebagian lainnya tidak.

Sektor pertanian yang dicirikan dengan sangat terbatasnya lahan sebagai faktor produksi, dibanding dengan sektor-sektor ekonomi lainnya, cara pertumbuhannya harus berlandaskan pada proses yang memperlonggar

kendala produksi yang sangat terbatas dengan teknologi yang akan diterapkan. Dengan demikian, bergantung kepada keterbatasan relatif dari sumber daya lahan dan tenaga kerja, perubahan teknologi harus didorong kepada lebih produktifnya faktor-faktor primer tersebut, yaitu (a) hemat tenaga kerja, atau (b) hemat lahan (Santoso, 1996:34).

Pendekatan pilihan rasional ini berusaha untuk menerapkan model-model rasional dari individu-individu yang terlibat dalam pasar. Petani sebenarnya sangat responsif terhadap kekuatan-kekuatan pasar yang bergerak setiap saat. Kesempatan ini bisa didapatkan seandainya petani memiliki akses yang lebih leluasa terhadap pasar. Menurutny, komersialisasi pertanian akan memperbaiki harkat hidup orang banyak. Bila fasilitas-fasilitas yang selama ini dikelola oleh pemerintah karena menyangkut hidup orang banyak, dibuat lebih terbuka maka banyak orang akan mendapatkan manfaatnya. Selama harga tetap (*ceiling price*) ditetapkan untuk memuaskan masyarakat kota dan selama kontrol pertanian dilakukan oleh pemerintah, selama itulah petani miskin berada pada posisi yang sulit. Hal ini karena birokrasi menyulitkan petani-petani untuk mendapatkan fasilitas-fasilitas. Birokrasi yang seharusnya menjadi komponen rasionalitas, justru menyebabkan petani berurusan dengan segala macam peraturan yang rumit.

Menurut Popkin (1979:259) sikap rasional petani disebabkan motivasi memperoleh keuntungan sebesar mungkin. Petani pada dasarnya bersifat rasional individual, dan berusaha memaksimalkan keuntungan. Hal ini tampak dalam logika tindakan kolektif, serta proses pengambilan keputusan oleh para petani. Mereka mengkalkulasi prospek kembalinya investasi dan kualitas organisasi dimana mereka memberikan kontribusinya. Lebih lanjut Popkin (1979:270) menjelaskan bahwa para petani adalah sama rasionalnya dengan masyarakat lain yang memiliki keinginan dan cita-cita untuk memaksimalkan usahanya untuk meraih keuntungan. Justru dengan intervensi ekonomi pasarlah para petani dapat diselamatkan dari jurang penderitaan. Masuknya ekonomi pasar akan dapat memacu lahirnya petani-petani komersial yang dapat menggalakan dinamika perekonomian desa. Perilaku maksimalisasi keuntungan ekonomi maupun sosial sebenarnya bersifat universal, berlaku pada siapapun, tak terkecuali petani.

Dalam menggambarkan rangkaian pemikiran untuk mengarahkan kejelasan teoritik fenomena rasionalitas petani melalui tanaman komersial, maka model pilihan rasional Popkin akan digunakan sebagai pendekatan. Tentu saja penggunaan pendekatan ini tidak mendominasi pemikiran keseluruhan persoalan di lapangan. Pendekatan ini hanya digunakan untuk memasuki dunia empiris yang jauh lebih kaya daripada sekedar suatu penjelasan teoritis. Penggunaan model pilihan rasional Popkin dipandang

lebih tepat karena fenomena di lapangan menampakkan gejala terjadinya pengembangan usaha tani pada tanaman produksi komersial atas dasar pertimbangan rasional petani untuk meraih keuntungan. Dengan pendekatan ini diharapkan dapat menganalisis bagaimana rasionalitas dan independensi berkembang, serta menjelaskan tentang mengapa petani berusaha mengembangkan tanaman komersial yang berbeda dengan kebijakan struktural yang ada.

Sementara itu, perkembangan rasionalitas petani bila dikaitkan dengan independensi petani serta keberanian dalam menghadapi resiko tersebut di atas, maka dengan mengaitkan teori *utilitarianisme rasionalitasnya Weber* kemungkinan dapat dikategorikan ke dalam beberapa bentuk tindakan sosial yaitu: (1) komersial produktif, (2) komersial statis, (3) subsistensi produktif, (4) subsistensi absolut. Pengelompokan ini didasarkan kepada teori tindakan *rasional instrumental Weber*, yang dikaitkan dengan pandangan petani terhadap nilai-nilai ekonomi produktif dan seterusnya diimplementasikan dalam perilaku petani dalam merespon kebijakan pembangunan pertanian.

Dalam konteks rasionalitas petani, maka independensi petani dan keberanian menghadapi resiko menjadi komponen utama bagi perilaku petani di tingkat agen budaya sebagai pelaku tindakan sosial. Karenanya independensi petani dalam kehidupan publik (tinggi atau rendah) serta

keberanian menghadapi resiko (tinggi atau rendah) yang saling bertautan tersebut menjadi faktor penentu komersialisasi petani.

Petani yang memiliki independensi serta keberanian menghadapi resiko dengan kategori tinggi (kasus Uwa' Tingka), tampaknya cenderung memiliki pertimbangan-pertimbangan yang lebih leluasa untuk memandang ke depan, lebih percaya diri, dan lebih berani menghadapi tantangan sosial yang sudah mapan. Karena itu mereka lebih berani memilih tanaman komersial yang secara ekonomis lebih menguntungkan, meskipun kemungkinan akan menghadapi resiko. Bagi petani kelompok ini pertimbangan produktifitas lebih utama.

Petani yang memiliki keberanian tinggi dalam menghadapi resiko tetapi independensi rendah (kasus Uwa' Suddin), dapat dicirikan dengan adanya kemauan secara rasional untuk mengembangkan tanaman komersial akan tetapi cenderung kurang berani menghadapi tekanan struktural yang ada. Kelompok ini cenderung lebih menyesuaikan diri dengan kondisi yang ada, meskipun juga tidak meninggalkan orientasinya terhadap pasar.

Petani yang memiliki independensi tinggi tetapi tingkat keberaniannya rendah dalam menantang resiko (kasus Uwa' Becce), biasanya petani ini kurang merasa terbebani oleh tekanan struktur di sekitarnya, namun rasionalitasnya lebih berorientasi rasa aman berdasarkan subyektifitasnya, karena itu tidak mengherankan jika mereka kurang mengandalkan

keberaniannya secara maksimal dalam menantang resiko. Petani kelompok ini biasanya mempertahankan hal-hal yang sudah pasti, mengutamakan keamanan, karena berdasarkan keamanan tersebut mereka mendapatkan kebebasan dari rasa gelisah.

Petani yang independensi dan keberaniannya menghadapi resiko dalam kategori rendah, biasanya terdiri dari para petani yang sangat pasrah menghadapi keadaan (kasus petani Bakkar), menyesuaikan dengan kondisi alamiah yang sudah digariskan.

Untuk menganalisis kepemimpinan *Uwa'* dalam proses perubahan sosial, maka teori *creative minority* Arnold Toynbee akan digunakan sebagai pendekatan. Menurut Toynbee, ada nilai yang berperan untuk mengenali faktor penting yang terlibat dalam perubahan sosial, yaitu faktor peranan elit dan hubungan antara elit dan massa rakyat (Lauer, 1995:57). Dengan istilah lain, Pelly menjelaskan bahwa individu (elit) dengan kegiatan dan kreatifitasnya akan dapat menggerakkan perubahan sosial (Pelly, 1994:201). Oleh karena itu, perkembangan peradaban berkaitan erat dengan karya kreatif kelompok minoritas yang harus memikirkan tanggapan yang tepat dan memadai atas tantangan sosial dan juga yang mendorong masyarakat memilih alternatif tanggapan yang direncanakannya. Bila elit tidak lagi dapat memenuhi fungsi ini, maka peradaban akan mengalami kemunduran dan selanjutnya kematian (Lauer, 1995: 68).

Karena itu, salah satu kriteria atau syarat yang dikemukakan oleh Toynbee untuk terciptanya tanggapan yang memadai adalah kehadiran elit yang akan memimpin dalam memberikan tanggapan atas tantangan itu. Pertumbuhan peradaban tergantung pada perilaku minoritas (elit) kreatif (*creative minority*). Seluruh tindakan sosial adalah karya individu-individu pencipta, atau yang terbanyak karya minoritas kreatif (Lauer, 1995:70). Sebaliknya, ke-bangkrut-an suatu kultur (peradaban) dapat disebabkan tiga hal yaitu *Pertama*, minoritas yang mempunyai kekuatan kreatif kehilangan kreatifitasnya dan tak lagi dapat menjalankan fungsinya, *Kedua*, mayoritas masyarakat tidak mau lagi “*bermimesis* (meniru minoritas), dan karena itu juga menarik dukungannya, *Ketiga*, kedua hal tersebut (hilangnya kekuatan kreatif dan *mimesis*) membuat kendurnya kesatuan sosial dalam masyarakat secara keseluruhan (*Toynbee* dalam majalah BASIS, vol iv, 09-2003).

Kultur selalu merupakan buah hasil dan karya dari kerjasama antara kaum minoritas yakni para bijak, pemimpin serta elit, dan mayoritas anggota masyarakat. Makin kaum minoritas bisa menarik mayoritas untuk mengikuti ide-ide dan kreatifitas mereka, maka kultur akan semakin kuat dan berbuah. Karena itu, kaum minoritas harus bisa membuat mayoritas menjadi pengikut mereka. Namun, menjadikan mayoritas sebagai pengikut tidaklah dapat dikerjakan dalam sekejap mata. Kepengikutan itu harus dibentuk dan dibangun melalui proses “*mimesis*”, semacam peniruan yang harus *didrill*

dengan terus menerus. Kelompok mayoritas perlu diajak untuk berani keluar dari diri mereka, pergi menuju suatu tujuan di luar diri mereka. Telingan mereka perlu ditajamkan, agar mereka terlatih untuk mendengar suara-suara luhur yang datang dari luar kehidupan mereka sehari-hari. Itu sekali lagi harus dikerjakan melalui suatu proses "*mimesis*" sebagai *a kind of social drill*. Jika proses ini gagal, maka masyarakat akan kehilangan determinasi diri dan terceburlah mereka ke dalam krisis sosial-kultural (Toynbee dalam majalah BASIS, vol. Iv, 09-2003, h.9).

BAB III

METODE PENELITIAN

3.1. Desain Penelitian

Penelitian ini merupakan sebuah penelitian kualitatif yang menggunakan metode etnografi. Penggunaan metode etnografi dimaksudkan untuk menggali, memahami, mengidentifikasi, dan mendeskripsikan kepemimpinan *Uwa'* dalam proses adopsi inovasi serta respon masyarakat petani terhadap inovasi tersebut di daerah penelitian. Disamping itu, untuk memperoleh pemahaman (*insight*) yang menyeluruh (*whole*) dan tuntas (*exhaustive*) mengenai fenomena yang ada. Alasan lain penggunaan metode ini karena metode ini dianggap mampu mensintesakan antara pemenuhan kebutuhan “pengembangan ilmiah” dengan “masalah kemanusiaan” (Spradley, 1997:19). Sedangkan Aunger (1995:112) mengatakan bahwa penelitian yang menggunakan metode etnografi dapat mensintesakan antara cerita rakyat (*storytelling*) dengan ilmu pengetahuan (*science*).

Penelitian ini dilakukan di desa Amparita-Sidrap Sulawesi Selatan. Pemilihan desa Amparita sebagai lokasi penelitian berdasarkan pertimbangan bahwa desa ini merupakan desa pertanian dimana sebagian besar masyarakatnya mengembangkan tanaman komersial *rabbise*

(melon) di tengah-tengah pertanian tanaman pangan (padi-palawija). Wilayah Amparita (Sidrap) sejak dulu dikenal sebagai daerah *emas* penyangga produksi padi di Sulawesi Selatan yang telah menyumbang bagi keberhasilan program nasional swasembada pangan di Indonesia. Namun di tengah realitas tersebut, berkembang tanaman komersial lain (*rabbise/melon*) yang membawa konsekuensi terganggunya program pemerintah tersebut. Tidak hanya itu, perubahan pola tanam tersebut juga membawa konsekuensi bergeser dan berubahnya hubungan-hubungan sosial ekonomi di wilayah ini dan berbagai dampak lainnya yang akan menjadi kajian dalam studi ini. Selain itu, di wilayah ini hidup komunitas Tolotang yang menempatkan *Uwa'* sebagai pemimpin masyarakat, adat dan kepercayaan yang dipatuhi dan diikuti oleh komunitas Tolotang hingga saat ini dan ikut andil besar dalam perubahan pola tanam tersebut.

3.2. Tahapan Penelitian

Ada beberapa tahapan yang dilakukan dalam penelitian ini yakni: (1) tahap persiapan lapangan, (2) tahap penelitian lapangan meliputi teknik pengumpulan data, menentukan subyek (responden) dan informan penelitian, serta teknik klarifikasi data, dan (3) tahap analisis data.

3.4.1. Tahap Persiapan Lapangan

Kecamatan Tellu LimpoE, di bagian selatan Kabupaten Sidrap selama ini dikenal sebagai daerah penghasil *rabbise* (melon) yang cukup

dominan. Dari beberapa desa yang ada di kecamatan Tellu LimpoE, dipilih desa Amparita yang merupakan desa yang terbesar dalam penanaman *rabbise*. Hampir semua petani desa Amparita mengaku telah menanam *rabbise* di lahan persawahan, sehingga desa ini merupakan desa yang terbesar dalam penanaman *rabbise*. Menurut penjelasan beberapa tokoh masyarakat yang ada di wilayah kecamatan, desa Amparita inilah yang mengawali perkembangan tanaman *rabbise* secara massal. Hal ini juga dipertegas oleh Kepala Desa Amparita, ketika peneliti mengadakan pengamatan awal.

Desa Amparita merupakan daerah persawahan yang subur, bahkan kesuburan daerah ini sudah terkenal sejak zama Belanda. Dari beberapa literatur peninggalan Belanda yang tersimpan pada Arsip Nasional, daerah penelitian ini dikenal sebagai daerah dataran rendah penghasil beras yang cukup besar di Sidrap. Salah satu pendorong untuk memilih daerah penelitian ini adalah, sejak tahun 1990-an hampir seluruh areal persawahan yang ada di desa Amparita ini telah berubah menjadi areal tanaman *rabbise*. Berdasarkan pengamatan, wilayah ini merupakan salah satu wilayah yang relatif paling lama bertahan sebagai areal tanaman *rabbise* (melon).

Di desa Amparita ini bertempat tinggal petani pertama yang merintis tanaman *rabbise*, dan sekaligus merupakan pusat para petani yang berhasil karena produksi *rabbise*. Bahkan dari desa Amparita ini pula peneliti

berkenalan dengan seorang petani pedagang yang mengaku ketika masa kejayaan tanaman rabbise berhasil mengirim rabbise rata-rata 12 ton perhari. Kalau harga rabbise ketika itu perkilo Rp.2500,-, maka dalam satu hari omzetnya mencapai Rp. 30.000.000,-, untuk ukuran sebuah desa, peredaran uang sebesar itu adalah suatu hal yang luar biasa.

Sejak dulu peneliti telah sering berkunjung ke desa Amparita ini karena keluarga peneliti (ayah peneliti) lahir dan berasal dari desa ini, sehingga secara psikologis peneliti tidak menemui kendala untuk memahami secara mendalam sejarah dan latar belakang sosial budaya komunitas petani di desa ini. Selain beberapa alasan tersebut di atas, secara subyektif daerah penelitian ini bisa dijangkau dengan mudah oleh peneliti dengan mempertimbangkan faktor transportasi dan biaya penelitian. Latar belakang sosial budaya penduduknya yang sebagian besar bersuku Bugis, sedangkan peneliti sangat menguasai bahasa tersebut, maka kondisi demikian sangat membantu kemudahan mengadakan wawancara dan observasi. Dengan demikian kesinambungan penelitian dan peluang diperolehnya kualitas data maupun kredibilitas kajian dapat dipertanggungjawabkan.

3.4.2. Tahap Penelitian Lapangan

Penelitian ini dilaksanakan secara terbuka, dalam arti peneliti memperkenalkan diri sebagai mahasiswa Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya dan Dosen Universitas Hasanuddin Makassar kepada

para responden dan informan. Demikian juga tentang tujuan penelitian ini, meskipun tidak secara terperinci peneliti berusaha menjelaskan bahwa penelitian ini untuk mencari informasi tentang perkembangan “tanaman komersial” di samping memenuhi tugas akhir di Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya.

Untuk menggali informasi pada awalnya dilakukan dengan alat rekam berupa *tape recorder*, akan tetapi ketika pembicaraan menyangkut hal-hal yang dianggap sensitif, sebagian informan tampaknya merasa terganggu dengan keberadaan alat tersebut. Oleh karena itu pada kesempatan wawancara selanjutnya alat tersebut tidak digunakan lagi, sebagai gantinya peneliti berusaha mencatat *point-point* informasi selama di tempat wawancara. Kemudian kembalinya dari lapangan penelitian, dengan segera membuat catatan lebih terinci lagi. Penelitian ini dilakukan selama kurang lebih 1 (satu) tahun, karena banyak hal-hal tersembunyi yang memerlukan waktu cukup lama untuk dapat diungkapkan. Sebagai langkah awal, peneliti mengadakan pendekatan dengan Kepala Desa Amparita, yang selama ini oleh masyarakat dianggap sebagai tokoh yang dihormati di daerah penelitian. Karena seringnya bertemu dengan peneliti sebelum penelitian ini berlangsung, maka ketika penelitian ini sudah dimulai jalinan hubungan tersebut menjadi sangat akrab. Walaupun demikian peneliti tetap berusaha menjaga jarak, untuk memilahkan diri sebagai seorang peneliti. Berkat

bantuan Kepala Desa inilah peneliti memperoleh informasi tentang siapa saja warga desa Amparita yang cukup berhasil dalam bidang pertaniannya, terutama mereka yang pernah berhasil menanam rabbise. Sebagai seorang peneliti tentu harus yakin bahwa petunjuk Kepala Desa bukanlah satu-satunya informasi yang dapat dipercaya begitu saja, karena itu pada kesempatan yang lain peneliti berusaha mencari informasi dari sumber lain. Dari keakraban hubungan dengan kepala desa ini, ternyata sangat membantu mempercepat diterimanya peneliti di tengah-tengah masyarakat desa Amparita sebagaimana warga asli. Dalam pelaksanaan pengumpulan data, peneliti tinggal di lokasi penelitian selama hari-hari tertentu dengan bertempat tinggal di rumah kerabat peneliti yang memang berasal dari desa ini.

Dalam setiap wawancara peneliti selalu berusaha untuk menanyakan secara tidak langsung kepada informan kepada siapa lagi harus menanyakan kejelasan tentang obyek pembicaraan. Biasanya para informan ini sambil bercerita secara tidak sadar telah menunjukkan informan berikutnya yang harus didatangi. Dengan cara demikian secara tidak langsung bisa dilakukan *cross-check* antar informan berkaitan dengan masalah yang sama. Demikian proses ini berkembang sehingga pada akhirnya sering berkaitan dengan informan yang sama, dan informasi yang diperoleh menunjukkan suatu kejenuhan.

Wawancara dengan responden dan informan biasanya dilakukan pada sore hari setelah mereka pulang dari sawahnya. Pada saat demikian para petani biasanya sedang bersantai bersama para keluarganya, namun tidak jarang pula responden dan informan yang bersedia diwawancarai siang hari sesudah pukul 11.00. Para responden dan informan yang menyediakan waktu siang hari biasanya memiliki lahan persawahan yang cukup luas yang dikerjakan oleh para buruh tani.

Seperti diketahui, subyek penelitian ini adalah *Uwa'* dan petani yang ditetapkan berdasarkan kriteria kasus. Oleh karena itu, jumlah tidak dijadikan pertimbangan utama, tetapi pertimbangan kualitas informasi yang didapat dan keterwakilan kasus lebih diutamakan. Hal semacam itu biasa disebut sebagai suatu *conditio sine qua non*.

Untuk menentukan subyek penelitian dan mendalami informasi lebih akurat diperlukan informan pendukung seperti pamong desa, tokoh agama, tokoh tani, dan *sesepuh* desa. Subyek (responden) penelitian ini terdiri dari *Uwa'* dan petani yang melakukan kegiatan usaha pertanian tanaman *rabbise* (melon) dan *Uwa'* dan petani yang menanam tanaman pangan (padi-palawija) di Amparita, sedangkan informan penelitian terdiri dari tokoh masyarakat berupa pamong desa dan tokoh agama, tokoh tani, dan *sesepuh* desa. Responden dan informan tersebut juga dilibatkan dalam klarifikasi data yang diperoleh, karena berfungsi sebagai pemberi umpan balik dalam rangka

cross chek data (Miles dan Haberman, 1995:10). Penentuan nama responden dan informan penelitian memanfaatkan Kepala Desa, *Uwa'*, tokoh masyarakat, dan pamong desa sebagai *key informan*. Dengan menggunakan teknik dan kriteria tersebut, nama subyek dan informan penelitian terpilih seperti pada tabel 3.1.

Tabel 3.1
Daftar Nama Subyek (Responden) dan Informan Penelitian

No.	Nama	Umur	Alamat	Keterangan
1	Uwatta Sammang	65	Amparita	1 *)
2	Uwa Makkulasse	58	Amparita	1 PP
3	Uwa Laja	57	Amparita	1 PP
4	Uwa Launga	56	Amparita	1 PP
5	Uwa Tallu	54	Amparita	1 PP
6	Uwa Sholeh	54	Amparita	1 PP
7	Uwa Tingka	53	Amparita	1 PR
8	Uwa Lawi'	50	Amparita	1 PR
9	Uwa Panni	48	Amparita	1 PR
10	Uwa Suddin	45	Amparita	1 PR
11	Uwa Becce	45	Amparita	1 PR
12	I Wanne	40	Amparita	1 PP
13	La Lolo	40	Amparita	1 PP
14	Kudding	39	Amparita	1 PP
15	Campulu	39	Amparita	1 PR
16	La Madei	39	Amparita	1 PR
17	La Sumana'	37	Amparita	1 PR
18	La Undang	37	Amparita	1 PR
19	Bakkar	35	Amparita	1 PP
20	Saini R	35	Amparita	1 PR
21	Tungke	34	Amparita	1 PA
22	Hasan Pulu	34	Amparita	1 PR
23	I Bali	33	Amparita	1 PR
24	Ahmad	32	Amparita	2, TP
25	Drs.Kamal Jani	45	Amparita	2, ***)
26	Drs.Muchlis	43	Amparita	2, +)
27	Ustadz.Sukri Dalle	40	Amparita	2 **)
28	Kabilu, SH	39	Toddang Pulu	2, ++)
29	Drs.La Tingkaja	38	Arateng	2, +++)
30	Ir.Muslimin	39	Amparita	2, *)

Catatan Kode: 1 = Subyek Penelitian; 2 = Informan; *) = Uwatta/Uwa' Battoa (pemimpin para Uwa'); **) = Ustadz/Guru ngaji; PP= Petani Padi/Palawija; PR= Petani *Rabbise* (melon); PA = Pengusaha Agrobisnis; TP = Tokoh Pemuda; ***) = Kepala Kel.Amparita; +) = Kasi Kebudayaan Kab.Sidrap; ++)) = Staf Kel.Amparita +++)) = Staf Kel.Arateng; * = Staf Balihorti Sidrap.

3.4.3. Tahap Analisis Data

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini berupa hasil *indepth interview* yang berupa jawaban-jawaban, ucapan-ucapan atau perilaku yang tampak berdasarkan hubungan *empati*, *rapport*, maupun *tipifikasi* berbagai fenomena yang ditemui. Peneliti berusaha untuk mencatat berbagai informasi historis dari para pelaku, wawancara mendalam dan merekam fenomena yang ada dari hasil observasi secara terus menerus maupun yang berasal dari informan. Esensi dari penelitian ini adalah memahami secara mendalam (*empati*) arti tindakan-tindakan, proses-proses serta fenomena yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat petani.

Untuk melaksanakan esensi penelitian tersebut, wawancara diusahakan sedemikian rupa berlangsung tidak formal, bahkan cenderung seperti sedang bercerita pengalaman masing-masing. Oleh karena itu wawancara disesuaikan dengan kemampuan bahasa masing-masing responden dan informan, jika kebetulan responden dan informan lebih lancar bahasa Bugis maka dilangsungkan dengan bahasa Bugis, demikian pula sebaliknya jika responden lebih senang bahasa Indonesia, maka wawancara berlangsung sesuai dengan kehendaknya. Hal ini dimaksudkan peneliti agar ekspresi responden dan informan pada waktu menungkapkan informasinya dapat lebih bersifat sewajar mungkin.

Penggalian data yang menggunakan berbagai sumber dan teknik yang disebut data *trianggulasi* maupun *investigator tringgulation* (Denzim, 1994:214-215). *Trianggulasi* data dilakukan dengan cara mencari data dari banyak sumber informasi, yaitu orang-orang yang banyak terlibat dengan tanaman komersial maupun warga masyarakat tani yang ada di desa Amparita yang mengalami kejayaan tanaman *rabbise* (melon). *Trianggulasi inverstigator* dilakukan dengan cara menggunakan orang lain sebagai pembantu pengumpul data, hal ini dapat dilakukan dengan pertolongan rekan peneliti yang sering ikut berkunjung ke rumah para informan.

Selanjutnya untuk menguji keakuratan data, digunakan triangulasi metode pengumpulan data yaitu dengan cara menggunakan beberapa cara pengumpulan data seperti observasi, wawancara, dokumentas. Trianggulasi teori sengaja dicoba dengan menerapkan beberapa teori yang diperkirakan relevan dengan fenomena yang ada. Selain itu untuk memperoleh data dan informasi yang lebih akurat telah diupayakan dengan mencari data lain yang tidak sejalan (*negative case analysis*).

Unit analisis dalam penelitian ini adalah masyarakat yang pernah terlibat di dalam penanaman *rabbise* (melon), baik yang mempunyai lahan luas maupun sempit. Selanjutnya karena struktur masyarakat petani di lapangan terdiri dari pemilik tanah luas, petani berlahan sempit dan buruh

tani, maka peneliti membedakan kondisi ini sesuai dengan perkembangan informasi yang diperoleh di lapangan.

Dalam proses pengumpulan data dan informasi tersebut di atas diperlukan waktu yang cukup lama untuk tinggal di lapangan. Sebagai langkah awal, pengumpulan data dimulai dengan memusatkan perhatian pada kegiatan observasi yaitu mengamati berbagai ragam praktek kerja petani yang terkait dengan pola tanam, pandangan hidup petani, pandangan tentang prospek tanamannya, termasuk menyimak kata-kata atau ungkapan-ungkapan relevan yang terkait dengan pemikiran rasional petani, terutama dari hasil merekam ungkapan-ungkapan sehari-hari mereka, mengenai hak dan kewajiban mereka sebagai petani. Langkah awal ini dilakukan dengan tujuan memperoleh gambaran tentang praktek-praktek kehidupan petani yang terkait erat dengan rasionalitas dan kebebasan petani sehari-hari, mengenai apa saja yang berlaku umum dan apa saja yang berlaku khusus bagi kelompok atau komunitas tertentu.

Melalui cara pemetaan semacam ini dapat mempermudah bagi peneliti untuk secara langsung membuat klasifikasi dan identifikasi perolehan data di lapangan. Selanjutnya dari hasil observasi dipilahkan praktek-praktek kerja petani, yang memerlukan pendalaman lebih lanjut dilakukan melalui wawancara mendalam (*indepth interview*). Demikian pula dalam penelitian ini telah diupayakan menggali informasi dari para informan lain yang memahami

fenomena tersebut, terutama yang berkaitan dengan informasi mengenai “siapa” dan “bagaimana” pelaku suatu praktek kerja pertanian tertentu. Hal ini dilakukan untuk meyakinkan kebenaran data yang diperoleh dari para pelaku.

Proses pengumpulan data dihentikan setelah dianggap “jenuh” yaitu setelah tidak ada jawaban baru lagi dari lapangan. Situasi ini ditandai dengan data yang terkumpul selalu menunjukkan hal yang sama dari berbagai situasi dan sumber yang berbeda.

Data hasil penelitian yang telah dikumpulkan sepenuhnya dianalisis secara kualitatif. Artinya, data yang telah terkumpul tidak dianalisis dengan menggunakan uji statistik. Analisis data dilakukan setiap saat pengumpulan data di lapangan secara berkesinambungan. Selanjutnya peneliti berusaha mengadakan *cross check* untuk melihat kesesuaian antara temuan dengan data yang terhimpun melalui pelacakan terhadap catatan di lapangan, metode pengumpulan data, maupun teknik analisis yang digunakan, dengan orang-orang yang lebih kompeten dalam bidangnya.

Berdasarkan informasi dan penemuan data-data tentang tindakan petani tersebut selanjutnya dilakukan komparasi secara terus menerus selama proses penelitian, baik dari hasil observasi di lapangan tentang perilaku petani dan spesifikasi pelaku tindakan. Dengan cara melakukan

komparasi ini maka dari hasil temuan observasi diperoleh suatu analisis data yang terus menerus secara simultan sepanjang proses penelitian.

Peer debriefing atau diskusi analitik dengan rekan sejawat dan para pakar mengenai hasil sementara atau hasil akhir, dilakukan agar kualitas analisis lebih dapat dipertanggungjawabkan. Demikian juga *audit trail* dilakukan untuk menguji keakuratan data melalui pemeriksaan data mentah (catatan lapangan, hasil rekaman dokumen dan foto), hasil analisis data (rangkuman, konsep-konsep), hasil sintesis data (tafsiran, kesimpulan, definisi, interelasi tema, pola hubungan literatur dan laporan akhir), dan proses yang digunakan (metodologi, desain strategis, prosedur) dilakukan dengan rekan sejawat atau para pakar. Sedangkan *member check* dilakukan dengan para responden dan informan untuk menarik kesimpulan dari informasi yang telah direkam oleh peneliti dengan cara menguraikan atau menjelaskan hasil tangkapan peneliti kepada para responden dan informan. Dengan berbagai upaya tersebut di atas diharapkan dapat diuji keakuratan data dan mengeliminir kelemahan analisis yang diterapkan.

BAB IV

DESKRIPSI MONOGRAFI DESA AMPARITA

A. Keadaan Alam

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik Kabupaten Sidenreng Rappang dalam Sidenreng Rappang Dalam Angka 2003 menyatakan bahwa secara umum Kabupaten Sidenreng Rappang yang beribukota di Pangkajene Sidenreng terletak antara 3°43-4°09 lintang selatan dan 119°41-120°10 bujur timur, masing-masing berbatasan dengan kabupaten Pinrang dan kabupaten Enrekang di sebelah utara, kabupaten Luwu dan kabupaten Wajo di sebelah timur, kabupaten Barru dan kabupaten Soppeng di sebelah selatan, serta batas barat adalah masing-masing kabupaten Pinrang dan Kota Pare-Pare. Wilayah administratif kabupaten Sidenreng Rappang dengan luas 1883,25 km² terbagi dalam 11 kecamatan dan 103 kelurahan/desa. Untuk lebih jelasnya, berikut ini pembagian wilayah menurut kecamatan seperti ditunjukkan dalam tabel 4.1 berikut :

Tabel 4.1
Distribusi Luas Wilayah Kab. Sidrap berdasarkan
Luas Kecamatan

Nama Kecamatan	Luas wilayah (km ²)
Pitu Riase	84,477
Dua Pitue	6,999
Pitu Riawa	21,047
Sidenreng	12,081
Mantengngae	6,590
Kulo	7,836
Panca Rijang	3,402
Baranti	5,049
Watang Pulu	15,131
Tellu LimpoE	10,320
Panca Lauatang	15,393

Sumber : Sidrap dalam Angka 2004

Jumlah sungai yang mengalir kabupaten Sidrap ini sekitar 38 aliran sungai dengan aliran terbesar di kecamatan Dua Pitue, yakni 8 aliran sungai. Sungai terpanjang tercatat 3 sungai yaitu sungai Bilokka dengan panjang 20.000 meter, sungai Bila dengan panjang 15.100 meter, dan sungai Rappang dengan panjang 15.000 meter.

Kabupaten Sidenreng Rappang merupakan penghasil beras utama di Propinsi Sulawesi Selatan, sehingga di daerah tersebut banyak terdapat lahan persawahan yang menjadi pekerjaan pokok masyarakatnya. Lahan

persawahan ini tersebar hampir di setiap kecamatan di kabupaten Sidenreng Rappang.

Khusus untuk kecamatan Tellu LimpoE memiliki kondisi topografi dari luasan 10.320.00 (5,48% dari luas keseluruhan kabupaten Sidrap) dengan kriteria 15% datar, 35% berbukit, 49% bergunung, dan 1% rawa danau. Ada 4 jenis tanah yang terdapat di kecamatan Tellu LimpoE antara lain Alluvial kelabu tua, Alluvial hidromorf, Alluvial coklat kelabu, dan Regosol coklat. Luas tanah menurut penggunaannya dapat dikriteriakan sebagai berikut: sawah seluas 2.506,00 ha, perkampungan/perumahan seluas 252,79 ha, kebun campur seluas 1.018,68 ha, padang rumput seluas 2.210,20 ha, kolan/tambak/rawa seluas 17,00 ha, danau seluas 700,00 ha, perkebunan seluas 4.034,14 ha, belukar/lainnya seluas 1.184 ha, hutan lebat seluas 1.479,30, hutan sejenis seluas 548,32 ha dan tanah sawah/lading seluas 13.951,14.

Amparita adalah desa yang sekaligus juga ibukota kecamatan Tellu LimpoE kabupaten Sidenreng Rappang Sulawesi Selatan. Amparita berjarak 8 km dari ibukota kabupaten ke arah selatan. Desa ini dapat dicapai dalam sepuluh menit dengan kendaraan bermotor dari kota Pangkajene Sidenreng melalui jalan aspal kelas III di atas jalan propinsi yang menghubungkan kota Sidenreng dengan kota Watang Soppeng, atau empat jam dari kota Makassar (ibukota Propinsi Sulawesi Selatan). Kendaraan umum jenis Colt

Mini dan bus umum banyak melalui untuk rute-rute Pangkajene Sidenreng-Batu-Batu atau Pare-Pare – Soppeng.

Desa Amparita terletak diantara 3,43'-4,09' lintang selatan dan 119,41'-120,10' bujur timur dengan batas-batas sebagai berikut: sebelah timur berbatasan dengan desa Teteaji, sebelah selatan berbatasan dengan desa Massepe, sebelah barat berbatasan dengan desa Alakuang, dan sebelah utara berbatasan dengan desa Wattang Sidenreng.

Desa Amparita dengan luas wilayah 6,69 km² atau 669 ha, dengan rincian: tanah perumahan dan pekarangan seluas 37,10 ha, tanah persawahan seluas 478,10 ha, danau seluas 140,00 ha, belukar/lainnya seluas 13,80ha. Suhu udara rata-rata 31,5°C setiap tahun, sedang curah hujan rata-rata 116,3 mm setiap tahun.

Potensi lahan pertanian dengan luas 90,97% dari luas wilayah Amparita menjadikan sebagian besar penduduknya berpotensi sebagai petani. Hal ini ditunjang pula oleh adanya sistem irigasi yang memadai dan tersedianya pupuk dan insektisida yang mudah didapatkan oleh petani.

B. Keadaan Penduduk

Penduduk kabupaten Sidenreng Rappang berdasarkan hasil sensus penduduk tahun 2003 berjumlah 241.638 jiwa yang tersebar di 11 kecamatan, yang terdiri dari 115.364 jiwa jenis kelamin laki-laki dan 126.274

jiwa jenis kelamin perempuan, dengan jumlah penduduk terbesar yakni 38.437 jiwa mendiami wilayah kecamatan MaritengngaE.

Secara keseluruhan jumlah penduduk yang berjenis kelamin perempuan lebih banyak dari laki-laki. Hal itu tercermin dari angka ratio jenis kelamin yang lebih kecil atau sama dengan 100.

Kepadatan penduduk per desa sebesar 2.346 jiwa, dimana kepadatan penduduk sebesar 128 jiwa/km, dan rata-rata anggota rumah tangga (ART) sebanyak 4 jiwa tiap keluarga. Adapun banyaknya pencari kerja pada tahun 2003 sebanyak 3.768 dimana persentase terbesar berasal dari kecamatan MaritengngaE yakni 1.754 jiwa (45,23%).

Desa Amparita dibagi dalam empat lingkungan dan dihuni oleh 592 kk atau 992 jiwa dengan rincian 1.346 jiwa laki-laki (44,99%) dan 1.646 jiwa perempuan (55,01%). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa komposisi antara laki-laki dan perempuan hampir seimbang. Penduduk tersebut dapat diklasifikasi dalam berbagai kelompok pekerjaan yakni petani sebanyak 753 jiwa, pengusaha 17 jiwa, buruh 15 jiwa, pengrajin/industri kecil 15 jiwa, peternak 60 jiwa dan jasa sebanyak 3 jiwa. Agama yang dominan penganutnya adalah Hindu sebanyak 1795 jiwa dan Islam sebanyak 1197 jiwa, sedangkan agama lain seperti Protestan, Katolik dan Budha hampir tidak ada.

Di Amparita terdapat 1571 rumah penduduk, beberapa kantor tingkat desa dan kecamatan, rumah-rumah ibadah dan beberapa sekolah. Rumah-rumah penduduk pada umumnya berbentuk rumah panggung, berkaki kayu setinggi 2 meter, berdinding papan atau anyaman bamboo dan beratap seng atau daun alang-alang. Hanya rumah camat dan sebagian kantor pemerintah yang terbangun batu. Rumah-rumah penduduk terletak relatif teratur, saling berhadapan di lorong-lorong yang puluhan banyaknya dan saling bertemu menyilang. Sepintas bagaikan kompleks perumahan di daerah pertokoan. Dahulu letak rumah-rumah itu tidaklah demikian. Pengaturan lorong dan letak rumah itu baru dilakukan pada tahun 1995 ketika penduduk membangun kembali rumah mereka setelah setahun sebelumnya sekitar 1000 rumah di desa itu habis terbakar karena kebakaran. Dari 1.571 rumah penduduk yang ada, 90 rumah diantaranya berbentuk gubuk dengan dinding anyaman bambu dan beratap daun alang-alang, 62 rumah berupa kios-kios papan yang sekaligus menjadi tempat tinggal dan 1418 rumah selebihnya berdinding papan dan beratapkan seng. Kantor-kantor pemerintah yang terbangun permanen adalah kantor kepala desa, Balai Pertemuan Masyarakat, kantor kecamatan, kantor komando rayon militer (koramil), Bank Rakyat Indonesia unit desa dan Pusat Kesehatan Masyarakat (puskesmas). Kantor Departemen Pendidikan terbangun semi permanen, kantor komando sektor kepolisian dan kantor urusan agama terbangun secara darurat.

Makanan pokok penduduk adalah beras, biasanya dimakan dengan sayur, ikan dan sambal. Disamping sebagai makanan pokok, beras atau padi juga merupakan sumber untuk memenuhi kebutuhan pakaian, perumahan dan sebagainya. Penduduk baik laki-laki maupun perempuan pada umumnya menghisap rokok. Rokok kretek dengan tembakau produksi *Cabenge Soppeng* adalah yang paling digemari, hanya sedikit yang menggunakan daun sirih.

Dalam berpakaian, laki-laki umumnya mengenakan kopiah, baju kemeja dan kain sarung atau celana panjang. Petani yang hendak pergi ke sawah mengenakan celana pendek, disamping baju dan kopiah atau topi tanpa alas kaki. Wanita pergi ke sawah dengan mengenakan kain kebaya dan baju. Para pegawai dan pedagang di kios-kios umumnya mengenakan celana panjang dengan alas kaki sepatu atau sandal. Khusus pegawai negeri termasuk guru-guru sekolah, pada jam kerja setiap hari mengenakan pakaian dinas putih-putih pada hari senin dan selasa, abu-abu pada hari rabu dan kamis, serta seragam pramuka pada hari jum'at dan sabtu.

Dalam komunikasi sehari-hari, mereka menggunakan bahasa Bugis. Bahasa Indonesia hanya digunakan oleh pegawai pemerintah pada kesempatan-kesempatan resmi dan oleh guru ketika mengajar pada kelas-kelas tertentu. Kebanyakan penduduknya tidak menguasai bahasa Indonesia.

Untuk memenuhi kebutuhan hidup lainnya, telah banyak juga digunakan alat-alat teknologi modern seperti radio, mesin jahit, sepeda motor dan sebagainya. Di depan rumah dinas camat telah dipasang sebuah televisi umum yang sekaligus juga merupakan fasilitas rekreasi masyarakat. Lagu-lagu kegemaran masyarakat, di kalangan orang tua adalah lagu-lagu *kecapi Bugis* lama. Urutan di bawahnya adalah lagu berirama melayu, lagu berirama padang pasir, lagu Indonesia populer, sedangkan lagu-lagu barat sama sekali tidak disenangi. Di kalangan kaum muda, lagu-lagu berirama melayu mendapat tempat teratas.

Di Amparita sangat sulit mendapatkan air bersih guna kebutuhan sehari-hari. Di desa ini hanya terdapat 11 sumur pribadi dan 3 sumur umum. Sumur pribadi kedalamannya 13 m dengan air sedikit asin, sedangkan kedalaman sumur umum hanya 2 meter dengan air yang jernih dan baik. Penduduk juga mandi mengambil air minum di sepanjang sungai Amparita yang melintang sepanjang garis sisi sebelah timur desa dengan kedalaman 25 cm pada musim kemarau dan 1,5 m pada musim hujan. Ketika irigasi dialirkan mereka juga mandi dan mengambil air di sepanjang saluran garis irigasi yang membujur sepanjang sisi sebelah barat desa..

Petani terdiri dari petani penggarap, pemilik penggarap dan petani buruh yang memperoleh upahnya setelah panen. Mereka menggarap sawah dua hingga tiga kali setahun untuk sawah berpengairan teknis dan sekali

setahun untuk sawah tadah hujan dan pengairan desa. Sesuai dengan kebijakan pemerintah daerah Sidrap, sedang dicoba agar sawah berpengairan teknis dapat digarap lima kali dalam dua tahun. Rata-rata petani menggarap sawah 1-2 ha, beberapa diantaranya menggarap 8-10 ha. Untuk sawah berpengairan teknis, umumnya telah digunakan pupuk pabrik melalui kredit Bimas. Jenis padi yang ditanam hampir seluruhnya varietas unggul tahan wereng (VUTW) seperti IR-29 dan C4-63.

Sejalan dengan pemanfaatan pengairan melalui proyek irigasi *Saddang* sejak tahun 1974, sebagian petani yang telah mengolah sawah dengan menggunakan traktor, sebagian lagi dikelola dengan menggunakan tenaga kerbau atau sapi. Dengan adanya irigasi itu, umumnya penghasilan petani meningkat dua kali lipat. Sebagai buktinya, saat ini banyak terlihat atap-atap rumah penduduk yang semula terbuat dari daun alang-alang berganti dengan seng, dinding-dinding anyaman bambu berganti dengan papan atau tripleks.

Beberapa jenis industri kerajinan rakyat juga dikerjakan oleh penduduk sebagai pekerjaan sampingan, yaitu anyaman bambu, pertukangan kayu dan pembuatan sisir godokan. Sisir godokan adalah penghalus dalam menenun kain. Penduduk Amparita sendiri tidak menggunakan hasil kerajinannya itu karena di desa ini tidak ada penenun. Melalui tengkulak mereka menjualnya ke daerah lain yang banyak melakukan kerajinan

tenunan sutera seperti Soppeng dan Wajo. Di desa-desa sekitar Amparita juga berkembang beberapa jenis kerajinan rakyat lain seperti pembuatan tali, gula merah, sapu ijuk dan pandai besi di Massepe dan batu tataan di Allakuang.

Sebagai pusat kegiatan perdagangan, di Amparita terdapat sebuah pasar dengan 62 kios, sekaligus menjadi tempat tinggal yang terletak berjajar membentuk segi empat dan di tengahnya terdapat 38 buah gubuk kecil berukuran 3 m² dan 9 m². Luas pasar sekitar 2500 m² dan terletak di pusat desa. Pasar ini hanya ramai pada hari Kamis dan Minggu. Pada hari-hari lain, seluruh gubuk tempat berjualan kosong dan sepi, kecuali kios-kios yang selalu buka dan menjual dagangannya setiap hari. Barang-barang yang diperjualbelikan di pasar adalah bahan makanan, pakaian, peralatan rumah tangga sehari-hari seperti ember, panci, dan sebagainya. Di kios-kios diperjualbelikan barang-barang jenis kelontong, disamping beberapa warung penjual makanan dan minuman.

Di Amparita terdapat sebuah puskesmas dengan lima orang petugas dengan seorang mantri dan seorang dokter. Pada tahun 2000 jumlah pengunjung tertinggi tercatat 112 laki-laki dan 78 wanita per bulan. Sejak hadirnya dokter di puskesmas tersebut, jumlah pengunjung melonjak hingga rata-rata 350 jiwa perbulan. Kesadaran akan kesehatan mulai meningkat

pada tahun-tahun terakhir, sebelumnya jika ada vaksinasi cacar atau kolera ke rumah-rumah penduduk, sebagian mereka bersembunyi di dapur.

Untuk pertolongan persalinan, terdapat 3 orang bidan dan 20 orang dukun tidak terdidik. Dari setiap 100 bayi yang lahir, rata-rata 35 orang dibantu dengan pertolongan bidan, selebihnya atas pertolongan dukun. Bidan acapkali dipanggil untuk memberikan pertolongan bila dukun tidak mampu menolong persalinan.

4.3. Agama dan Sistem Kepercayaan

Kecamatan Tellu LimpoE terdapat tiga kelompok sosial yang satu sama lainnya berbeda, yaitu kelompok Toani Tolotang, kelompok Tolotang Benteng, dan kelompok Islam. Kelompok Toani Tolotang adalah kelompok yang menganut kepercayaan Toani Tolotang. Kelompok Tolotang Benteng adalah kelompok orang-orang yang menjalankan ritus Tolotang tetapi secara formal beragama Islam. Kelompok Islam adalah kelompok orang-orang yang memeluk agama Islam serta menjalankan syariatnya serta tidak mengikuti kepercayaan dan ritus Tolotang.

E.1. Kelompok Islam

Secara formal penduduk Amparita yang beragama Islam berjumlah 5276 jiwa termasuk penganut Tolotang Benteng. Secara realitas, mereka yang dapat digolongkan sebagai kelompok Islam dalam pengertian di atas sekitar 3500-3800 jiwa. Mereka umumnya tinggal di lingkungan kampung

Amparita I, walaupun banyak pula yang tinggal dalam lingkungan kampung Amparita II dan III. Menurut sejarah nenek moyang mereka memeluk agama Islam pada tahun 1609 yang kemudian memerintahkan kepada rakyatnya untuk memeluknya pula. Mereka adalah penduduk asli di desa ini. Banyak dari mereka masih bergelar *Puang* sebagai pertanda pertalian hubungan darah mereka dengan raja-raja zaman dahulu.

Mereka mempunyai suatu sistem kepercayaan yang terdiri atas enam mata rantai, *Pertama*, mereka mempercayai akan ada dan Esanya Tuhan yang disebut Allah. *Kedua*, mereka percaya bahwa Tuhan mereka mempunyai pembantu-pembantu yang terdiri dari makhluk halus yang disebut malaikat. *Ketiga*, mereka percaya akan adanya Rasul-Rasul yaitu manusia-manusia pilihan Tuhan yang mendapat wahyu dan bertugas mengajarkan kepada ummat manusia. *Keempat*, mereka percaya akan kitab-kitab suci yang diturunkan kepada beberapa Nabi yaitu kitab Zabur kepada Nabi Daud, Taurat kepada Nabi Musa, Injil kepada Nabi Isa, dan Al Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW. *Kelima*, mereka percaya akan adanya qadha dan qadar yaitu bahwa segala apa yang dialami manusia selama hidup di dunia, baik ataupun buruk, pada hakekatnya merupakan ketentuan dari Allah SWT. *Keenam*, mereka percaya adanya hari kemudian, walaupun mereka tetap berkewajiban untuk berusaha sebelum sesuatu kenyataan terjadi.

Mereka juga memiliki beberapa kewajiban sebagai akibat keislaman mereka. Pertama, mereka harus pernah mengucapkan suatu kalimat persaksian disebut syahadat dan diucapkan dalam bahasa Arab bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwasanya Muhammad adalah utusan Allah SWT. Kedua, mereka dituntut untuk menjalankan shalat lima kali dalam sehari semalam sebagai pengabdian langsung kepada Tuhan yaitu shalat subuh, dhuhur, ashar, magrib dan Isya. Ketiga, mereka berkewajiban menunaikan zakat kepada orang miskin atau orang lain yang berhak menurut ketentuan, apabila mereka telah memiliki harta cukup sehisab (seharga 93,393 gram emas atau jenis harta perniagaan). Keempat, setahun sekali pada bulan Ramadhan, mereka menjalankan ibadah puasa. Kelima, mereka juga merasa dituntut untuk sekurang-kurangnya sekali seumur hidup mengunjungi Makkah sebagai tanah suci untuk melakukan ritus ibadah haji. Orang yang telah menunaikan ritus ini, dipandang telah sempurna keislamannya dan mempuntai status sosial lebih tinggi dari sebelumnya.

Disamping itu mereka juga memiliki norma-norma akhlak, muamalat, kekeluargaan, jinayat dan jihad. Norma akhlak mengatur tata hubungan seseorang dengan yang lain dalam prinsip saling menghargai. Norma muamalat mengatur prinsip-prinsip hubungan ekonomi seperti jual beli dan sewa menyewa. Norma kekeluargaan mengatur sistem pertalian

kekeluargaan dan hubungannya dengan perkawinan, perceraian dan pembagian harta warisan.

Pada siang hari bulan puasa mereka berpuasa. Di kalangan anak-anak juga terdapat kecenderungan untuk berlomba berpuasa, karena jika seseorang anak diketahui tidak berpuasa maka yang lain akan memberinya julukan sebagai Tolotang. Sebagian mereka yang berpuasa berbuka di masjid. Makanan dan minuman disiapkan secara bergilir oleh empat atau lima keluarga setiap harinya. Pada bulan puasa, jumlah jamaah shalat magrib, isya dan subuh lebih banyak daripada hari-hari biasa. Demikian pula jamaah shalat tarwih yang dikerjakan secara berjamaah setiap selesai shalat isya. Bilangan rakaat shalat tarwih bervariasi untuk masing-masing masjid. Di masjid Labukku dan Toddang Pulu dilaksanakan 8 rakaat, di masjid Arateng dan Panrengnge 20 rakaat, sedangkan di masjid raya Amparita dilaksanakan 8 dan 20 rakaat.

Dari segi pendidikan, sebagian mereka masih buta huruf terhadap aksara latin, tetapi tidak untuk aksara bugis dan arab, banyak juga diantara mereka yang telah berpendidikan. Dari 119 orang Amparita yang menjadi PNS dan anggota TNI?Polri, 109 diantaranya beragama Islam. Anak-anak mereka yang sedang belajar di sekolah sebanyak 649 jiwa, 287 diantaranya di sekolah-sekolah agama, terdiri atas 187 jiwa di madrasah wajib belajar Darul Dakwah Wal Irsyad (MWB-DDI), 170 jiwa di madrasah Diniyyah sore

dan 45 jiwa di PGA 4 tahun, dan selebihnya belajar di SD, SLTP, dan SLTA. Di Amparita terdapat 22 orang guru agama pemerintah, bertugas di sekolah agama dan sekolah umum.

Untuk melakukan perkawinan, mereka mendaftarkan diri pada pegawai pencatat nikah di kantor urusan agama Departemen Agama sesuai dengan UU Perkawinan No.1 tahun 1974. Pesta perkawinan dilakukan setelah pencatatan dan aqad nikah selesai dilakukan oleh pejabat agama.

Apabila diantara mereka ada yang meninggal dunia, mayat diupacarakan dengan empat tahap yaitu dimandikan, dibungkus dengan kain putih (kafan), disembahyangkan dan dikuburkan. Di dalam liang kubur, mayat dibaringkan dengan kepala di sebelah utara dan dimiringkan menghadap ke barat (ke arah kiblat). Kenduri kematian dengan membaca tahlilan dan Al Qur'an dilakukan pada malam hari untuk mendo'akan arwah orang yang meninggal.

E.2. Kelompok Toani Tolotang

Nenek moyang komunitas Tolotang di kelurahan Amparita berasal dari Wani, sebuah desa kecil di wilayah kabupaten Wajo 60 km dari Amparita. Pada awal abad ke 17, raja Wajo *Petta Matoa* secara resmi masuk Islam atas usaha dan setelah berdialog dengan Datuk Ribandang. Raja pun memerintahkan agar seluruh rakyatnya juga memeluk Islam. Rakyatnya pun mentaati perintah raja kecuali sekelompok kecil masyarakat yang bertempat

tinggal di Wani. Atas penolakan kelompok Wani tersebut, raja memerintahkan bahwa mereka yang menolak perintah raja harus meninggalkan wilayah ini dan mencari tempat tinggal lain diluar wilayah kerajaan Wajo. Pada tahun 1666, penduduk Wani berangkat meninggalkan desa mereka di bawah pimpinan I Lagaligo dan I Pabbere. I Lagaligo beserta rombongannya menuju daerah Bacukiki (Pare-Pare) dan meningggl dunia disana. I Pabbere beserta rombongannya berjalan ke arah barat tanpa tujuan yang pasti. Setelah keluar dari willayah kerajaan Wajo, melewati sungai *Taccipi* dan menyusuri pinggiran utara danau Sidenreng, berhentilah mereka disebuah lembah persawahan untuk beristirahat 2 km sebelah utara Amparita. Mereka berdiri melepaskan lelah di tempat itu, sehingga lembah itupun sekarang diberi nama *Tettong* yang berarti *berdiri*.

Atas kedatangan pengungsi ini, rakyat Sidenreng yang melihat mereka melaporkannya kepada Raja Sidenreng La Patiroi gelar Addatuang VII yang berkedudukan di Masepe 2 km sebelah selatan Amparita. Atas laporan ini, raja memerintahkan pembantunya untuk menemui pimpinan rombongan pengungsi. Setelah raja menerima laporan mengenai maksud kedatangan pengungsi tersebut amaka raja pun mengizinkan mereka tinggal dalam wilayah kerajaan Sidenreng dengan beberapa persyaratan yang dituangkan dalam suatu perjanjian. *Ade Mappurana Onrong Sidenreng*. Pokok-pokok isi perjanjian itu adalah : *Ade Mappure OnroE, Warialitutui,*

Janji Ripiasseri, Rapang Ripannenungeng, Agamae ritanree maberre. Maksudnya, adat Sidenreng tetap utuh dan harus dipatuhi, keputusan harus dipelihara baik, janji harus ditepati, suatu keputusan yang telah berlaku harus dilanjutkan, agama Islam harus dilangsungkan dan dijalankan. Khusus mengenai persyaratan kelima untuk sementara pelaksanaan syariat Islam seperti shalat, puasa dan sebagainya ditunda kecuali dua hal yaitu perkawinan dan kematian.

Pihak pengungsi menerima persyaratan itu, mereka tinggal di suatu tempat 3 km sebelah selatan Amparita. Di tempat itu sangat sulit diperoleh air sehingga tempat itu diberi nama *Loka Pappang* yang berarti *susah* dan *lapar*. Setelah pengolahan tanah dapat mereka mulai dan berhasil baik, maka nama *Loka Pappang* diubah menjadi *Perrinyameng* dari kata *Perri* yang berarti *susah* dan *Nyameng* yang berarti *senang*. Maksudnya setelah susah datanglah senang. Di tempat inilah I Pabbere meninggal dunia dan dikuburkan, dan kuburannya itu pulalah yang menjadi pusat ziarah tahunan orang Toani Tolotang.

Setelah beberapa tahun mereka tinggal di *Perrinyameng*, oleh *Addatuang Sidenreng* persoalan mereka kemudian diserahkan kepada *Arung Amparita*. *Arung Amparita* lalu menyuruh mereka untuk meninggalkan *Perrinyameng* dan menempati tempat baru yaitu di daerah perkampungan *Amparita* bersama penduduk asli hingga sekarang. Pemandahan itu

dimaksudkan agar proses integrasi antara pengungsi dan penduduk asli dapat berjalan lebih cepat dan untuk mempermudah kontrol dan pengawasan terhadap mereka.

Jumlah penganut *Toani Tolotang* di *Amparita* saat ini sekitar 4500 jiwa. Mereka tinggal di *Amparita* dan dipimpin oleh seorang *Uwatta* dan *Uwa'-Uwa'* yang memimpin kelompok-kelompok kecil di bawahnya. Di *Amparita* terdapat seorang *Uwatta* dan tujuh orang *Uwa'* yang memimpin seluruh penganut *Toani Tolotang*, baik yang tinggal di dalam maupun di luar *Amparita*. Pengangkatan seorang *Uwatta* dapat ditunjuk oleh *Uwatta* lama sebelum ia meninggal dunia atau dipilih oleh dan diantara *Uwa'-Uwa'* sebelum mayat *Uwatta* lama dikuburkan. Jabatan *Uwatta* dan *Uwa'* dapat dipegang oleh laki-laki dan perempuan, dan orang yang menempati kedudukan itu biasanya disebut sebagai pemegang bunga. Ada tidaknya jabatan *Uwa'* pada diri seseorang dan keluarganya sekaligus memperlihatkan status orang itu dalam stratifikasi sosial mereka. *Uwatta* dan *Uwa'* beserta seluruh keluarganya dipandang sebagai keturunan langsung dari pemimpin pertama komunitas *Tolotang* lalu ditaati karena dinilai sama dengan pendiri kepercayaan itu sendiri. Menurut mereka, pendiri pertama kepercayaan *Toani Tolotang* adalah *La Panaungi* yang kuburannya kini terdapat di daerah kabupaten *Wajo*.

Penganut Toani Tolotang mengakui dan mempercayai adanya Tuhan Yang Maha Esa yang disebut Dewata SeuwaE. Mereka juga percaya akan terjadinya hari kiamat yang akan mengantarkan manusia kepada kehidupan periode berikutnya di hari kemudian yang disebut *Lino Paimeng*. Di alam kemudian itulah terdapat *Lipu Bonga* sebagai tempat bagi orang yang mentaati perintah Dewata SeuwaE dan para Uwa'. Mereka tidak mempunyai konsep tentang neraka. Adapun nasib yang akan menimpa mereka di hari kemudian sepenuhnya digantungkan kepada Uwatta. Ajaran-ajaran itu menurut mereka diberitahukan kepada manusia melalui wahyu yang disampaikan kepada La Panaungi pendiri Toani Tolotang.

Bagi mereka kehidupan manusia sekarang ini adalah periode kedua. Manusia periode pertama telah musnah pada masa Sawerigading dan pengikutnya. Mereka percaya bahwa Sawerigading adalah cucu kedua dari PatotoE selaku pemilik alam raya ini. Menurut kepercayaan mereka, pada suatu hari PatotoE bangun dari tidurnya dan diketahuinya bahwa ketiga pesuruhnya masing-masing bernama Rukkelieng, Rumma Makkapong, dan Sagian Jung tidak ada di tempat, tidak ada yang mengetahui kemana mereka pergi. Ketika mereka kembali ke istana PatotoE, mereka membawa berita bahwa ada bumi yang masih kosong sambil mengusulkan agar di tempat itu dapat ditempatkan salah seorang putra PatotoE. Usul itu dalam Lontara disebut dengan Mula Ulona Batara Guru yaitu Masselingi Aju

Sengkena SiasentaE Mai Rikawa yang berarti suatu rencana penempatan manusia di dunia yang kosong.

Setelah PatotoE membicarakan usul para pesuruh itu dengan istrinya bernama Datu Palinge, maka PatotoE memutuskan untuk menurunkan anaknya bernama Batara Guru ke bumi. Batara Guru inilah yang disebut Tomanurung yang berarti orang yang turun. Setelah Batara Guru tinggal di bumi, ia banyak mengalami kesulitan karena sendirian, maka kepada PatotoE dimintalah agar segera berangsunr-angsunr diturunkan lagi manusia untuk meramaikan dunia, dan perintah itupun dikabulkan. Batara Guru kawin dengan Nyili Timo, putrid dari Guru Riseleng melahirkan seorang anak bernama Batara Lettu. Batara Lettu kawin dengan Datu Senggeng putrid dari Laurungpessi yang kemudian melahirkan dua anak kembar, seorang putri bernama I Tenriabeng dan seorang putra bernama Sawerigading yang kemudian kawin dengan I Codai atau Datunna Cina, seorang putrid dari negeri Cina. Sawerigading inilah yang dianggap sebagai manusia luar biasa, banyak memberikan ajaran dan lambing kepahlawanan. Setelah Sawerigading dan pengikutnya musnah di dunia karena banyak menimbulkan kekacauan, maka manusia generasi berikutnya yang dipilih Dewata SeuwaE untuk diberi wahyu dan disuruh mengajarkannya kepada manusia adalah La Panaungi.

E.3. *Kelompok Tolotang Benteng*

Istilah *Tolotang Benteng* terdiri atas kata *Tolotang* dan *Benteng*. *Tolotang* berasal dari kata *tau* yang berarti *orang* dan *lautang* yang berarti *selatan*. Sedangkan *benteng* berarti *pagar, jalan* atau *benteng pertempuran*. Jadi *Tolotang Benteng* berarti orang yang tinggal di sebelah selatan pagar (jalan atau benteng pertempuran). Istilah itu hanya menunjukkan lokasi awal tempat tinggal komunitas *Tolotang Benteng*. Pada umumnya mereka memang tinggal di kampung lama *Amparita Timoreng* dan *Labukku* yang terletak di sebelah selatan jalan menuju desa *Teteaji*. Pada perkembangan berikutnya istilah *Tolotang Benteng* menjadi nama suatu aliran kepercayaan yang berbeda dari *Toani Tolotang* dan *Islam*.

Kelompok *Tolotang Benteng* adalah kelompok orang-orang yang mempunyai dua unsur yaitu unsur *Islam* dan unsur *Tolotang*. Pada satu sisi, secara formal mereka menyatakan diri sebagai pemeluk *Islam*, seperti terlihat dalam *Kartu Tanda Penduduk (KTP)* mereka dan juga menjalankan syariat *Islam* seperti *shalat* dan *puasa*, namun pada sisi lain mereka juga menjalankan keyakinan *Tolotang*. Hanya ada dua hal saja yang dijalankan secara *Islam* yaitu *perkawinan* dan *kematian*. Apabila hendak melangsungkan *perkawinan*, mereka mendaftarkan diri pada kantor urusan agama dan dikawinkan oleh pejabat *KUA* sebagaimana biasanya. Apabila diantara mereka ada yang meninggal dunia, maka ia diprosesi secara *Islam*

yaitu dimandikan, dikafani (dibungkus dengan kain putih), disembahyangkan dan dikuburkan oleh Imam desa atau pejabat Kantor Urusan Agama yang biasanya disebut sebagai pegawai *syara'* atau guru.

Pada segi lain, mereka mengakui Dewata SeuwaE sebagai Tuhan mereka dan Sawerigading sebagai Nabi mereka. Mereka pun memiliki kitab suci berupa *Lontara-lontara*, memiliki *pemmali-pemmali* (sebagaimana dimiliki oleh Toani Tolotang), kebiasaan mengunjungi dan meminta keselamatan kepada kuburan dan mengakui adanya *molalaleng* yang terdiri atas *Mappaenre Inanre* (menyerahkan nasi dan lauk pauk serta daun sirih kepada Uwa' dalam bakul khusus yang dianggap keramat), *tudang sipulung* (ritus duduk berkumpul ketika sawah terjangkit penyakit menular atau kemarau panjang) dan *sipulung* (ritus tahunan berkumpul di kuburan).

Lontara sebagai kitab suci mereka terdiri atas dua macam, yaitu Lontara Katti yang berisi soal-soal duniawi dan Lontara Purokani yang berisi keterangan tentang hari kemudian. Menurut isinya, lontara-lontara itu terdiri atas tiga hal pokok yaitu Pertama, Eula Ulona Batara Guru yang berarti rencana PatotoE untuk menurunkan Batara Guru Tomanurung ke bumi. Kedua, Ritebbanna Walenrengeng, berisi keistimewaan kayu Walenrengge yang dibuat menjadi perahu untuk dipakai oleh Sawerigading berlayar ke benua barat. Ketiga, Ta'gilinna Sinapatie yang berisi kisah perjalanan Sawerigading pulang ke tanah tujuh lapis dan memegang jabatan baru

disana dengan gelar Guru Riseleng. Ketika Sabung inilah Sawerigading memperinci generasi-generasi untuk cucunya yang diramalkan akan bertemu dengan Islam, sambil berpesan bahwa apabila Islam datang maka keturunan Sawerigading boleh masuk Islam atau tetap pada ajaran kepercayaan lama yaitu Tolotang Benteng.

Jumlah penganut Tolotang Benteng di Amparita sekitar 600 jiwa. Mereka juga dipimpin oleh seorang Uwatta sebagai pimpinan tertinggi dan lima orang Uwa' lainnya. Jabatan Uwatta sekarang ini dipegang oleh Wa'Lasse atau Makkulasse dan Uwa'-Uwa' yang lain masing-masing Wa'Wawo, Wa'Mambe, Wa'Madda, Wa'Wali, Wa'Ida dan Wa'Malluteng.

Menurut pengakuan mereka, pendiri pertama Tolotang Benteng adalah La Panaungi dengan gelar Uwatta Matanre Batunna yang berarti Uwatta yang tinggi batu nisannya. Tidak jelas pada abad berapa La Panaungi hidup, tetapi kuburannya ada di Amparita, banyak dikunjungi orang untuk meminta keselamatan. Sejak masa La Panaungi hingga Makkulasse, telah ada 14 orang Uwatta memimpin Tolotang Benteng, tetapi hanya enam orang saja yang masih diketahui namanya yaitu La Panaungi dengan gelar Uwatta Matanre Batunna, Uwatta kedua sampai dengan ke sembilan tidak diketahui namanya, lalu I Karo, La Gangka, La Sekuru, Uwa' Ponreng, I Kina, dan Makkulasse.

Menurut satu versi sejarah mereka, nenek moyang mereka adalah penduduk asli Amparita dan asli Sidenreng, tetapi menurut versi lain mereka juga adalah pendatang dari Wajo, hanya saja jauh lebih dulu dari kedatangan orang Toani Tolotang dari Wajo, bahkan sebelum terdapat penduduk di Amparita. Sepasang suami-istri yang tinggal di kampung Idata (sekarang bernama desa Lamata), melihat seseorang di atas pucuk pohon beringin besar dan tinggi melambai-lambaikan tangannya memanggil mereka agar mereka tinggal di sekita pohon beringin itu. Mereka pun menuruti panggilan itu, kemudian tinggal di sekita pohon beringin tersebut. Tempat di sekitar pohon beringin itulah yang kemudian diberi nama Amparita yang berasal dari kata Rita yang berarti melihat, karena orang tinggal di tempat itu di atas dasar penglihatannya terhadap orang di atas pohon tersebut. Oleh karena mereka adalah penduduk pertama Amparita, maka mereka pun memandang bahwa dari nenek moyang mereka itulah Arung-Arung atau Raja-Raja Amparita dahulu berasal, dan mereka pulalah keturunannya sekarang ini.

Pusat kegiatan mereka bila melakukan ritus *sipulung* di *Pakawaruhe*. *Pakawaruhe* artinya *mudah-mudahan selamat*. Ini adalah nama sebuah sumur lama yang pada bibirnya terletak beberapa buah batu dan berpagar setinggi 2 meter. Kompleks ini mempunyai pelataran seluas 100 m². Di pelataran tersebut ditumbuhi semak belukar dan dipagar dengan kawat berduri dengan sebuah pintu yang selalu terkunci pada waktu

sipulung. Ia terletak di tengah-tengah kelurahan Amparita, berjarak 10 meter sebelah selatan masjid raya Amparita atau 100 meter sebelah tenggara kantor kecamatan Tellu LimpoE.

Setahun sekali pada waktu yang telah ditetapkan, biasanya setelah panen sawah rendengan, ratusan penganut Tolotang Benteng (juga yang tinggal di luar Amparita) datang berbondong-bondong ke sumur tersebut. Mereka membawa seikat daun sirih segar 10 lembar, 3 butir buah pinang dan sebotol kecil minyak kelapa yang diberi pewarna merah. Mereka duduk bersila di pelataran sumur tersebut dan Uwatta memimpin ritus dan membaca bacaan tertentu dalam bahasa Lontara. Uwatta berdiri di bibir sumur dan salah satu secara silih berganti semua yang hadir mendekat padanya dan memperhatikan pinang dan daun sirihnya masing-masing. Minyak kelapa masing-masing yang ditaruh di dalam botol kecil yang oleh Uwatta dituangkan beberapa tetes ke dalam sumur, sementara Uwatta dan pemilik minyak meminta keselamatan di dalamhati untuk tahun itu. Sisa minyak setelah ditetaskan dikembalikan kepada pemiliknya. Demikian pula daun sirih dan buah pinang dibawa kembali pulang. Demikianlah silih berganti sampai semua yang hadir menyerahkan minyaknya kepada Uwatta. Bagi mereka, minyak yang telah ditetaskan, daun sirih dan pinang tersebut dapat dipergunakan untuk segala keperluan yang bersifat keselamatan. Minyak dapat dioleskan dan daun sirih dapat dikunyah sebagai obat.

Sipulung di Pakawaruhe selalu dikerjakan pada malam hari, setelah pada siang harinya berkumpul di rumah Uwatta untuk mendengarkan Lontara dan pesta makan bersama.

Selain *Pakawaruhe*, mereka masih mempunyai sumur lain yang setiap tahun juga dikunjungi, yaitu sumur *Pa'baju Eja*. Terletak di tengah-tengah sawah di daerah perbatasan antara kelurahan Amparita dan Masepe. Mereka juga memiliki Makkuraurang yang artinya obat-obatan, maksudnya ialah seperangkat peralatan seperti pisau, tali, obat-obatan klasik berupa akar-akaran dan daun-daunan seperti lipatan daun kelapa, daun lontara, dan sebagainya untuk disandingkan pada bayi yang baru lahir. Alat-alat dan obat-obatan itu disimpan di dalam sebuah kotak berlapis kain berukuran panjang 40 cm, lebar 25 cm dan selalu tersimpan di dalam setiap rumah penganut Tolotang Benteng. Seorang bayi yang baru lahir tanpa disandingi dengan Makkuraurang, keluarga dan bayi itu dipandang sebagai kurang baik dan dikhawatirkan kelak akan menjadi manusia yang berkepribadian kurang baik.

Mereka juga memiliki *Yengrekang*, artinya naik, maksudnya ialah ritus untuk menaikkan atau suatu keluarga merasakan kerinduan ingin bertemu dengan neneknya atau keluarga lain yang sudah meninggal dunia, maka disiapkan seperangkat sajian buah-buahan seperti kelapa, pisang, nenas dan sebagainya. Sebagian dari buah-buahan itu diletakkan di atas

ranjang di dalam kelambu, sebagian lain diletakkan secara teratur di dalam lantai rumah, para anggota keluarga duduk bersila mengelilingi sajian di lantai tersebut. Salah seorang anggota keluarga tertua atau Uwa' (biasanya Uwa' Lasse) membacakan bacaan tertentu dalam bahasa Lontara, sementara semua yang hadir mendengarkan dan *tafakkur*. Apabila si mati yang sedang dipanggil itu telah datang mereka pun menemuinya dengan cara menengok sebentar ke dalam kelambu. Buah-buahan pun terlihat berbekas seperti baru saja dimakan seseorang. Setelah itu, mereka punbersama-sama memakan buah-buahan yang terhidang di depan mereka.

Upacara *Yenrekang* dilakukan setelah larut malam dan biasanya dilakukan terhadap anggota keluarga yang telah lama meninggal dunia. Apabila malam pertama si mati belum hadir, *Yanrekang* diulangi pada malam kedua dan ketiga. Terhadap seseorang hanya dapat satu kali dilakukan *Yenrekang*., disamping itu ada juga syaratnya yaitu bahwa si mati ketika hendak ditanam dahulu sebelum dibungkus dengan kain kafan, terlebih dahulu harus dibungkus dengan daun pisang muda yang masih kuncup. Menurut keyakinan mereka, suatu keluarga akan merasa tidak sempurna di hari kemudian bila belum melakukan *Yenrekang*.

4.4.. Sistem Kekerabatan dan Pranata Sosial

4.4.1. Keluarga

Masyarakat di Desa Amparita, tidak saja patuh pada keluarga, tetapi juga loyal dan patuh pada masyarakatnya. Hal ini dapat dilihat dengan masih terbinanya rasa dan sifat gotong-royong, misalnya jika ada kegiatan/hajatan yang dilakukan oleh satu keluarga, maka keluarga lainnya dan anggota masyarakat sekitarnya turut serta membantu tanpa diminta.

Keadaan serupa juga tampak pada kegiatan sehari-hari di sawah. Biasanya pekerjaan bertani dilakukan secara gotong royong terutama pada saat menanam dan saat panen yang dilakukan secara bergilir.

Di bawah kepemimpinan Uwatta, komunitas Tolotang melakukan hubungan sosial yang boleh dikatakan sangat erat, baik diantara mereka sesama anggota komunitas Tolotang maupun terhadap Uwatta selaku pemimpin tertinggi. Silaturahmi diantara komunitas Tolotang dilakukan secara rutin baik di rumah Uwatta maupun di tempat-tempat tertentu, seperti di makam leluhurnya.

4.4.2. Strata Sosial

Sebagaimana diketahui bahwa hampir semua masyarakat di belahan dunia ini, baik tipe masyarakat tradisional maupun modern memiliki perbedaan di dalam kedudukan, derajat atau status dari setiap individu.

Pada lingkungan masyarakat sederhana karena jumlaharganya yang masih tergolong sedikit, perbedaan status itu lebih nampak jelas. Sebaliknya, pada masyarakat modern, perbedaan status itu bersifat lebih kompleks, sehingga individu dalam masyarakat tersebut memiliki berbagai status di dalam peranannya. Perbedaan status itulah yang merupakan dasar terjadinya bentuk lapisan sosial.

Seperti masyarakat pada umumnya dan masyarakat Sulawesi Selatan khususnya, komunitas Tolotang juga mengenal adanya stratifikasi sosial, hal ini diperkuat oleh analisis Fredericy yang membagi masyarakat Sulawesi Selatan dalam tiga lapisan yaitu: bangsawan (raja dan kerabat), to maradeka (orang yang merdeka), dan ata (orang yang mengabdikan). Menurut Abu Hamid, 1985:45 pelapisan sosial masyarakat Sulawesi Selatan khususnya masyarakat Bugis Makassar yang menempati strata ketiga yang orang yang mengabdikan, terjadi karena: dirampas haknya dalam perang, menjual dirinya karena tidak dapat memenuhi kebutuhannya, dan dijual atau digadaikan oleh tuannya sebab ia tidak dapat menebus utangnya. Dalam kehidupan religi, ketiga pola hubungan sosial tersebut masih menonjol terutama pada daerah-daerah yang masih kokoh mempertahankan tradisi lama, seperti halnya pada komunitas Tolotang.

4.4.3. Proses Perkawinan

Upacara perkawinan di Desa Amparita secara umum tidak jauh berbeda dengan daerah-daerah lainnya yang ada di kabupaten Sidenreng Rappang, bahkan dengan adat perkawinan daerah Bugis lainnya yang ada di Sulawesi Selatan. Kalaupun ada perbedaan hanya terletak pada kebiasaan komunitas Tolotang untuk memilih pasangannya dari keluarga sendiri. Orang lain di luar lingkungan keluarga dapat saja dipilih, hanya saja perkawinan dianggap ideal manakala yang dipilih adalah anggota keluarga sendiri.

Jika yang dipilih itu dari saudara sepupu derajat pertama, baik dari pihak ayah maupun pihak ibu, maka perkawinan itu disebut *assialang marola*. Jika perkawinan dilakukan dengan saudara sepupu derajat kedua (*massappo kadua*) disebut *assialang memeng*. Jika perkawinan dilakukan dengan saudara sepupu derajat ketiga disebut *ripaddeppe mabelae*, demikian seterusnya.

Kendati ada aturan tak tertulis mengenai cara mencari jodoh sebagaimana dijelaskan di atas, akan tetapi hal tersebut bukanlah suatu yang wajib. Perkawinan dengan anggota masyarakat lainnya di luar famili/keluarga dapat saja terjadi.

Proses perkawinan diawali dengan kunjungan dari keluarga pihak laki-laki kepada keluarga pihak perempuan untuk mencari tahu apakah peminangan dapat dilakukan, kegiatan itu disebut *mappuce-puce*. Jika

kemungkinan dapat dilakukan peminangan, maka selanjutnya dilakukan kegiatan *massuro* (meminang). Kegiatan ini juga berupa kunjungan utusan pihak laki-laki untuk membicarakan segala kemungkinan yang menyangkut pesta perkawinan. Kegiatan ini dirangkaikan pembicaraan hal-hal yang mendukung kegiatan perkawinan tersebut. Setelah terjadi kesepakatan antara kedua belah pihak maka masing-masing keluarga melakukan kegiatan *madduppa*, yaitu memberitahukan kepada seluruh anggota keluarga perihal rencana perkawinan tersebut, sekaligus mengundang kepada seluruh anggota keluarga.

Hari perkawinan dimulai dengan kegiatan *mappaenre balanca* yakni kegiatan pihak laki-laki disertai rombongan dari kerabat dekat dengan membawa macam makanan, uang belanja, mas kawin yang telah disepakati. Setelah sampai di rumah perempuan, maka segera dilakukan upacara aqad nikah yang dihadiri oleh Uwatta yang kemudian dilanjutkan dengan pesta perkawinan atau *aggaukeng*. Pada pesta itu para tamu yang diundang biasanya memberi bingkisan atau uang yang disebut *passolo*.

Beberapa hari setelah pesta perkawinan berlangsung, kedua mempelai akan mengunjungi rumah keluarga laki-laki dan tinggal disana beberapa hari. Pihak mempelai perempuan biasanya membawa pemberian-pemberian yang diperuntukkan kepada keluarga mempelai laki-laki.

BAB V

ADOPSI INOVASI PETANI DI DAERAH PENELITIAN

5.1. Karakteristik Usaha Pertanian di Amparita

Pertanian di Amparita mengalami pasang surut sejalan dengan perkembangan pertanian di daerah dataran sedang di sekitar Sidenreng Rappang. Amparita merupakan desa yang 92% masyarakatnya bekerja di sektor pertanian. Pola hidup masyarakat petani (*peasant society*) dengan karakter stratifikasi masyarakat masih tampak cukup jelas. Petani yang menguasai lahan lebih luas mengendalikan berbagai kegiatan pertanian desa, termasuk Uwa'. Uwa' mempunyai tanah yang luas sehingga dapat digolongkan sebagai tuan tanah atau juragan di desa ini. Ia disegani bukan hanya karena kharisma keagamaannya tetapi juga karena status penguasaan lahan pertaniannya.

Program intensifikasi pertanian seperti Bimas-Inmas, Insus-Supra Insus padi menjadikan semua petani desa ini wajib menanam padi di lokasi lahan pertaniannya. Para petani pada masa akhir kolonial dan awal kemerdekaan bebas menanam berbagai jenis palawija, hortikultura, dan sayuran menjadi terbelenggu. Sejak tahun 1980 desa ini menjadi salah satu desa wajib menanam padi dalam bentuk program Insus dan Supra Insus. Akan tetapi sejak akhir tahun 1980-an petani mulai berani menanam

beberapa jenis tanaman palawija, hortikultura dan sayuran yang mengarah pada orientasi pasar, apalagi pada era reformasi petani di desa ini semakin berani menanam berbagai jenis tanaman tersebut bahkan bertanam di luar musim (*out season*). Ini semua tentunya dilakukan setelah mendapat pertimbangan, restu dan persetujuan dari Uwa' sebagai pemimpin komunitas Tolotang di Amparita. Hal ini dibenarkan oleh La Sumana' dalam wawancara yang dilakukan di pinggiran lahan sawah yang bersangkutan :

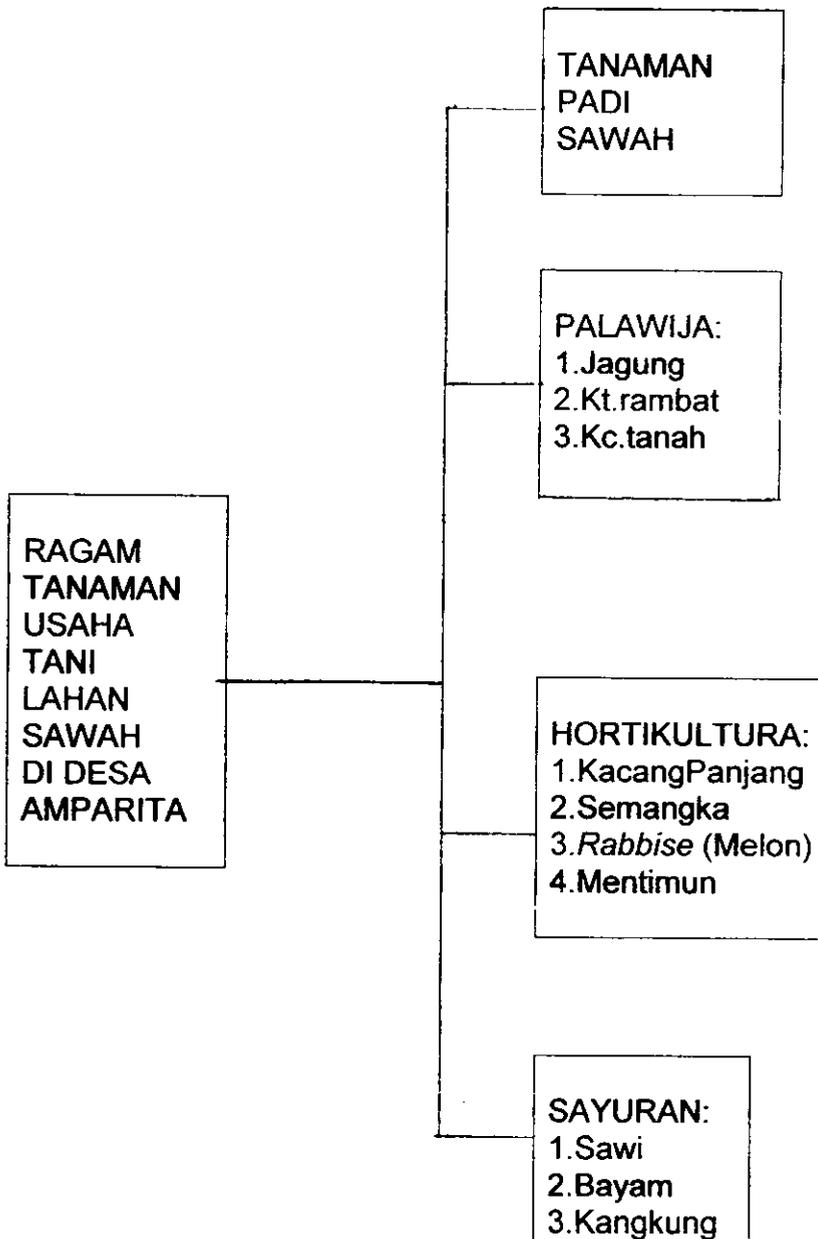
Wattunna riolo tometau' okko pamarentae ko de'niacciori elona nasaba' napegau' maneng cara nasengnge tuju amo napassai tewwe. Makkukkue macca manenni ra'ya'e. de'na naelo ipakatulu-tulu okko pamarentae. Tanettanangeng Aga icinnai itaneng nakko naeloremmoi Uwa', iyanatu caji.

Artinya:

Dulu, kita petani di sini takut dan taat atas berbagai kebijakan pemerintah walaupun tidak sesuai dengan keinginan kami, karena pemerintah dulu menempuh segala cara yang dianggap benar walaupun dengan paksaan kepada rakyat. Sekarang ini, rakyat sudah belajar dan pintar, serta tidak ingin diperbodoh lagi dengan keinginan pemerintah. Tanaman jenis apapun yang kami senangi yang penting disetujui oleh Uwa' akan kami tanam. (Wawancara dengan La Sumana' pada tanggal 29-09-2004).

Secara skematik berbagai golongan atau jenis tanaman yang ditanam para petani desa Amparita saat ini dapat dilihat pada skema 5.1.

Skema 5.1.
Berbagai Jenis Tanaman Usaha Tani yang ditanam Petani Amparita



5.1.1. Pemupukan Modal Usaha Tani Melalui Ubinan

Penerapan teknologi pertanian oleh para petani tidak bisa lepas dari ketersediaan modal usaha yang dimiliki. Bagi petani desa Amparita, modal usaha bisa bersumber dari kredit bank, modal *sipulung*, dan modal sendiri. Seperti diketahui pula bahwa tidak sedikit jumlah petani desa ini yang menolak kredit bank. Modal dari *sipulung* dan modal sendiri merupakan andalan petani desa ini. Pola pengambilan modal dari sipulung dilakukan dengan cara bagi hasil sebesar 25% dari hasil kotor pertanian, dan 5% sebagai simpanan anggota. Pola ini dipimpin dan dikoordinasi langsung oleh Uwa' yang telah ditunjuk oleh Uwatta (pimpinan para Uwa')

Contoh, petani A yang mengerjakan sawah seluas 0,50 hektar (misalnya ditanami padi) menggunakan biaya yang dipinjami oleh sipulung. Biaya itu untuk membeli kebutuhan bibit padi, pupuk Urea dan TSP, pestisida, dan pengolahan tanah. Setelah petani A panen (atau maksimal dalam waktu lima bulan), ia menyetor produksi padinya 25% (seperempat bagian) dari total produksi kotor. Jika petani B sedang menanam bawang misalnya, dan kekurangan modal sebesar Rp. 1.000.000,- dan meminjam ke sipulung. Pada waktu panen (atau maksimal lima bulan) petani B mengembalikan pinjamannya sebesar 1.250.000,- (yang 50.000 sebagai simpanan), atau boleh dicicil sebanyak sepuluh kali. Dengan catatan ia menjadi anggota sipulung dan menyetor modal melalui pelaksanaan *ubinan*

padi setiap kali panen. Pemupukan modal *sipulung* juga dilakukan dengan cara iuran Rp. 2000,- setiap bulannya dan pengumpulan sumbangan sukarela dari para anggota untuk kesejahteraan Uwa'. Dengan pola tersebut modal usaha *sipulung* sekarang mencapai puluhan juta rupiah, dan setiap akhir tahun pengurus mempertanggungjawabkan dan melaporkan kondisi keuangannya pada saat pertemuan anggota.

Ubinan sebagai salah satu upaya pemupukan modal usaha tani yang dikelola lembaga *sipulung*. *Ubinan* merupakan salah satu teknik menafsir hasil produksi khususnya padi yang dilakukan dengan cara membuat petak dengan ukuran 2,5 x 2,5 meter persegi yang diambil secara acak di lahan tanaman padi milik salah seorang petani. *Ubinan* pertama kali diperkenalkan oleh Dinas Pertanian di saat pelaksanaan program Bimas-Inmas pada tahun 1975-an. Pada saat itu pelaksanaan *ubinan* dilakukan dan dihadiri oleh Uwa', perangkat desa dan petugas pertanian kecamatan sebagai bahan laporan taksiran hasil produksi padi. Di Amparita pelaksanaan *ubinan* itu *dilembagakan* sampai sekarang dan diberlakukan pada setiap petani pemilik dan atau penggarap sawah. Hasil *ubinan* itu biasanya berkisar antara 7-10 kilogram gabah kering panen. Gabah itu dikumpulkan oleh pengurus *sipulung* sebagai modal bagi setiap petani. Hal tersebut terjadi karena sebagian petani di desa ini tidak mau mengambil kredit dari bank atau tidak mau ikut KUT (hasil wawancara dengan La Madei, 26-09-2004)

Hal tersebut dapat memperkuat temuan terdahulu bahwa penggunaan modal untuk usaha tani yang dilakukan oleh para petani menunjukkan bahwa para petani yang berada dalam pengaruh atau imbas *assipulunganna Uwa'* kondisinya lebih unggul dibandingkan dengan para petani yang bukan dalam pengaruh imbas *assipulunganna Uwa'*. Dengan kata lain, ada hubungan keeratan yang signifikan antara keberadaan *assipulunganna Uwa'* dengan peranan dan penyediaan modal usaha tani bagi para petani di komunitas Tolotang.

Hal tersebut terjadi karena masyarakat petani di desa Amparita lebih mandiri dalam menyediakan modal usaha taninya. Mereka senantiasa tidak tergantung pada Bank dan KUD yang ada, tetapi lebih pada berupaya mengembangkan modal lokal yang sejalan dengan tradisi (kondisi sosiobudaya) yang ada.

5.1.2. Sistem Penguasaan Lahan dan Panenan Hasil Usaha Tani

Seseorang atau suatu rumah tangga yang tidak memiliki lahan pertanian, dapat mencari jalan dengan cara mempergunakan lahan pertanian orang lain. Ia dapat berupaya untuk mendapat kekuasaan mengerjakan atas sebagian dari lahan petani lain tersebut. Pola penguasaan lahan pertanian semacam itu disebut sebagai sistem penyakapan atau *ma'bage*. Sistem itu dilakukan dengan cara pembagian barang dari hasil produksi pertanian itu sendiri (*sharecropping*).

Selain itu, ada sistem sewa dan *gadai*. Sistem sewa dilakukan dengan menggunakan uang. Sistem *gadai* menggunakan uang atau barang dengan perjanjian tertentu. Pola penguasaan lahan semacam itu menurut Hardjono (1990:119) dalam studinya di Bandung disebut sebagai *tenancy*. Sistem *tenancy* tersebut tidak membedakan antara penyewa dan penyakap, antara penyewa dan bagi hasil, tetapi membedakan antara sewa dan *penyakap* dengan *gadai*.

Di Amparita kondisinya berbeda. Sistem sewa tanah pertanian adalah sewa dengan menggunakan uang, dimana besarnya nilai sewa sesuai dengan harga pasar sewa tanah di daerah itu sendiri. Sedangkan *penyakapan* adalah sistem bagi hasil atas hasil produksi pertanian. Besarnya pembagian hasil itu tergantung pada perjanjian lisan yang telah disepakati dan umumnya telah dilakukan di desa ini. Sistem *gadai* merupakan penggadaian barang berupa tanah pertanian kepada orang lain untuk dikerjakan dalam jangka waktu tertentu baru boleh di-*tebus* kembali. Nilainya tergantung kesepakatan lisan antar mereka dan umumnya menggunakan uang.

1. Sistem Sewa

Sistem sewa merupakan cara penguasaan lahan pertanian untuk suatu usaha tani yang dilakukan dengan pemberian uang sewa. Umumnya sewa menyewa lahan pertanian di desa Amparita dilakukan dengan cara

perjanjian lisan. Beberapa orang petani diantaranya menggunakan kuitansi sebagai bukti bahwa diantara mereka telah menyerahkan dan menerima uang untuk sewa tanah sawah selama sekian musim. Penggarap melalui sistem sewa tanah menunjukkan pada urutan kedua setelah penggarap pemilik. Dijumpai pula bahwa pemilik sawah yang merasa kurang luas lahan garapannya mereka kebanyakan memilih menambah luas sawahnya dengan jalan menyewa.

Penyewa lahan tidak hanya berasal dari petani dalam desa, tetapi juga berasal dari luar desa terutama penyewa musiman. Para penyewa musiman disebut sebagai petani *topole*. Petani *topole* ini umumnya menanam berbagai jenis hortikultura dan sayuran seperti semangka, bawang, tomat, sawi, dan kangkung.

Sewa tanah dapat dilakukan dengan dua cara, yakni sewa per musim tanam dan sewa tahunan. Sewa per musim tanam dilakukan dengan cara menyewa tanah untuk usaha tani jenis tanaman tertentu selama satu kali panen (semusim) sama sekali tidak tergantung lamanya bulan. Untuk ini perjanjian lisan tentang besarnya sewa tergantung kesepakatan di antara mereka atau tergantung akan ditanami apa sawah tersebut jika disewa. Contohnya, A menyewa tanahnya B selama satu musim untuk ditanami semangka atau bawang. Harga sewanya akan berbeda dengan jika A menyewa untuk ditanami padi atau jagung. Perbedaan harga sewa juga

tergantung pada kelas lahan sawah SI, SII, atau SIII. Sawah SI lebih mahal daripada sawah SII, karena sawah SI terletak pada daerah pengairan teknis yang kontinyu alirannya dan sawah SII kondisi pengairannya kurang kontinyu. Dan begitu selanjutnya pada sawah SIII lebih murah sewanya karena kondisi pengairannya tidak kontinyu. Perbedaan harga sewa sawah tidak terjadi di Amparita karena semua sawah di desa ini tergolong sawah SI. Sewa tahunan umumnya dilakukan dengan cara perjanjian lisan atas kesepakatan kedua belah pihak. Harga sewa berdasarkan atas harga umum pasar di desa dan sekitarnya. Sewa semacam ini dilakukan atas dasar pedoman awal musim tanam, bukan awal tahun takwim. Sewa bisa dimulai pada awal musim tanam pertama yaitu pada bulan April atau pada awal musim tanam kedua yaitu pada Oktober. Di Amparita sewa lahan sawah musiman berkisar antara 2-3 juta rupiah tiap hektar. Variasi besarnya uang sewa tersebut juga sangat tergantung pada kondisi pasar (*supply and demand*)

2. Sistem Bagi Hasil (*Ma'bage*)

Sistem bagi hasil atau *ma'bage dua (sharecropping)* merupakan suatu cara penguasaan tanah pertanian yang dikerjakan untuk suatu usaha tani oleh seorang petani, bukan untuk dimiliki. Di Indonesia Undang-Undang yang mengatur sistem bagi hasil ini adalah UU Bagi Hasil No.2/1960. Isinya antara lain bahwa bagi hasil dapat dilakukan dengan pembagian hasil

produksi. Diduga sistem ini telah ada sejak zaman kerajaan atau sebelum penjajahan kolonial, begitu juga di desa ini. Penelitian Hardjono di Sukahaji Jawa Barat memperkuat hal tersebut. Menurut Hardjono, sistem penguasaan lahan garapan melalui sistem bagi hasil dikenal dengan sistem *Nengah* (bagi hasil dengan pembagian 50:50) yang telah populer sejak dulu dibandingkan dengan sistem sewa (Hardjono, 1990:119).

Tak jauh berbeda kondisinya dengan di Sukahaji Jawa Barat, di Amparita Sidenreng Rappang penguasaan lahan pertanian sistem bagi hasil telah memasyarakat sejak dahulu. Jika di Sukahaji hanya dijumpai satu pola yakni sistem *Nengah*, namun di Amparita berkembang setidaknya menjadi empat pola yakni sistem *ma'bage dua*, *ma'bage tellu*, *ma'bage eppa*, dan *ma'bage lima*. Berbagai pola penggarapan tersebut telah menjadi kebiasaan masyarakat desa ini atau telah melembaga sampai sekarang. Perjanjian penggarapan seaman itu tidak dilakukan secara formal atau tidak menggunakan perjanjian yang tertulis. Saling percaya di kalangan mereka merupakan modal utamanya. Berbagai sistem bagi hasil tersebut seperti uraian berikut (hasil wawancara dengan Uwa' Panni dan Hasan Pulu pada 23-09-2004 yang diperkuat oleh La Undang pada tanggal 25-09-2004).

2.1. Sistem *Ma'bage Dua* (Bagi Dua)

Sistem *ma'bage dua* (50%) merupakan pola penggarapan tanah sawah dengan pembagian hasil produksi 50% untuk penggarap dan 50%

untuk pemilik tanah sawah. Dalam pelaksanaannya, seorang petani penggarap mengerjakan lahan sawah orang lain (pemilik lahan) dan pemilik lahan berkewajiban menyediakan atau membelikan sarana produksi berupa bibit dan membayar pajak sawah. Penggarap menyediakan pupuk, obat-obatan, dan semua biaya pengolahan tanah serta pemeliharaan tanaman sampai panen. Sistem ini biasanya dilakukan untuk usaha tani tanaman padi, tanaman jagung, kacang tanah atau ketela.

Pada waktu panen hasil produksinya dibagi menjadi dua, satu bagian untuk pemilik tanah dan satu bagian untuk penggarap. Sistem ini berlangsung setiap kali musim panen dan paling disukai oleh penggarap dan pemilik lahan. Karena sistem ini dirasa tidak saling merugikan diantara keduanya. Penggarap bisa mengontrol sendiri kebutuhan sarana produksi dan biaya pemeliharaannya, sebab jika tidak bisa mengontrol ia akan merasakan kerugian itu secara langsung. Dalam sistem ini *bargaining position* antara keduanya sama-sama kuat. Oleh karena itu, sistem inilah yang paling banyak dilakukan dan disukai para petani di desa ini.

Kelemahan sistem tersebut antara lain para penggarap harus menyediakan modal yang cukup, karena ia harus menyediakan semua sarana produksi (selain bibit) dan semua biaya tenaga kerja selama pemeliharaan. Dengan demikian, sistem tersebut tidak pernah dilakukan oleh penggarap yang berasal dari para buruh tani miskin, tetapi dilakukan para

pemodal yang kuat. Biasanya para pemodal kuat atau petani 'komersial' kebanyakan berasal dari luar desa Amparita (orang kota).

2.2. Sistem Ma'bage Tellu (Bagi Tiga)

Sistem ma'bage tellu (33,33%) merupakan pola penggarapan tanah sawah dengan pembagian hasil produksi seperti untuk penggarap dan dua pertiga untuk pemilik tanah sawah. Pemilik lahan menyediakan atau membelikan bibit, pupuk, dan pestisida, serta membayar pajak tanah. Penggarap menyediakan semua biaya pemeliharaan dari pengolahan tanah sampai panen. Dengan kata lain, pemilik lahan menyediakan semua sarana produksi pertanian dan penggarap menyediakan semua biaya tenaga kerjanya. Sistem ini biasanya berlaku untuk usaha tani tanaman padi, jagung atau palawija lainnya.

Setelah panen produksinya dipilah menjadi tiga bagian, kemudian dibagi sepertiga bagian untuk penggarap dan dua pertiga bagian untuk pemilik lahan. Pola ini berlangsung setiap kali musim panen dengan cara perjanjian secara lisan antara pemilik dan penggarap. Perjanjian lisan seaman itu dilakukan karena pola tersebut mentradisi di desa ini dan adanya saling percaya antara pemilik dan penggarap. Dalam sistem ini penggarap berada dalam posisi subordinat. Dengan kata lain, pemilik tanahlah yang lebih berkuasa menentukan siapa penggarap tanah sawahnya di musim tersebut dan musim berikutnya. Alasan klasik yang umumnya disampaikan

oleh pemilik lahan untuk mengganti penggarap adalah hasil produksinya tidak maksimal atau kurang memadai.

Adakalanya dalam pelaksanaan sistem ini, penggarap memang tidak jujur. Contohnya seperti pupuk yang disediakan oleh pemilik lahan kepada penggarap tidak semuanya dipupukkan pada lahan sawah yang digarapnya. Hal tersebut sering terjadi pada penggarap yang melakukan penggarapan terhadap beberapa pemilik lahan atau penggarap mempunyai lahan garapan sendiri. Hal itu terjadi karena lahan yang dimiliki penggarap relatif sedikit. Ketidak jujuransering terjadi apabila penggarap memiliki lahan yang sempit yang ditanami hortikultura atau sayuran yang memang membutuhkan pupuk relatif lebih banyak. Akibatnya pupuk yang seharusnya digunakan untuk memupuk lahan garapan dipakai di lahan usaha taninya sendiri. Kecurangan sistem itu biasanya memutuskan hubungan penggarapan sistem bage tellu tersebut. Kendatipun demikian sampai sekarang sistem ini masih cukup banyak dilakukan di desa ini.

2.3. Sistem *Ma'bage Eppa* (Bagi Empat)

Sistem *ma'bage eppa* (25%) merupakan pola penggarapan tanah sawah dengan pembagian hasil produksi seperempat untuk penggarap dan tiga perempat untuk pemilik tanah sawah. Pemilik lahan menyediakan lahan, membelikan bibit padi, pupuk, pestisida, dan pengolahan tanah. Penggarap

hanya menyediakan tenaga kerja selama pemeliharaan sampai panen. Sistem ini biasanya hanya digunakan untuk usaha tani tanaman padi.

Pada pola ini produksinya dibagi menjadi empat bagian, yang dikemudian dibagi seperempat bagian untuk penggarap dan tiga perempat bagian untuk pemilik lahan. Sama halnya dengan sistem *ma'bage tellu*, lama berlakunya kontrak sistem *ma'bage eppa* adalah satu kali musim panen dengan cara perjanjian lisan antara pemilik dan penggarap. Perjanjian lisan seaman itu dilakukan karena pola tersebut telah mentradisi di desa ini dan adanya saling percaya antara pemilik dan penggarap. Dalam sistem ini penggarap berada dalam posisi subordinat. Pemilik tanah lebih berkuasa menentukan siapa penggarap tanah sawahnya pada musim tersebut dan berganti atau tidaknya penggarap pada musim akan datang.

Alasan sering bergantinya penggarap menurut para pemilik lahan antara lain (1) hasil produksi padi tidak maksimal atau kurang memadai, (2) penggarap yang tidak jujur karena penggarap tidak memupukkan semua pupuknya pada padi di sawah garapan, (3) tidak terampilnya penggarap dalam berusaha tani padi, (4) kondisi ekonomi yang pas-pasan dari para penggarap, karena penggarap jenis ini banyak dilakukan oleh para buruh tani yang tidak mempunyai modal memadai. Alasan butir ke empat itulah yang sebenarnya melahirkan bagi hasil sistem *ma'bage lima*, yang akan diuraikan

kemudian. Kendatipun demikian sampai sekarang sistem *ma'bage eppa* masih cukup banyak dilakukan di desa ini.

2.4. Sistem *Ma'bage Lima* (Bagi Lima)

Sistem *ma'bage lima* (20%) merupakan pola penggarapan tanah sawah dengan pembagian hasil produksi seperlima untuk penggarap dan empat perlima untuk pemilik tanah sawah. Pemilik lahan menyediakan lahan, membelikan bibit padi, pupuk, pestisida, dan pengolahan tanah serta meminjamkan uang untuk tenaga kerja tanam dan menyang. Penggarap hanya menyediakan tenaga kerja selama pemeliharaan sampai panen. Jika penggarap ikut tanam dan menyang, maka ia juga ikut dibayar oleh pemilik lahan sebagai pendapatan buruh dan sekaligus sebagai uang pinjaman. Sistem ini biasanya hanya digunakan untuk usaha tani tanaman padi.

Pada pola ini hasil produksinya dibagi menjadi lima bagian, kemudian dibagi seperlima bagian untuk penggarap dan empat perlima bagian untuk pemilik lahan. Pola ini berlangsung pada setiap kali musim panen. Pola ini merupakan penyempurnaan bagi sistem *ma'bage eppa*. Sistem ini sekarang sedang banyak dilakukan antara para pemilik lahan sawah yang ada di kota dengan para buruh tani di desa Amparita. Dengan sistem ini juga dapat mengurangi pengangguran para buruh tani.

3. Sistem *Gadai* dan *Titip Modal*

Sistem *gadai* berbeda dengan sistem sewa. Jika pada pada sistem sewa, uang diberikan di muka untuk menyewa lahan garapan selama waktu tertentu. Pada sistem *gadai* uang diberikan di muka sebagai pinjaman yang nantinya harus dikembalikan dalam jangka waktu tertentu. Sistem *gadai* ini juga berlaku di kalangan petani di desa Amparita. Sistem ini *gadai* ini juga telah sejak ratusan tahun yang lalu didapati di petani Jawa, khususnya di Jawa Tengah dan Jawa Timur (van Setten van der Meer, 1979:70 dan Hardjono, 1990:120).

Merebaknya sistem *gadai* ini menyebabkan pemerintah mengatur dengan UU No.56 tahun 1960 yang dimaksudkan untuk mencegah meluasnya penggadaian tanah. Diantaranya pasal tujuh menyebutkan bahwa tanah yang telah digadaikan lebih dari tujuh tahun harus dikembalikan kepada pemiliknya tanpa pembayaran atau kompensasi apapun. Pembatasan waktu penggadaian maksimal tujuh tahun dengan alasan bahwa pihak yang meminjamkan uang telah mendapat imbalan yang memadai dari hasil produksi selama jangka waktu tujuh tahun.

Menurut undang-undang tersebut penggadaian tanah dapat dilakukan dalam tiga cara sebagai berikut : (1) Pemilik tanah yang telah menggadaikan tanahnya dapat menggarap terus tanahnya tetapi kedua belah pihak membagi hasilnya sesuai dengan kesepakatan seperti pada cara

penyakapan. (2) Pemilik tanah melepaskan hak garapannya kepada para penggadaai dan pemilik tanah tidak berhak atas produksi dari tanah garapan tersebut. (3) Penggadaai diperbolehkan menyewakan tanah gadaianya kepada pihak ketiga dengan cara kedua belah pihak membagi hasilnya sesuai dengan kesepakatan cara *penyakapan*.

Tanah yang digadaikan oleh pemiliknya di Amparita disebut sebagai "*tanah pa*". Tanah ini menjadi agunan yang diberikan kepada pemiliknya sebagai dasar untuk meminjam uang (tetapi ada kalanya berupa barang seperti emas). Selanjutnya, pemberi pinjaman berhak mengerjakan tanah sawah tersebut dalam waktu tertentu. Produksi menjadi milik penggadaai, tetapi pembayaran pajak ditanggung oleh pemilik tanah. Pola seaman ini telah dilakukan secara turun temurun dan tidak berlaku pada pola lain seperti yang dianjurkan oleh UU No.56 tahun 1960. Dengan kata lain, undang-undang tersebut hanya berlaku sebagian yakni pada butir kedua atau pola kedua, sedangkan butir atau pola pertama dan ketiga tidak berlaku. Karena kedua pola tersebut (pola pertama dan ketiga) termasuk pola bagi hasil, atau *penyakapan* di desa ini.

Gadai tanah sawah di Amparita umumnya dilakukan dengan perjanjian tertulis di atas kertas yang ditandatangani oleh kedua belah pihak. Hal tersebut dilakukan karena factor berikut: (1) sistem *gadai* menyangkut utang-piutang, (2) adanya waktu limit atau batas waktu minimal dalam

mengerjakan tanah, (3) biasanya dilakukan dalam waktu yang cukup panjang, (4) tanah sebagai agunan tidak dikembalikan jika hutangnya belum dilunasi. Terkait dengan batas waktu pengembalian uang gadai, di Amparita dijumpai beberapa "tanah pa" belum bisa kembali kepada pemiliknya padahal yang membuat perjanjian keduanya sudah meninggal dunia. Diantaranya karena perjanjian gadai itu dilakukan sejak 1972-2007 dengan nilai Rp.7000,- untuk satu bagian sawah (wawancara dengan I Wanne 12-10-2004).

Tampaknya, undang-undang yang dibuat pemerintah untuk mengatur pelaksanaan sistem *gadai* tidak mampu meredam atau membatasi pelaksanaan *gadai* di desa ini, terutama tentang pembatasan waktu gadai. Pembatasan waktu gadai yang seharusnya maksimal tujuh tahun dan jika lebih harus dikembalikan tidak berlaku. Di desa ini justru dijumpai penggadaian dengan waktu selama 35 tahun. Penawaran pola gadai yang dipadukan dengan pola penyakapan atau sistem sewa (lihat pola pertama dan ketiga yang ditawarkan oleh UU No.59 tahun 1960) tidak dihiraukan oleh para petani di desa ini. Tampaknya undang-undang tersebut sampai sekarang tidak tersosialisasikan dengan baik sehingga para petani mengabaikannya. Yang jelas sampai sekarang penggadaian tanah masih terus berlangsung di pedesaan pertanian termasuk di Amparita.

Menurut Uwa' Tallu, *gadai* di Amparita dilakukan dengan cara penggadai berhak mengerjakan tanah sawah *pa'* dalam waktu tertentu (jangka panjang, menengah, atau pendek). Produksi yang dihasilkan *tanah pa'* milik penggadai, tetapi pembayaran pajak ditanggung pemilik tanah. Penggadai tidak mengembalikan tanah garapannya sebelum pemilik tanah menebusnya. Pola *gadai* semacam itu telah ada sejak jaman penjajahan. Jadi *gadai* telah mentradisi di desa ini (hasil wawancara dengan kepala desa Amparita 23-09-2004 dan Uwa' Tallu 24-09-2004).

Berdasarkan batas waktu penguasaan *tanah pa'*, *pa'* di desa ini dapat digolongkan menjadi tiga yakni *pa'* jangka panjang waktu lebih 5 tahun. Saat ini jumlah penggadai di desa ini sebanyak 21 orang atau sebesar 4,9% dari semua cara penguasaan lahan garapan sawah di Amparita. Dari 21 petani yang melakukan sistem penggadaian tersebut sebanyak 12 orang melakukan pola penggadaian jangka pendek, 6 orang jangka ,menengah, dan sisanya 3 orang jangka panjang bahkan sampai ada yang selama 35 tahun.

Sistem *gadai* tanah sawah di Amparita umumnya dilakukan dengan perjanjian tertulis di atas kertas yang ditandatangani oleh kedua belah pihak, tetapi masih ada yang menggunakan perjanjian lisan. Penggadaian jangka pendek dilakukan dengan cara petani pemilik lahan menggadaikan tanah sawahnya kepada petani lain dengan jangka waktu

minimal 2 tahun setelah itu dapat ditebus kembali. Selama 2 tahun tersebut penggadai mengerjakan tanah sawah *pa'* seperti miliknya sendiri. Dalam arti penggadai menanam jenis tanaman apa saja terserah kemauan dan kemampuan penggadai. Setelah 2 tahun dikembalikan kepada pemiliknya, tetapi jika pemilik tanah tidak dapat mengembalikan uang jaminan, maka penggadai terus mengerjakan tanah tersebut hingga pemilik tanah mampu mengembalikan uang pinjamannya.

Harga penggadaian tanah sawah jangka pendek sangat bervariasi, karena sangat tergantung pada batas waktu yang dijanjikan. Menurut kepala desa (hasil wawancara tanggal 24-10-2004) harga *tanah pa'* saat ini untuk satu bagian tanah sawah selama kurang dari satu tahun antara Rp 1.000.000,- - 2.000.000,-; selama 1-2 tahun antara 2.500.000,- - 4.000.000,-. Gadai jangka menengah untuk satu bagian sawah sebesar antara 4.500.000,- - 6.000.000,-. Sedangkan gadai jangka panjang untuk satu bagian sawah sekitar 6.500.000,- ke atas yang tergantung pada lamanya tahun dan perjanjian kedua belah pihak.

Gadai jangka panjang sekarang hampir punah di Amparita. *Gadai* jangka panjang yang ada merupakan sisa penggadai lama. Perjanjian jangka panjang ada yang sampai 35 tahun sampai diwariskan kepada generasi berikutnya, karena pembuat perjanjian sama-sama sudah meninggal dunia. Pola penggadaian sawah sekarang cenderung pada *gadai* jangka pendek

dan menengah dengan batas waktu selama maksimal lima tahun. Sistem *gadai* di Amparita semakin tergeser oleh sistem sewa lahan yang semakin favorit saat ini. Pasar *gadai* tanah sawah biasanya ramai di saat menjelang hari raya Idul Fitrih dan atau menjelang musim kawin yang biasanya jatuh pada kurang lebih dua bulan setelah bulan puasa.

Menurut Uwa' Launga (seperti yang dijelaskan kepada penulis tanggal 23-09-2004) *gadai* sawah boleh dilakukan asal nilai pinjamannya tidak terlalu jauh dari nilai sewa pada umumnya, dilakukan dengan sama-sama rela (tidak ada tekanan dari siapapun), lahan *pa'* utamanya digunakan untuk kegiatan sosial atau keagamaan, misalnya hasilnya sebagian untuk membiayai upacara-upacara ritual yang dilakukan masyarakat Tolotang, dan sebagainya.

Gadai dibolehkan oleh Uwa' karena secara psikosomatik uwa' percaya kepada masyarakat tani di Amparita yang mempunyai emosional positif. Dengan begitu, tindakan positifnya dapat mengalahkan tindakan negatif yang dimilikinya, sehingga ia berada dalam nuansa pengikut religius (Sardjana, 2002:4). Hal itu merupakan bukti bahwa religi sebagai anasir yang sangat penting bagi kehidupan kejujuran manusia. Dengan kata lain, religi bukan *obat bius* atau *racun*, justru religi merupakan *obat mujarab* bagi berbagai penyakit *sombong*, *kikir*, atau penyakit negatif lainnya dalam *kalbu* dan *mind* seseorang. *Kalbu* dan *mind* individu itulah tempat mengolah pola

piker seseorang untuk kemudian diapresiasi dalam suatu tindakan (Collin, 1997:112-113)

5.1.3. *Assukkuru'* dalam Kegiatan Usaha Pertanian

Menurut Uwa' Sammang, ada beberapa jenis ritual *assukkuru* (*slametan*) di Amparita. *Pertama*, *assukkuru* pada masa kehamilan seperti *cera' wettang*. *Cera' wettang* merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat istri mengandung tujuh bulan.

Kedua, *assukkuru* terkait dengan masa masih hidup, meliputi *assukkuru' mappaenre inanre* merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat istri melahirkan anak. Bila seorang bayi lahir, orang tuanya berkewajiban *mappaenre inanre* kepada Uwa' agar melaporkan kepada Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) bahwa seorang anggota Tolotang telah lahir. *Assukkuru tuwo* adalah upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat anak berumur kurang lebih 40 hari. *Assukkuru jokka* adalah upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat anak mulai berjalan. *Assukkuru aqiqah* merupakan upacara *assukkuru* untuk kegiatan Aqiqah. Untuk anak laki-laki biasanya menyembelih dua kambing atau satu ekor sapi. *Assukkuru sunna'*, merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat anak laki-laki dikhitan. *Assukkuru' mappaenre inanre botting*, merupakan upacara *assukkuru* dilakukan pada saat awal membina keluarga baru atau perkawinan. Menjelang suatu upacara peresmian perkawinan, keluarga

masing-masing pihak pengantin melakukan *mappaenre inanre botting* sebagai laporan dan meminta restu kepada dewata *seuwaE* (Tuhan Yang Maha Esa).

Ketiga, assukkuru terkait dengan kematian. *Tellungesso* merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat tiga hari setelah orang meninggal. *Pitungesso* merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat tujuh hari setelah orang meninggal. *Patappuluesso* merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat empat puluh hari setelah orang meninggal. *Seratuesso* merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat seratus hari setelah orang meninggal. *Sise'buesso* merupakan upacara *assukkuru* yang dilakukan pada saat seribu hari setelah orang meninggal. Semua jenis *assukkuru* kematian manusia tersebut lazim diikuti dengan dipimpin dan dipandu oleh *Uwa'*.

Keempat, assukkuru terkait untuk berbagai kegiatan usaha tani yang biasa dilakukan oleh petani di Amparita antara lain sebagai berikut:

Pertama, Tudang Sipulung, adalah upacara yang dilakukan dengan duduk berkumpul untuk melakukan ritus tertentu untuk meminta keselamatan bersama seperti ketika akan memulai menanam padi, ketika akan panen, dan meminta hujan karena kemarau panjang, atau karena tanaman terjangkit penyakit/hama. Dalam hal pelaksanaan upacara *assukkuru tudang sipulung* ini dapat dikemukakan sebagai berikut:

(1) *Tudang sipulung Noreng Pine*, upacara tersebut diadakan sebelum turun sawah. Tujuannya ialah meminta do'a keselamatan kepada Dewata SeuwaE agar mereka selamat dan sehat selama bekerja di sawah dan hasil sawahnya melimpah ruah. Sebelum ritual ini dilakukan, semua penganut Tolotang datang membawa *sirih pinang* (sirih satuikat dan pinang tiga biji) sebagai lambing atau bendera untuk menghadap dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) dengan perantaraan Uwatta. Ritual ini berlangsung selama tiga malam yaitu malam pertama, *paso atau uwatta* menyediakan makanan berupa ketan dan pisang untuk dimakan bersama sesudah upacara mohon do'a keselamatan; malam kedua, *paso atau uwatta* menyediakan bubur santan (*peca menre*) untuk makanan malam kedua, sesudah upacara mohon do'a keselamatan; *malam ketiga*, semua peserta upacara keselamatan membawa makanan untuk dimakan secara bersama-sama sesudah upacara *noreng pino*.

(2) *Tudang sipulung Mappalessa Pattaungeng*, upacara ini berlangsung hanya malam dan siang hari di rumah Uwatta. Malam harinya makanan yang dihidangkan adalah nasi sedangkan siang harinya adalah ketan dan pisang ambon (*lokaulereng*). Maksud upacara ini sebagai tanda atau ucapan syukur kepada Dewata SeuwaE atas panen yang berhasil dan dilakukan setiap habis panen.

(3) *Tudang siesso*, adalah upacara yang dilakukan apabila ada hal-hal yang menimpa tanaman atau lahan sawah petani misalnya diserang wabah penyakit, diserang tikus, dan sebagainya. Upacara ini dilakukan di rumah Uwatta yang dihadiri oleh para anggota komunitas Tolotang untuk memohon do'a agar terhindar dari malapetaka tersebut. Ritual ini dilaksanakan selama sehari semalam.

Kedua, Ma'bolo, adalah *assukkuru* yang dilakukan dengan mengunjungi kuburan *La Panaungi* (orang yang didewakan oleh komunitas Tolotang) di kabupaten Wajo dengan tujuan untuk meminta perlindungan atas usaha tani yang akan dilakukan.

Pembangunan pertanian di Amparita tidak mampu melenyapkan tradisi masyarakat tani desa ini. Salah satu tradisi masih mampu bertahan dan bahkan berkembang adalah tradisi *assukkuru*. Demikian halnya tradisi *slametan* di daerah pedalaman pertanian Jawa, juga merupakan warisan tradisi atau budaya Hindu di Jawa (Geertz, 1983). Masih banyak petani melakukan *slametan* pada saat menjalankan usaha pertanian. Seperti halnya yang dijelaskan Geertz, secara garis besar *slametan* yang dijumpai dalam masyarakat petani Jawa dapat digolongkan menjadi dua yakni *slametan* bagi perjalanan hidup dan *slametan* bagi berbagai kegiatan seperti usaha pertanian (Geertz, 1983:13, Fatchan, 1993:112-113).

Terkait dengan *assukkuru*, perubahan sosial yang terjadi di Amparita pada dasarnya berupa perubahan budaya dalam kehidupan masyarakat melalui proses evolusi, difusi, atau akulturasi seperti dicatat Beals (1967:215). Tesis tersebut berdasar pada asumsi bahwa berbagai perubahan sosial yang ada di dalam suatu kehidupan masyarakat berupa perubahan budaya secara unik dalam kehidupan masyarakat. Perubahan sosial dan kultural yang unik semacam itu juga banyak pada masyarakat petani Amparita dalam bentuk berbagai tindakan *assukkuru* seperti tersebut di atas.

Perubahan sosial yang unik tersebut tidak disebabkan oleh dominasi kemajuan ala Barat seperti yang disinyalir oleh Mallinowski (1955:19) dan Lauer (1995:398). Melainkan ke arah kemajuan bercirikan rasional dan moralitas yang bersifat fungsional (Sanderson, 1995). Perubahan itu mempunyai kaitan dengan kondisi histories, sosial-budaya, kekuasaan, dan kemampuan adaptasi pada realitas sosial yang ada (Giddens, 1995:227).

Di Amparita pola *assukkuru* mengalami perubahan yang dilatarbelakangi oleh perubahan tradisi, seperti ditunjukkan tindakan solidaritas sosial antar tetangga yang dicerminkan oleh tradisi *ma' baca do'a sipulung* yang dilakukan oleh para petani desa ini. Pada *ma' baca do'a sipulung* makanan yang dikirimkan itu dapat dimakan bersama dalam suatu

keluarga. *Ma' baca do'a sipulung* berbeda dengan *sipulung*, karena pada *sipulung* orang yang ikut sipulung yang menikmati makan sedangkan keluarga yang di rumah tidak, kecuali kalau membawa pulang *barakka'* (*berkat*).

5.2. Pengambilan Keputusan Adopsi Inovasi Petani

Sebagaimana dipahami bahwa proses keputusan inovasi adalah proses mental yang dilewati oleh seseorang dari pertama mengenai suatu inovasi ke suatu keputusan untuk mengadopsi atau menolak dan ke penegasan keputusan ini. Proses ini seharusnya dibedakan dengan proses penyebaran (*diffution*), yang melalui difusi ini ide-ide baru dikomunikasikan ke anggota suatu sistem sosial. Perbedaan utama diantara kedua proses tersebut adalah bahwa difusi terjadi diantara unit-unit dalam suatu sistem sosial, sedangkan pengambilan keputusan inovasi berlangsung di dalam pikiran seseorang.

Pengadopsian atau penolakan atas suatu inovasi merupakan keputusan oleh seseorang. Jika ia mengadopsi, ia mulai menggunakan ide, ~~praktek~~, atau objek baru dan berhenti menggunakan ide yang digantikan oleh inovasi. Keputusan inovasi adalah jenis pengambilan keputusan khusus, ia memiliki karakteristik tertentu yang tidak ditemukan pada jenis-jenis situasi pengambilan keputusan yang lain. Dalam kasus pengadopsian suatu inovasi, seseorang harus memilih suatu alternatif *baru* disbanding alternatif-alternatif

yang ada sebelumnya. Oleh karena itu, *kebaruan* alternatif merupakan satu aspek khusus pengambilan keputusan inovasi.

Untuk melihat dan memahami proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh Uwa' dan petani di Amparita, akan diuraikan dan dianalisis melalui pengelompokan (kategori) pola perilaku masyarakat yang terbentuk dalam mengadopsi inovasi. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh penulis ditemukan sejak tahun 2003, ada 5 (lima) kategori pola perilaku masyarakat yang terbentuk dalam mengadopsi inovasi pertanian tanaman *rabbise* (melon) sebagai tanaman perdagangan yang berorientasi komersial (pasar) yaitu *accioreng*, *caredde*, *macca*, *maccio*, dan *mappigau*. Selanjutnya akan diurai secara rinci masing-masing kategori masyarakat tersebut.

5.2.1. Pola Perilaku *accioreng* dalam Adopsi Inovasi

"Riolopa nariolo to mattaneng ase okko kampongnge, naiya assele'na de'na gene, tori kurangni. Na makkukue engka jama-jamatanengeng mappoleang mega assele' iyenaro tanangeng rabbise. Iyetonaro saba,na usellei mattaneng ase sibawa mattaneng rabbise. Naengkana tanangeng rabbise'e gene upanreangngi ana'beneku, naengka to uwajarengngi sikolana anak-anakku, sibawa engkato wedding itaro."

Maksudnya: sejak dulu wilayah ini menanam padi namun hasilnya tidak mencukupi untuk kebutuhan keluarga, selalu kurang. Saat ini ada tanaman yang dapat menghasilkan uang yang banyak yaitu tanaman *rabbise*. Itulah sebabnya mengapa saya mengganti jenis tanaman padi dengan tanaman *rabbise* ini. Sejak menanam *rabbise*, saya dapat menikmati hasilnya yaitu dapat menghidupi keluarga, dapat membiayai sekolah anak saya dan juga ada sisanya yang dapat ditabung. (wawancara penulis dengan Uwa' Tingka, 23-10-2004)

Dialog di atas adalah salah satu kutipan wawancara penulis dengan salah seorang petani rabbise yang berasal dari keluarga Uwa'. Uwa' tingka orangnya *mattonget-tongeng* (gesit), beran, rajin, cukup kaya, dan orang terpandang di desa ini. Ia mewakili Uwa' dan petani lainnya yang saat ini mengembangkan tanaman rabbise sebagai produk andalan yang bernilai komersial.

Jika kita menggunakan konsep Rogers (1971:183-185), maka kategori perilaku Uwa' Tingka ini termasuk kategori *Innovators*. Jumlah kategori ini di Amparita sangat sedikit hanya sekitar 5 orang saja. Uwa' Tingka adalah sosok yang selalu ingin mencoba inovasi-inovasi baru dalam bidang pertanian, seperti ketika ia bersama beberapa orang petani lainnya memulai menanam rabbise di wilayah Amparita. Menurut pengakuannya dalam salah satu wawancara dengan penulis: "pada waktu saya dan teman-teman memulai menanam rabbise, banyak kendala yang kami temui, bukan saja dari dalam lingkungan komunitas Tolotang, tetapi juga dari pemerintah".

Kendala internal yaitu adanya tekanan dari kelompok Uwa' *Battoa* (Uwa' generasi tua) dan petani-petani tua untuk tidak merubah kebiasaan menanam padi palawija di wilayah Amparita ini. Menurutnya, merubah pola dan jenis tanaman berarti mengancam hubungan-hubungan sistem sosial dan kekerabatan yang sudah terbina sejak lama dalam komunitas Tolotang, selain itu dapat mengundang murka *Dewata SeuwaE* karena telah melanggar

nilai-nilai tradisi masyarakat yang sudah mapan. Mereka menganggap bahwa jika merubah jenis tanaman, maka usaha tersebut tidak akan mendapatkan *barakka* (berkat=pertolongan) dari *Dewata SeuwaE* karena sejak dulu nenek moyang mereka menanam padi-palawija.

Kondisi ini dibenarkan oleh Uwa' Makkulasse yang mewakili Uwa' dan petani yang tetap konsisten menanam padi palawija dalam wawancara dengan penulis 20-10-2004 seperti berikut:

Parellu irisseng na iyero mattaneng asewe okkomae kampongge mettani ipugau, apa' riolopa nariolo punnae kampong mattaneng ase. Naiyero gene mato ianre na tuwo matokki. Iyakko isellei tanangengge wedding nasolangi assiplungengge. iyakketorengngi toi macai pammase dewata nade'nigaga barakka'e okko assele' galungngge.

Maksudnya: penting untuk diketahui bahwa menanam padi di wilayah ini dilakukan sejak dulu, karena tradisi nenek moyang kami yang memulai menanam padi. Hasilnya cukup untuk makan dan hidup. Jika merubah jenis tanaman dapat merusak hubungan-hubungan kekerabatan dalam komunitas ini, dan juga dapat mengundang murka Dewata SeuwaE yang pada akhirnya tidak mendapatkan berkah (pertolongan) dalam hasil tanaman.

Sementara itu tekanan struktural (negara) disebabkan tanaman *rabbise* ini dianggap mengganggu siklus tanaman padi yang pada akhirnya dapat mempengaruhi pencapaian produksi padi di wilayah Sidrap. Sidrap sejak dulu merupakan daerah "emas" penghasil padi di wilayah Sulawesi Selatan. Sebagian Uwa' Battoa dan petani generasi tua di Amparita tetap menanam padi palawija karena khawatir dengan tekanan struktural (negara) yang ingin

mempertahankan Sidrap sebagai daerah penyangga utama produksi beras di Sulawesi Selatan. Hal ini diakui oleh Uwa' Laja dalam wawancara dengan penulis 12-10-2004, seperti berikut:

Makkukkue komeloki salama' laleng atuwo tuwongetta iyenaro parellu iyecciori aga-aga napparentangeng pamarentae. nasaba kode' de'na wedding jokka jama-jamang aggalungnegge. Koyecciori pamarentae weddikki nabantu okko aggalungnge, masempo bibi,na, natori nakiringenki taunna lao mappangaja okkoma.

Maksudnya, saat ini jika ingin selamat dan aman dalam urusan pekerjaan (pertanian), penting untuk memperhatikan dan mengikuti apa yang diinginkan/diperintahkan oleh pemerintah. Sebab jika tidak, maka pekerjaan (pertanian) kita tidak dapat berjalan dengan baik. Sedangkan jika kita mengikuti keinginan (program) pemerintah, kita dapat dibantu dalam usaha pertanian kita, dipinjamkan modal kerja, mendapat bibit yang murah, serta senantiasa dikirimkan tenaga penyuluh ke desa ini.

Uwa' Tingka adalah sosok petani yang berani mengambil resiko (*venturesomeness*). Ia menjadi *accioreng* (*innovators*) bagi Uwa' dan petani lainnya yang kini menanam *rabbise* di lahan pertaniannya. Tipe seperti Uwa' Tingka ini sangat sedikit ditemui di Amparita karena perilaku ini mensyaratkan keterampilan dan kepiawaian khusus, serta kemampuan finansial yang cukup yang tidak dimiliki oleh sebagian besar petani di Amparita.

Sebelum memutuskan untuk menanam *rabbise*, tahap pertama yang dilakukan oleh Uwa Tingka yaitu terlebih dahulu mencari informasi dan pengetahuan awal tentang tanaman tersebut. Informasi dan pengetahuan tersebut diperoleh dari teman dan relasinya yang telah sukses menanam

rabbise pada wilayah lain di luar Sidrap dan bahkan di pulau Jawa. Informasi dari media massa juga tidak dilewatkan. Setelah ia mendapatkan informasi dan pengetahuan awal yang cukup, selanjutnya ia melakukan tahap persuasi terhadap inovasi yang akan diadopsi tersebut dengan mempelajari dan menganalisis keuntungan dan kerugian yang mungkin diperoleh. Tahap persuasi kemudian dilanjutkan dengan melakukan ujicoba inovasi. Setelah ujicoba dilakukan dan yakin akan keuntungan yang bakal diperoleh, barulah ia mengadopsi inovasi tanaman rabbise tersebut sebagai tanaman perdagangan yang bernilai komersial (Wawancara dengan Uwa' Tingka 23-10-2004).

Sebagai sosok *accioreng* (*innovators*), para petani rabbise menjadikan Uwa' Tingka sebagai ikutan dan tempat bertanya terhadap berbagai permasalahan tanaman rabbise karena memang ia telah lebih dahulu menanam rabbise dan telah tampak keberhasilan dan kesuksesannya.

5.2.2. Pola Perilaku *Caredde* dalam Adopsi Inovasi

Komeloki maningka, okko atuwo tuwongetta, iyenaro parellu ipadecengi nakko parellu isellei abiasattalaleng aggalungngeng. Aja to metau sellei galung aseta sibawa rabbise, apa engkana irita butti nappitakki Uwa' Tingka sibawa paggalung lainnge naengkana sogi nataro mattaneng rabbise

Maksudnya, Jika ingin hidup sejahterah, penting untuk memperbaiki jika perlu merubah kebiasaan dalam bertani. Jangan ragu dan takut merubah tanaman padi dengan rabbise karena sudah terbukti dari apa yang diperlihatkan oleh Uw' Tingka dan petani rabbise lainnya yang telah sukses dan makmur dengan

menanam rabbise (Wawancara penulis dengan Uwa' Lawi, 26-10-2004)

Dialog di atas adalah kutipan wawancara penulis dengan Uwa' Lawi yang mewakili Uwa' dan petani dengan pola perilaku *caressed* dalam mengadopsi tanaman *rabbise* sebagai produk andalan tanaman komersial. Uwa' Lawi dan Uwa' Panni adalah sosok petani dari keluarga Uwa' yang mempunyai akses kepemimpinan opini yang besar terhadap upaya penerimaan (adopsi) tanaman *rabbise* sebagai tanaman andalan pengganti padi di wilayah Amparita. Mereka adalah tempat para petani potensial untuk meminta informasi, masukan dan nasehat mengenai inovasi tersebut. Dalam konsep Rogers (1871: 183-185), sosok Uwa' Lawi dan Uwa' Panni adalah sosok-sosok pengadopsi awal (*early adopters*). Di Amparita, kelompok pengadopsi awal juga tidak banyak ditemukan yaitu hanya sekitar 15 orang dari komunitas petani yang ada.

Uwa' Tingka sebagai sosok *accioreng* (*innovators*) banyak memanfaatkan kelompok ini untuk menjadi agen perubahan guna mempercepat penyebaran inovasi. Hal ini dimungkinkan karena kelompok ini dihormati dan disegani oleh sesama Uwa' dan komunitas petani yang ada di Amparita dan sekitarnya.

Uwa' Lawi dan Uwa' Panni adalah sosok petani muda yang kaya, mereka tuan tanah di desanya. Gaya bicaranya meledak-ledak dan bersemangat, serta *familier* jika diajak bicara. Uwa' Lawi ternyata alumnus

Sekolah Tinggi Ilmu Pertanian (STIP) Sidrap lulusan tahun 1992. Uwa' Lawi dan Uwa' Panni merupakan sosok petani ulet dan mempunyai lahan sawah yang luas. Mereka juga mengusahakan tanaman rabbise di daerah Ampanita dan di sekitar kecamatan Tellu LimpoE. Mereka tergolong petani "haus" akan kemajuan teknologi pertanian. Mereka tidak hanya menyiasati bahkan terang-terangan menolak program intensifikasi tanaman pangan (padi).

Mereka menolak intensifikasi padi karena program itu menurutnya tidak rasional dan tidak menguntungkan secara ekonomi. Berbeda halnya jika program itu secara ekonomi mendatangkan keuntungan besar, mereka akan tampil lebih dulu untuk menerapkannya.

Dalam wawancara dengan penulis 23-10-2004, Uwa' Lawi mengatakan:

"pada saat diperkenalkannya tanaman rabbise sebagai tanaman perdagangan yang bernilai komersial, ia bersama Uwa' Panni mencoba paling duluan. Program itu diperkenalkan oleh Uwa' Tingka pada musim tanam tahun 1987. Terhadap program ini, saya langsung menyiapkan lahan seluas 2,00 ha dan Uwa' Panni menyiapkan 1,00 ha, dan sekarang kami dapat menikmati hasilnya. Rabbise merupakan jenis tanaman hortikultura yang bernilai tinggi dibanding tanaman padi. Produksi tanaman ini tidak hanya sanat laku di pasar lokal, regional bahkan di ekspor ke pulau Jawa"

Menurut Uwa' Lawi dan Uwa' Panni, mereka bertindak *caredde* (early adopters) karena ingin eksis sebagai petani sukses dalam berusaha tani dan bisa berteman dari pengusaha sampai orang miskin. Mereka ingin menjadi

sosok tokoh yang mendahului bagi sesuatu yang baru (Wawancara dengan penulis 23-10-2004).

Proses adopsi inovasi yang dilakukan oleh kelompok *caredde* ini yaitu dimulai dengan mendapatkan informasi dan pengetahuan dari petani rabbise yang sukses sebelumnya (Uwa' Tingka) dan informasi dari media massa. Kelompok *caredde* ini sering berkonsultasi dan meminta masukan dari Uwa' Tingka tentang tanaman rabbise tersebut. Uwa' Tingka pun menjelaskan dan memperlihatkan keberhasilan dan keuntungan yang ia raih sejak menanam rabbise dan berbagai kendala yang pernah ditemuinya.

Setelah beberapa waktu kemudian, Uwa' Lawi dan Uwa' Panni mengamati tanaman rabbise tersebut dengan mempelajari aspek keuntungan dan kerugian yang mungkin diperoleh, kemungkinan benturan dengan nilai-nilai lokal dan tingkat kesulitan penggunaan teknologi inovasi tersebut. Ketiga aspek tersebut kemudian dibuktikan dengan melakukan ujicoba inovasi tersebut yang ternyata hasilnya menunjukkan keberhasilan dengan meningkatnya penghasilan mereka yang mampu melebihi para petani penanam padi-palawija. Sejak saat itulah mereka memutuskan untuk mengadopsi inovasi tersebut hingga saat ini.

5.2.3. Pola Perilaku *macca* dalam Adopsi Inovasi

Ko engka pa'disengeng beru ilaleng aggalungeng, parellu irita iyaggurui nako coco,l iyecciori. Iyenaro paggalung rioloe mannessai assele'na. Mestitopa to matutu laleng mattarima pa'dissngeng beru laleng aggalungeng. Atutuang ipparelluangngi

nasaba' iyakketorenggi to masesse' kale naiyyanaro engkana arogian laleng assele, aggalungeng ko de, to matutu.

Maksudnya, jika ada pengetahuan (inovasi) baru dalam bertani, penting untuk dilihat, dielajari dan jika cocok dengan apa yang kita harapkan maka dapat diikuti. Juga penting untuk mempelajari keadaan petani-petani sebelumnya yang telah duluan mengadopsi inovasi tersebut dengan memperhatikan keberhasilan dan kegagalannya selama ini. Aspek kehati-hatian dalam mengadopsi inovasi agar jangan dilupakan agar kita tidak menyesal esok hari jika ternyata inovasi tersebut mengalami kerugian. (Wawancara dengan Uwa' Suddin, 21-10-2004)

Dialog tersebut adalah kutipan wawancara penulis dengan Uwa' Suddin yang mewakili petani dengan pola perilaku *macca* dalam mengadopsi inovasi. Uwa' Suddin termasuk petani rajin di Amparita dan penuh kehati-hatian dalam setiap tindakannya. Uwa' Suddin tergolong petani muda, bicaranya kalem, akan tetapi bersemangat jika diajak bicara soal pertanian. Ia termasuk petani berlahan sedang. Ia bukan tipe petani yang menurut begitu saja pada program pemerintah yang menyuruh menanam padi di lahan pertanian, tetapi ia menyiasati, berkelit ketika program tersebut tidak rasional. Berkata "ya" walaupun dalam prakteknya "tidak". Penyiasatan ini dilakukan dengan hati-hati. Hal semacam itu dilakukan karena ingin eksis sebagai petani rabbise namun tidak ingin dipersulit oleh pemerintah. Orang Amparita menyebutnya *macca*. Sementara itu dalam konsep Rogers, pola perilaku tersebut dikategorikan sebagai perilaku yang penuh kehati-hatian (*early majority*). Kategori ini jumlahnya cukup banyak di Amparita sekitar 357 petani.

Dalam suatu kesempatan wawancara dengan penulis (11-10-2004),

Uwa' Suddin mengatakan:

Ko de, to maggalung sibawa macca pada bale osengnge, iyenaro to masubbu subbu maggalung rabbise, de, na gene esso wennie.

Maksudnya: jika tidak bertani secara *macca* seperti *belut* dengan sembunyi-sembunyi menanam *rabbise*, maka saya tidak dapat menutupi kebutuhan sehari-hari keluarga saya.

Menurut Uwa' Suddin, program Bimas, Insus dan Supra Insus padi di Amparita itu tidak logis. Program tersebut lebih merupakan pemiskinan (khususnya petani kecil) daripada kesejahteraan petani. Program tersebut menyebabkan banyak petani kecil yang bekerja ke kota atau menjadi buruh tani di Rappang untuk menambah penghasilan. Mereka bukan tidak setuju pada program intensifikasi, tetapi sebenarnya tidak setuju pada program insus dan supra insus yang hanya untuk tanaman padi. Oleh karenanya, pada masa gencarnya program insus padi mereka harus berbelit untuk mencari alasan dan menyasati situasi serta kondisi agar mereka bisa menanam selain tanaman padi.

Salah satu siasatnya adalah menanam padi yang berumur paling pendek, dan tanam paling awal pada saat musim penghujan. Dengan demikian, mereka bisa panen lebih awal. Lahan bekas padi langsung ditanami *rabbise*. Pada saat tanaman *rabbise*nya belum panen, orang di sekelilingnya sudah menanam padi kembali. Pada saat Uwa' Suddin panen

rabbise, tanaman padi petani di sekitarnya sudah besar. Dengan alasan telambat tanam padi maka Uwa' Suddin menanam rabbise lagi dan tidak jadi menanam padi.

Sebagai petani berlahan sempit, ia sangat terpuuk dengan adanya program wajib tanam padi pada masa kejayaan Bimas. Ia menderita karena hasil padinya tidak cukup untuk kebutuhan sehari-hari. Ole karena itu, ia harus bertindak *macca* dan ulet dengan cara bertanam rabbise serta aktif menjual hasilnya ke pasar. Hal ini diungkapkan Uwa' Suddin dalam wawancara dengan penulis 21-10-2004 berikut:

Wettunna engkai iyero surona pamarentae nasuroki mattaneng ase maneng, useddingi de,na ulle to maningka atuwo-tuwongetta. Apa' iyero melomi paggalungge tette,l kasiasi. Engkana passellena asewe (rabbise) weddinni to tuwo na ipanretoni ana, binie.

Maksudnya: ketika program pemerintah yang mewajibkan satu jenis tanaman (padi), kami petani kecil di desa ini sebagian besar justru menderita dan tidak mampu menghidupi keluarga kami. Namun setelah kami dapat menanam rabbise, kehidupan kami semakin membaik dan dapat menghidupi keluarga.

Berbeda dengan Uwa' Suddin, Uwa' Lawi dan Uwa' Panni justru berani melakukan secara terang-terangan menanam rabbise dan tidak menanam padi di lahan sawahnya. Alasannya ia merasa jenuh jika hanya menanam padi pada setiap musim tanam dan tanaman padi tidak dapat mendatangkan keuntungan yang tinggi. (Wawancara dengan penulis, 21-10-2004).

Sikap para petani semacam Uwa' Lawi dan Uwa' Panni pernah dilaporkan oleh aparat desa. Hal tersebut dilakukan karena aparat sangat desa sangat takut dengan pemerintah. Namun pada saat ini pola tanam rabbise seperti yang dilakukan Uwa' Lawi dan Uwa' Panni telah banyak dilakukan oleh petani di Amparita. Tampak bahwa pola tanam semacam itu tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi melalui perjuangan panjang dari petani semacam Uwa' Lawi dan Uwa' Panni.

Pada mulanya Uwa' Suddin meniru pada Uwa' Lawi dan Uwa' Panni yang telah duluan menanam rabbise. Dalam pandangannya, Uwa' Lawi dan Uwa' Panni sukses karena menanam tanaman yang laku, mahal harga jualnya di pasaran. Oleh karena itu, petani kreatif seperti mereka adalah orang-orang yang sukses dalam berusaha tani.

Menurut Uwa' Suddin, pada saat ini ia menjadi lega karena tidak lagi ditekan untuk menanam padi di lahan sawah. Oleh karenanya, sekarang ia dapat menjadi lebih *macca* dan ulet dalam mengapresiasi keterampilan bertani. Ia *macca* tidak lagi menyiasati atau menghindar tanam padi tetapi *macca* dalam berusaha tani yang lebih variatif dan membaca kondisi pasar.

5.2.4. Pola Perilaku *maccio* dalam Adopsi Inovasi

*komeloki macciori siddi gau, beru laleng aggalungngeng parellu
 iyecciori tomegae, aga-aga napigau paggalung egae iyenari
 iyecciori. De,na wedding masaropelalo iyecciori aga-aga berue
 kode, gaga buttinna okko to egae. Naiyero parellu to dirisseng
 ade-ade,e okko lalenna asipulungngenge na de, sisala iyero
 pa,disengngeng berue sibawa ade,-ade,ta*

Maksudnya, jika kita ingin mengikuti pengetahuan atau inovasi baru dalam bidang pertanian, penting untuk melihat dan mengikuti orang banyak yang pada umumnya telah menerima inovasi tersebut. Apa-apa yang dipilih dan dilakukan oleh sebagian besar petani, itulah yang kita ikuti, jangan melakukan sesuatu yang belum ada pembuktiannya dalam kehidupan petani pada umumnya. Selain itu, perlu juga diperhatikan nilai-nilai adat dalam komunitas kita jangan sampai terjadi benturan dengan inovasi baru tersebut. (Wawancara penulis dengan Uwa' Becce, 15-10-2004).

Dialog di atas adalah kutipan wawancara penulis dengan Uwa' Becce yang mewakili petani dengan pola perilaku *maccio* dalam mengadopsi inovasi pertanian. Uwa' Becce orangnya *sa'bara* (kalem), sopan, dan sederhana. Ia mewakili rata-rata petani yang termasuk dalam kategori lambat dalam mengadopsi inovasi. Kelompok ini mayoritas mengadopsi ide baru sesudah rata-rata anggota dalam sistem sosial. Pengadopsiannya bisa merupakan kebutuhan ekonomi maupun jawaban atas tekanan sosial yang kian meningkat. Inovasi didekati dengan suasana skeptis dan hat-hati, serta pengaruh norma sistem harus secara definitive mendukung inovasi sebelum ia yakin akan inovasi tersebut. Dengan mengetahui manfaat ide-ide baru dalam inovasi, kelompok ini akan dapat diyakinkan. Jika menggunakan konsep Rogers, kelompok ini termasuk kategori perilaku petani yang kurang optimis dengan inovasi yang ditawarkan (*late majority*). Walaupun kemudian kelompok ini mengadopsi suatu inovasi tetapi prosesnya sangat lambat.

Jumlah petani dengan kategori ini di Amparita cukup banyak sekitar 230 orang.

Pola perilaku *maccio* ini didasari oleh pertimbangan kelangsungan usaha pertanian para petani. Mereka melakukan usaha tani yang pada suatu waktu menurut kepada program pemerintah tujuannya agar selamat dalam berusaha tani, dan pada waktu yang lain menanam tanaman komersial (*rabbise*). Menanam tanaman *rabbise* diusahakan agar tidak secara terang-terangan berhadapan dengan pemerintah.

Pada waktu program padi sentra Uwa' Becce *maccio* ikut program tersebut. Pada waktu dilaksanakan program Bimas juga patuh mengikutinya. Begitu juga pada saat dilaksanakannya program Insus dan supra Insus padi ia tidak menolak. Kendatipun demikian pada akhirnya Uwa' Becce menanam *rabbise* yang dianggap lebih menguntungkan daripada menanam padi. Uwa' Becce tidak ekstrim untuk menanam satu jenis tanaman tertentu. Pada waktu program supra-insus padi digalakkan pemerintah, ia pun ikut. Namun saat ini dengan melihat dan membaca pasar berkaitan dengan hadirnya tanaman *rabbise* sebagai tanaman komersial yang mempunyai nilai tukar lebih tinggi, ia pun merubah jenis tanamannya menjadi *rabbise*.

Dalam menerapkan teknologi pertanian yang dilakukannya, Uwa' Becce dan kelompok petani *maccio* ini meniru dan mengikuti pendahulunya yang dianggap sukses seperti Uwa' Tingka dan Uwa' Lawi. Ia mengidolakan

orang-orang tersebut karena senantiasa sukses dalam berusaha tani khususnya tanaman rabbise.

Untuk menghindari tekanan dari pemerintah, pada sebagian kecil lahan sawahnya tetap ia menanam padi-palawija agar tidak dikatakan melawan atas program pemerintah, namun pada lahan yang lebih besar, ia menanam rabbise.

5.2.5. Pola Perilaku *mappigau* dalam Adopsi Inovasi

Pura nappatentuanni pammasedewata, laleng atuwo tuwongngenna siddie rupatawu, naiyeto iasengnge jama-jamang sibawa dale pura naatoro,ni pammasedewata. De,na parellu ipasang alewe massappa dale, to maggalung bawa pada napugau,e torioloe naitajeng pmmasena dewata. Ko engka pa, disengeng beru laleng aggalungeng weddimmitu naganggu ko de, nasolangi aga-agae purae ipugau. Koengkato pakkota pole parelleu irisseng aga elo,na, ajakkamma melomi makkasolang okko kampongngge.

Maksudnya, telah ditetapkan oleh Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) jalan kehidupan seseorang di muka bumi, termasuk pekerjaan dan rezekinya. Tidak perlu bekerja keras dan banting tulang mencari uang karena semua telah ditentukan Dewata SeuwaE. Jika ada pengetahuan baru dalam bidang pertanian jangan terburu-buru untuk mengambalnya, karena dikhawatirkan akan mengganggu kebiasaan bertani, bahkan dapat merusak tatanan sosial. Jika ada orang kota datang, penting untuk diselidiki apa tujuan kedatangannya jangan sampai merusak ketenangan masyarakat di wilayah ini. (Wawancara penulis dengan Bakkar, 11-11-2004).

Dialog di atas adalah kutipan wawancara penulis dengan salah seorang petani di Amparita yang mewakili petani dengan pola perilaku *mappigau* dalam adopsi inovasi.

Petani Bakkar adalah sosok orang yang "*menerima apa adanya*", hidup sangat sederhana, sopan, namun sama sekali tidak bersemangat jika diajak bicara soal pertanian. Ia salah seorang petani yang *cuek* terhadap perkembangan pertanian di desanya. Apapun yang dibicarakan petani desa ini tidak diperdulikan. Orang Amparita menyebutnya sebagai petani *mappigau*. Perilaku ini hampir sama dengan kategori "orang-orang yang terlambat" dalam mengadopsi inovasi (*laggards*) seperti pengelompokan yang dilakukan Rogers (1971:183-185).

Menurut Bakkar, bertindak *mappigau* sebenarnya melampiasikan keputus-asaan terhadap usaha tani pada yang dilakukannya, karena ia mempunyai lahan sawah hanya seluas 0,25 ha. Walau diolah dengan cara apapun sawah seluas itu sudah pasti tidak dapat memenuhi kebutuhan keluarganya. Oleh karena itu, usaha tanaman padi tersebut dilakukan secara apatis dan *mappigau*. Contohnya Kudding (petani kecil berlahan 0,30 ha) yang mengandalkan hasil padi dan tidak bekerja sambilan, sampai sekarang keluarganya hidup susah (miskin). Kudding orangnya tidak punya keterampilan lain selain bertanam padi, tidak lulus SD, dan memang dari keturunan keluarga miskin, serta sudah terbiasa hidup miskin (Wawancara dengan penulis, 11-10-2004).

Bakkar juga menjelaskan bahwa kondisi semacam itu membuatnya enggang berusaha tani secara sungguh-sungguh. Ia bekerja di bidang

pertanian *aga naeloreng puengnge* (apa kata pemberian Tuhan). Saat ini lahan sawahnya tersebut disewakan kepada petani rabbise yang ada di Amparita, sedangkan ia sendiri bekerja sebagai satpam di perusahaan kain di Sidrap.

5.3. Studi Kasus Kepemimpinan Uwa' dalam Adopsi Inovasi di Amparita

Pada bagian ini akan diuraikan 4 (empat) kasus yang terjadi di daerah penelitian berkaitan dengan kepemimpinan Uwa' dalam proses adopsi inovasi di wilayah Amparita. Kasus-kasus tersebut sengaja dipilih dan diangkat untuk mendeskripsikan peran kepemimpinan Uwa' dalam adopsi inovasi yang terjadi. Kasus-kasus tersebut adalah (1) Perubahan pola tanam: multikultur vs monokultur; (2) Pengendalian hama/penyakit tanaman: pestisida vs meramu/merekayasa racun hama tanaman; (3) Pengembangan usaha pertanian: kredit bank vs lembaga simpan-pinjam "*sipulung*"; dan (4) Sistem pelatihan pertanian: Dinas Pertanian vs sistem "*tudang sipulung*". Masing-masing kasus tersebut akan diuraikan secara rinci pada bagian selanjutnya, namun sebagai gambaran awal perlu dijelaskan bahwa berdasarkan temuan di daerah penelitian diketahui bahwa dalam merespon dan menyikapi adopsi inovasi yang dilakukan oleh petani di Amparita, kepemimpinan Uwa' terbagi dua yaitu kelompok Uwa' yang menolak inovasi dan kelompok Uwa' yang menerima atau mengadopsi inovasi. Kelompok yang menolak (*rejection*)

terhadap inovasi diwakili oleh kelompok Uwa' generasi tua (di Amparita di sebut dengan Uwa' *Battoa*), kelompok ini dalam menyikapi inovasi cenderung bersifat konservatif; dan kelompok Uwa' yang menerima (*acceptance*) atau mengadopsi inovasi diwakili oleh Uwa' generasi muda (di Amparita disebut dengan Uwa' *lolo*), kelompok ini dalam menyikapi inovasi cenderung bersifat moderat. Demikian pula kecenderungan di tingkat petani, petani generasi tua (di Amparita disebut *paggalung toa*) pada umumnya tidak terlalu aktif merespon inovasi dan bahkan ada yang menolak, sedangkan petani generasi muda (di Amparita disebut dengan *paggalung lolo*) sangat senang dengan perubahan dan inovasi baru. Namun demikian, tidak semua *paggalung toa alergi* dengan inovasi, dan sebaliknya tidak semua *paggalung lolo reaktif* dengan inovasi.

5.3.1. Perubahan Pola Tanam: Multikultur vs Monokultur

Sebagaimana kebanyakan desa-desa di wilayah Sidrap Sulawesi Selatan, maka secara eksklusif desa-desa di kecamatan Telu LimpoE merupakan desa penghasil padi, palawija dan tanaman komersial lainnya. Desa-desa di wilayah kecamatan Tellu LimpoE ini sejak zaman Belanda telah merupakan desa yang dialiri jaringan irigasi yang amat teratur secara teknis, demikian pula bagi desa Amparita (Sidrap dalam angka tahun 2004). Tidak mengherankan apabila sepanjang tahun sawah-sawah di daerah ini tidak pernah mengalami kesulitan air dan produksi tanaman pertanian seperti padi

dan palawija tidak pernah terganggu siklusnya. Revolusi hijau dengan pola tiga kali tanam padi pun tidak pernah disia-siakan petani di wilayah ini, sehingga sudah sepantasnya bila daerah ini mendapat sebutan sebagai lumbung pangan bagi daerah Sidrap dan sekitarnya. Revolusi hijau yang merupakan bagian dari proses pembangunan pertanian, mengacu pada program intensifikasi produksi tanaman pangan dan inovasi teknologi baru di bidang pertanian telah membawa Indonesia menjadi negara swasembada pangan (beras) pada tahun 1984, di samping membawa perubahan sosial masyarakat pedesaan.

Pada perkembangan selanjutnya di wilayah kecamatan Tellu LimpoE, program pemerintah ini mulai mengalami kemunduran seiring dengan berkembang dan bergairahnya tanaman komersial lain yang ternyata mampu memberikan keuntungan yang lebih tinggi dan kesejahteraan petani yang lebih meningkat.

Pada akhir tahun 1980-an hingga akhir tahun 1996 di wilayah kecamatan Tellu LimpoE telah terjadi pengembangan tanaman rabbise (melon) secara besar-besaran. Bahkan pada masa puncaknya antara tahun 1987 sampai 1996, hampir tidak ada areal tanah yang bersisa untuk tanaman lain, selain tanaman rabbise. Jika sebelumnya wilayah ini terkenal sebagai daerah persawahan yang datar dengan jaringan irigasi teknisnya yang sangat teratur, sejak saat itu hamparan sawah yang luas terbuka telah lenyap.

Wilayah ini hampir menyerupai hutan atau perkebunan rabbise yang terbentang dari ujung desa yang satu ke ujung yang lain.

Perubahan pola tanam dari multikultur ke monokultur ini menimbulkan reaksi yang berbeda di kalangan Uwa' dan petani dalam komunitas Tolotang. Kelompok Uwa' generasi Uwa' tua (*Uwa' battoa*) cenderung bertahan dengan pola multikultur yakni menanam tanaman padi, palawija, rabbise (melon) dan tanaman hortikultura yang lain, alasannya pola ini telah berlangsung sejak lama di wilayah Amparita dan rangka mempertahankan wilayah ini sebagai penyangga utama produksi pangan (beras) di Sulawesi Selatan. Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan Uwa' Makkulasse dalam suatu wawancara dengan penulis 11-10-2004:

Riolopa nariolo iye kampongge mattaneng ase, naiyro tomatoanna kampongge mappamula mattaneng ase, iyenaro iyecciori. Weddi matokki tuo sibawa malampe sunge'. Pura iyero, pamarentae nattuungngi iye kampongge mancaji kampong parellu laleng tanangeng ase, iyenaro saba'na napaggalung okkomae mattananeng asemaneng.

Maksudnya, sekak dulu wilayah ini menanam padi, orang-orang tua (sesepuh) desa ini yang memulai menanam padi lalu kemudian kami mengikutinya. Dengan begitu kami dapat hidup lama. Selanjutnya, pemerintah menetapkan wilayah ini sebagai daerah utama pengembangan produksi padi, olehnya itu petani di sini semuanya menanam padi.

Secara tradisional petani desa Amparita, semula tidak mudah menerima hadirnya tanaman baru, karena secara turun-temurun tidak pernah

mencoba tanaman rabbise, apalagi dilahan sawah. Jenis tanaman ini relatif baru bagi petani setempat, apalagi harus ditanam di lahan persawahan yang selama ini hanya ditanami padi, palawija. Perubahan ini tidak spontan diikuti para petani, melainkan banyak diantaranya yang masih menunggu perkembangan. Hambatan awal yang dirasakan para petani untuk menanam tanaman rabbise ini adalah tidak terbiasanya menanam tanaman keras di lahan persawahan. Hambatan berikutnya adalah adanya larangan dari struktur pemerintahan desa, dan bahkan secara tidak langsung dari aspek kultural berarti akan menggeser *ikatan-ikatan sosial* yang selama ini dirasakan telah mapan.

Kelompok Uwa' generasi muda (*Uwa' lolo*) di Amparita yang diwakili antara lain Uwa' Tingka dan Uwa' Lawi yang telah mengecap pendidikan tinggi melihat fenomena pola tanam multikultur tersebut sebagai fenomena subsisten yang dapat menghambat perkembangan kesejahteraan petani. Dengan menggalang beberapa Uwa' dan petani lainnya, Uwa' Tingka dan Uwa' Lawi memulai menanam tanaman rabbise sebagai tanaman komersial yang berorientasi pasar. Pada awalnya langkah tersebut mendapat hambatan dari kalangan Uwa' generasi tua yang menginginkan pola multikultur tersebut dipertahankan. Hambatan lain berasal dari tekanan struktural (pemerintah) yang menganggap tanaman rabbise tersebut akan mengganggu siklus tanaman padi yang berarti mengancam posisi Sidrap sebagai daerah utama

penyangga beras di Sulawesi Selatan. Sedangkan kelompok Uwa' generasi muda (*lolo*) mengembangkan pola tanam monokultur yaitu menanam satu jenis tanaman komersial tertentu yang lebih berorientasi pasar (komersial).

Munculnya jenis tanaman komersial baru ini, secara kultural memang mengubah hubungan kerja dan cara kerja masyarakat tani desa Amparita. Tanaman komersial baru yang berumur relatif panjang ini tampaknya tidak banyak memerlukan pengerahan tenaga kerja secara besar-besaran, sebagaimana tanaman padi atau palawija lainnya. Tanaman jeruk merupakan tanaman keras atau tanaman tahunan, meskipun demikian tanaman ini sangat memerlukan pemeliharaan dan pengawasan yang intensif, serta penggunaan tenaga kerja yang terampil. Untuk itu, maka sebagian besar tenaga kerja yang sebelumnya hanya mengenal tanaman lama, harus banyak belajar menyesuaikan dirinya dengan keterampilan baru tentang tanaman rabbise.

Perubahan pola tanam dari multikultur (menanam berbagai jenis tanaman seperti padi-palawija, rabbise (melon), hortikultura) ke monokultur (hanya menanam rabbise (melon)) yang dipelopori oleh *Uwa' lolo* juga merubah berbagai sendi dalam kehidupan masyarakat petani di Amparita, yaitu pada tanaman rabbise sulit ditemukan hubungan kerja kontrak bagi hasil antara petani pemilik dengan penyakap sebagaimana pernah terjadi ketika tanaman padi dan palawija. Tanaman rabbise sebagai tanaman

komersial sangat memerlukan pengelolaan proses produksi yang cermat, efektif serta efisien. Dengan sendirinya cara-cara produksi (*modes of production*) sangat berpengaruh terhadap terjadinya perubahan alat-alat produksi (*means of production*) yang ada. Selain itu, struktur sosial masyarakat tani yang sebelumnya masih sering dipengaruhi hubungan majikan buruh (*patron-client*), ketika tanaman rabbise berkembang menjadi hilang sama sekali. Sistem pengupahan langsung menjadi sangat umum, karena berbagai variasi pekerjaan baru memiliki kriteria pengupahan tersendiri. Demikian pula penggunaan alat penyemprot hama, gunting pohon, berbagai jenis obat-obatan baru menjadi sangat dominan. Secara tidak langsung pengenalan proses produksi dan alat produksi yang relatif baru ini, telah menciptakan iklim kerja serta pola-pola hubungan kerja baru.

Perubahan pola tanam dari multikultur ke monokultur, hubungan produksi dan cara produksi yang relatif baru ini pada awalnya memang dirasakan sangat mengganggu irama kerja masyarakat tani setempat. Demikian juga secara struktural perkembangan tanaman komersial ini sangat ditentang oleh pemerintah daerah, maka wajar jika para petani menjadi ragu untuk segera mengikuti para pendahulunya. Akan tetapi, setelah Uwa' lolo dan beberapa petani menikmati hasilnya secara ekonomis sangat menguntungkan, serta hambatan secara struktural tidak terlalu menekan lagi, maka petani beramai-ramai menanam rabbise. Apalagi pemerintah desa tidak

mewajibkan tanaman padi-palawija bagi lahan yang sudah ditanami dengan tanaman rabbise. Adapun hambatan kultural, tampaknya secara tidak langsung telah dinetralisir oleh perkembangan pemikiran masyarakat yang semakin rasional dan efisien; hal ini ternyata sebagian masyarakat dapat menerima wujud ikatan sosial dalam bentuk sistem pengupahan yang baru. Bagi sebagian petani yang telah merasakan kompetisi pasar, kondisi ini dirasakan sangat menunjang usaha barunya. Apalagi karakteristik tanaman padi-palawija jika dibandingkan dengan tanaman rabbise ternyata sangat berbeda.

5.3.2. Pengendalian Hama Tanaman: Pestisida vs *Pabbura ase*

Sebagaimana tanaman pertanian lainnya, tanaman rabbise juga tidak luput dari kemungkinan serangan hama. Jenis hama atau virus yang biasa menyerang tanaman rabbise petani di Amparita adalah hama *cukke*. Selain itu serangan *tikus* terhadap tanaman tersebut juga merupakan ancaman tersendiri.

Pada umumnya petani di desa Amparita menggunakan pestisida untuk memberantas hama dan serangan tikus. Kebiasaan ini telah berlangsung lama dan menjadi satu-satunya harapan para petani untuk menjaga tanamannya dari serangan hama.

Pada perkembangan selanjutnya, karena tingginya permintaan akan pestisida di wilayah ini dikarenakan areal pertanian yang sangat luas, maka

petani sering kesulitan mendapat pestisida. Hal ini sangat mengancam kelangsungan pemeliharaan tanaman pertanian warga. Selain itu, kualitas pestisida yang semakin menurun.

Kelompok Uwa' battoa yang mengandalkan pestisida tidak jarang membiarkan tanamannya rusak terserang hama, tanpa berinisiatif untuk memikirkan upaya penanggulangan hama lainnya. Akan tetapi Uwa' lolo melihat hal ini sebagai tantangan, dan tidak menjadikan pestisida sebagai satu-satunya alternatif pemberantasan hama tanaman. Hal ini diakui oleh Uwa' Panni dalam wawancara dengan penulis 21-10-2004: *"semenjak kebutuhan pestisida meningkat, petani di sini sering kekurangan, walaupun ada pestisida yang kualitasnya baik sangat sulit ditemukan". Kondisi ini memacu Uwa' lolo untuk mencoba meramu racun hama sendiri yang ternyata ampuh untuk memberantas hama cukke dan serangan tikus.*

Sejak saat ini Uwa' lolo mencoba meramu sendiri racun hama tanaman dengan mengandalkan berbagai percobaan yang ia lakukan dengan dibantu oleh rekan-rekannya yang menggeluti bidang pertanian sebagai laboran agronomi pada Fakultas Pertanian dan Kehutanan Universitas Hasanuddin Makassar. Ramuan tersebut sebagai berikut (perbandingan dalam kilogram dan liter):

1. campuran sabun deterjen+minyak tanah+air dengan perbandingan (1) 1+1+5, (2) 1+1+10, dan (3) 1+1+15.
2. campuran sabun deterjen+daun *kalenge*+air dengan perbandingan (1)1+2+3, (2) 1+3+5, (3) 1+5+10, (4) 2+5+10.

3. campuran sabun deterjen+daun *paria*+air dengan perbandingan (1) 1+2+3, (2) 1+3+5, (3) 1+5+5, dan (4) 2+5+10. daun *paria* direndam dalam air dengan perbandingan 2+3, 3+5, dan 5+10 selama 2 hari dua malam.

Berbagai alternatif ramuan tersebut dicobakan pada beberapa lahan rabbise yang ada di desa Amparita dan diteliti lebih lanjut pada Laboratorium Agronomi Fakultas Pertanian dan Kehutanan Universitas Hasanuddin Makassar. Tujuannya agar dapat diamati langsung hasil uji coba ramuan tersebut. Ramuan nomor satu, hama *cukke* mati tetapi tanaman rabbise seperti berkeriput dan daunnya kering. Walaupun pada akhirnya rabbise tidak mati tetapi tumbuh tidak normal dan produksi menurun. Ramuan nomor dua, hama *cukke* sebagian besar mati tapi tetap ada serangan *tikus*, walaupun tanaman rabbise tumbuh normal atau tidak terganggu. Ramuan nomor tiga, hama *cukke* dan *tikus* mati serta tanaman rabbise tidak terganggu.

Campuran racun hama yang paling baik dan populer adalah ramuan nomor tiga merupakan ramuan dari daun tanaman *paria* yang dicampur dengan larutan sabun cuci merek *wing*. Ramuan yang paling ampuh daya basminya adalah ramuan nomor tiga pada urutan kedua, dengan rumus perbandingan 1+3+5 (1 bagian sabun deterjen dan 3 bagian daun *paria* serta 5 bagian air). Seluruh bahan-bahan yang dibutuhkan untuk membuat ramuan racun tersebut dapat dengan mudah diperoleh di wilayah ini. Dengan

adanya ramuan racun hama tanaman ini, petani rabbise tidak khawatir lagi jika kehabisan pestisida, mereka langsung membuat sendiri ramuan tersebut.

Tindakan meramu sendiri hama tanaman rabbise ini yang dipelopori oleh Uwa' Lolo pada awalnya menemui hambatan yang tidak ringan, baik dari lingkungan sosial komunitas Tolotang maupun dari dinas pertanian setempat. Dari lingkungan sosial, hambatan tersebut berasal dari Uwa' Battoa yang menilai tindakan meramu racun tersebut dapat merusak ekosistem alam dan menyalahi nilai-nilai tradisi yang telah lama berlaku. Sementara itu, Dinas Pertanian setempat tidak pernah mau mengeluarkan izin produksi dan izin pemakaian ramuan tersebut walaupun telah beberapa kali diajukan permohonan oleh Uwa' Lolo dengan disertai hasil uji laboratorium dari Fakultas Pertanian dan Kehutanan Universitas Hasanuddin Makassar.¹ Pemerintah tetap menganjurkan petani untuk menggunakan pestisida dan tidak merekomendir penggunaan ramuan tersebut.

Walaupun demikian, Uwa' lolo dan petani rabbise tetap menggunakan dan memanfaatkan hasil inovasi mereka tersebut, terutama jika pestisida harganya melambung dan sulit ditemukan oleh petani. Tidak heran, produksi rabbise di wilayah ini tetap dapat menghasilkan walaupun di tengah ancaman kekurangan pestisida.

¹ Pihak Diperta kabupaten bahkan sering memperingatkan dan mengancam petani rabbise untuk tidak menggunakan ramuan tersebut sebelum ada pengakuan dan izin resmi dari pemerintah. Namun hingga kini izin Diperta tersebut tidak kunjung dikeluarkan. Namun demikian, petani rabbise ada yang secara terang-terangan menggunakan ramuan tersebut dan ada pula secara diam-diam.

5.3.3. Pengembangan Usaha Pertanian: Kredit Bank vs Lembaga Simpan Pinjam *Sipulung*

Dalam upaya pengembangan usaha pertanian di Amparita, Uwa' dan petani mengupayakan berbagai sumber pembiayaan yang memungkinkan agar kegiatan pertaniannya dapat tetap berjalan dan menghasilkan seperti yang diharapkan. Di daerah penelitian dikenal beberapa lembaga pembiayaan pertanian, antara lain fasilitas kredit dari bank pemerintah, fasilitas pinjaman dari lembaga simpan-pinjam yang bersifat lokal "sipulung" dan fasilitas pinjaman dari para tengkulak (pemodal besar).

Berdasarkan hasil penelitian di lapangan ditemukan bahwa kelompok Uwa' battoa dalam mengembangkan usaha pertaniannya mengandalkan fasilitas bantuan dari lembaga simpan pinjam *sipulung*, dan tidak pernah mengambil fasilitas kredit dari bank atau dari para pemodal besar.

Berbagai alasan dikemukakan oleh kelompok Uwa' Battoa dan petani yang menolak kredit bank antara lain dikemukakan oleh Kudding dalam wawancara dengan penulis, 9-10-2004 berikut: "*fasilitas kredit yang disediakan berbagai bank, pencairan kreditnya terlalu rumit (seperti disurvei ke rumah terlebih dahulu), menggunakan agunan sertifikat tanah atau pethok D (kebanyakan petani tidak mempunyai), dan kantor bank hanya ada di kota kecamatan atau kota kabupaten*". Kondisi semacam ini membuat sebagian petani malas mengambil kredit bank untuk usaha taninya.

Alasan lain yang lebih urgen bagi beberapa petani Amparita tidak mengambil kredit seperti yang disampaikan oleh Uwa' Tallu dalam wawancara dengan penulis 11-10-2004, berikut:

“sejak zaman kredit Bimas padi setahu saya Uwa' Sammang (pemimpin para Uwa') tidak pernah ikut mengambil kredit Bimas. Walaupun pada saat itu saya tidak tahu alasannya. Pada waktu saya ikut KUT pada musim tanam kemarin, Uwa' Sammang mengatakan kepada saya:... *Wa' aja' lalo muala pappirengeng okko banna pamarentae, apa' iyero gau'e de'na poji pammase dewata, nappa detto gaga barakka'na okko atuwu tuwongenge.* (Maksudnya: Uwa' jangan kamu mengambil pinjaman pada bank pemerintah karena perbuatan tersebut tidak diridhoi oleh *Dewata SeuwaE* (Tuhan Yang Maha Esa), dan juga tindakan tersebut tidak mendapatkan berkah/berkat dari Tuhan Yang Maha Esa. Akhirnya saya meminjam ke *sipulung* dan diberi uang oleh Uwa' Sammang. Tujuannya agar saya tidak pinjam ke bank.”

Sebagai Uwa' dan sekaligus sebagai pelaku usaha tani ternyata selama hidupnya Uwa' Sammang tidak mau mengambil kredit bank. Alasannya karena menurut keyakinannya kredit bank tersebut hukumnya *pammali* (semacam hukum *makroh* dalam hukum Islam). Artinya bila seseorang mengambil kredit di bank, maka usahanya tidak akan mendapat berkah (*barakka*) dari Dewata SeuwaE. Keyakinan Uwa' Sammang ini ternyata diikuti oleh sebagian petani di Amparita.

Sementara itu menurut Kudding, sebenarnya kredit bank tidak dibutuhkan. Lebih baik ia meminjam ke *sipulung* karena menjadi anggota dan merasa memiliki lembaga tersebut. Pernyataan tidak membutuhkan kredit bank menjadi semakin ekstrim ketika ia tahu bahwa sebagian besar

Uwa' tidak mengambil kredit bank karena hukumnya *pammali*. Lebih ekstrim lagi menjadi tindakan *madosa* (merasa berdosa) ketika ia mengambil kredit bank. Padahal makna *pammali* sebenarnya adalah "tidak mendapat *barakka* (berkah), bukan berdosa. (Wawancara dengan penulis 2-9-2004).

Berbeda dengan Kudding, I Wanne mengatakan bahwa ia tidak mau meminjam kredit bank karena banyak penyimpangan yang terjadi pada masa lalu. Penyimpangan itu seperti ditagih ulang pembayaran pajak padahal ia sudah membayar, uang COL dipotong, bunganya tinggi, rumit, dan tabungan tidak pernah bisa diambil. Kasus tabungan tidak bisa diambil tersebut terjadi pada saat puncak kesuksesan Bimas-Inmas. Pada saat itu setiap petani peserta Bimas di Amaprita diwajibkan menabung di BRI lewat KUD. Tabungan dilakukan dengan jalan pemotongan uang COL pada saat realisasi kredit Bimas. Akan tetapi, tabungan tersebut sampai sekarang tidak dikembalikan (Wawancara dengan I Wanne, 2-9-2004).

Berdasarkan kondisi tersebut, Uwa' battoa dan sebagian besar petani pada waktu itu mengembangkan lembaga *sipulung*. Lembaga ini pada mulanya hanya sebagai wadah pertemuan biasa/rutin (*sipulung-pulung*), difungsikan menjadi lembaga perkumpulan yang mengelola modal untuk usaha tani. Anggotanya terdiri dari para petani di Amaprita. Modalnya dikumpulkan dari iuran uang dan pengumpulan hasil *ubinan* dari anggota *sipulung*. Pola peminjaman dilakukan dengan cara bagi hasil (ditambah 25%

dari hasil kotor usaha pertanian), atau ditambah 25% dari uang yang dipinjamnya. Dari 25% itu 5% dimasukkan sebagai simpanan anggota.

Pada bagian lain, kelompok Uwa' lolo dan sebagian petani yang mengembangkan tanaman rabbise sebagai tanaman komersial di Amparita mempunyai pandangan lain. Menurut kelompok ini mengambil kredit bank bukanlah suatu persoalan, yang terpenting kredit tersebut tidak memberatkan petani dan dapat dikelola secara baik dan lancar. Kelompok ini juga menepis anggapan bahwa dengan mengambil kredit bank berarti ia telah melanggar tradisi adat dan keyakinan komunitas Tolotang. Menurut Uwa' Tingka (dalam wawancara dengan penulis 23-9-2004: *"perkembangan komersialisasi pertanian dewasa ini sangat membutuhkan dukungan modal usaha yang cepat dan memadai, olehnya itu saat ini sulit bagi petani untuk tidak berhubungan dengan bank, termasuk meminjam kredit"*).

Dengan melihat realitas perkembangan usaha pertanian rabbise yang semakin berkembang, Uwa' lolo dan sebagian besar petani rabbise (melon) tetap menggunakan fasilitas kredit bank. Namun kelebihan (nilai *plus*) dari kelompok Uwa' lolo ini yaitu mereka tetap bergabung dengan Uwa' battoa dan petani lainnya untuk menjadi anggota lembaga sipulung. Tindakan ini ditempuh selain karena alasan mengembangkan lembaga lokal tersebut, juga dalam rangka membina hubungan baik dan solidaritas dengan sesama Uwa' dan petani, walaupun terdapat perbedaan pandangan diantara mereka.

Hasil temuan di lapangan menunjukkan, kelompok Uwa' lolo dan petani rabbise yang ikut dalam anggota *sipulung* namun juga memanfaatkan fasilitas kredit bank, tampak lebih maju dan berkembang usaha pertaniannya dibanding Uwa' battoa dan petani yang hanya mengandalkan lembaga *sipulung*. Indikator lain terlihat dari perkembangan kepemilikan benda-benda materi seperti pemilikan rumah, tanah, kendaraan, pembiayaan sekolah anak-anak, tampak lebih dinikmati oleh kelompok Uwa' lolo dan petani yang menggabungkan kedua sumber pembiayaan pertanian tersebut.

5.3.4. Sistem Pelatihan Pertanian: Diperta vs Tudang Sipulung

Dalam usaha pengembangan pelatihan pertanian di wilayah Amparita, Uwa' lolo mengembangkan satu sistem pelatihan yang dikenal dengan nama *tudang sipulung*. Sistem ini bermula dari melatih keterampilan berusaha tani secara sederhana sambil mengajarkan nilai-nilai agama dan tradisi/keyakinan komunitas Tolotang kepada sejumlah petani di Amparita. Pelatihan ini kemudian berkembang ke arah pelatihan di bidang pertanian yang lebih luas dan maju seperti keterampilan menanam tanaman komersial rabbise (melon).

Dalam upaya membimbing dan melatih keterampilan para petani rabbise, Uwa' lolo tidak hanya mengikutkan para petani pada program-program pelatihan pertanian yang diadakan oleh Dinas Pertanian kabupaten, tetapi mengembangkan satu sistem pelatihan pertanian yang dikenal di

Amparita dengan sistem *tudang sipulung*. Pelatihan dengan sistem ini mempunyai nilai lebih yaitu selain untuk melatih keterampilan bertani juga sebagai sarana mentransfer nilai-nilai dan pengetahuan agama, sehingga diharapkan dapat melahirkan petani terampil yang berakhlak.

Sebelum memulai pelatihan *tudang sipulung* ini, Uwa' lolo terlebih dahulu mempelajari dan mengikuti berbagai pelatihan-pelatihan pendahuluan, sebagai contoh ketika Uwa' Tingka dan Uwa' Lawi akan mendalami keterampilan bertani rabbise. Mereka mengikuti berbagai pelatihan tersebut bukan saja di tingkat kabupaten, propinsi, bahkan sampai ke tingkat nasional. Bekal keterampilan mereka tersebut kemudian ditransfer kepada petani rabbise yang ada di wilayahnya.

Menurut Uwa' Panni seperti yang dijelaskan dalam wawancara dengan penulis 11-10-2004, interaksi dengan pola "intim" seperti dalam *tudang sipulung* menimbulkan dampak psikologis yang positif bagi para pesertanya. Dalam interaksi sistem *tudang sipulung* secara tidak langsung mengandung seleksi dan evaluasi secara alamiah (sesuai dengan kemampuan) bagi keahlian dan keterampilan peserta didik. Uwa' (pelatih) tahu persis kemampuan masing-masing individu petani) yang dididik. Maka secara alamiah melahirkan kelompok kelas sosial berdasar gradasi kemampuan peserta didik. Akibatnya, masing-masing kelompok kelas tersebut mempunyai kemampuan hampir sama. Pola interaksi belajar tampak menyenangkan

tercermin pada perlakuan yang sesuai dengan kemampuan individu peserta didik. Individu yang mempunyai kemampuan rendah mendapat perlakuan yang sepadan dengan tingkat kemampuannya. Sebaliknya, individu yang mempunyai kecerdasan tinggi mendapat perlakuan sepadan dengan kecerdasannya.

Sementara itu menurut Uwa' Lawi (wawancara dengan penulis 11-10-2004), tujuan utama interaksi *tudang sipulung* ini untuk melatih individu sesuai dengan kemampuannya, memacu semangat para peserta didik, mempererat hubungan antar pelaku interaksi, dan mencontoh keteladanan pelatih. Secara khusus interaksi ini mempunyai beberapa misi pelatihan seperti berikut: interaksi ditujukan untuk membimbing peserta didik (petani) guna pembekalan awal. Pembimbingan dilakukan secara telitidan adil dari mulai penyampaian materi, pengulangan materi sampai pelaksanaan monitoring, evaluasi dan tindak lanjut yang dilakukan secara intim.

Pola pelatihan *tudang sipulung* ini merupakan pola pendekatan yang "memanusiakan manusia" atau pendekatan yang berkonotasi bagaimana membelajarkan orang belajar (*learning how to learn*) seperti yang pernah dicatat oleh Knowles (1986) dan bukan pola pelatihan yang lebih bernuansa "pengajaran" (*teaching*) yang lebih mengarah pada pendidikan *the art science of teaching children* seperti dikatakan Gagne dan Berliner (1977). Belajar

bukan merupakan suatu keterpaksaan, tetapi merupakan proses kesadaran yang dilakukan dengan senang hati (Pine and Horn, 1987).

Jika dilihat dari sisi pola komunikasi yang diterapkan, maka pola pelatihan dengan interaksi sistem tudang sipulung yang diprakarsai dan dipelopori Uwa' lolo di Amparita tampaknya menerapkan interaksi dan komunikasi yang menggunakan teknik *two way traffic of communication* (Rogers, 1983:54). Dengan demikian, pola belajar semacam itu akan menghasilkan sikap dan tingkah laku individu disertai kesadaran yang amat tinggi dan dipertanggungjawabkan secara moral seperti yang dijelaskan Maftuh (1997:103).

Akan tetapi, pola pelatihan dengan sistem *tudang sipulung* ini, tidak mendapat dukungan dari kelompok Uwa' battoa. Kelompok ini hanya mengandalkan paket-paket pelatihan yang telah disiapkan oleh Dinas Pertanian setempat. Menurut Uwa' Laja', pengetahuan atau keterampilan pertanian tidak boleh digabungkan dengan pengetahuan tentang nilai-nilai agama dan tradisi, masing-masing mempunyai bidang dan waktu untuk mengajarkannya. Waktu dan tempat untuk mengajarkan nilai-nilai agama dan tradisi komunitas Tolotang biasanya dilakukan pada saat berlangsungnya berbagai kegiatan-kegiatan ritual atau upacara-upacara keagamaan yang sering dilakukan oleh komunitas Tolotang (wawancara dengan penulis 5-10-2004).

BAB VI

***UWA' vis a vis* NEGARA DALAM PROSES ADOPSI INOVASI**

6.1. Karakteristik Petani *Rabbise* (melon) sebagai Pengguna Inovasi

Pada uraian ini dideskripsikan secara lebih spesifik tentang karakteristik petani *rabbise* (melon) sebagai pengguna inovasi. Deskripsi ini perlu diungkapkan, mengingat dalam adopsi inovasi hal penting tidak hanya terbatas pada mekanisme inovasi, namun yang juga penting adalah bagaimana karakteristik petani sebagai pengguna inovasi, juga ikut berperan dan menentukan terjadinya adopsi inovasi.

Untuk mengadopsi, kemampuan dan kecepatan masyarakat untuk menerima inovasi tidak sama. Oleh karena itu untuk dapat mengadopsi diperlukan tenggang waktu. Lionberger (1968: 3-4) membaginya dalam lima tahapan yaitu (1) Tahap tergugah kesadaran, yaitu tahapan dimana pada saat itu masyarakat baru mengenal inovasi yang ditawarkan. Masyarakat belum bisa memberikan reaksi terhadap inovasi tersebut, kecuali hanya mulai berpikir bahwa telah ada sesuatu yang baru. (2) Tahapan dimana masyarakat mulai memberikan reaksi positif dan menaruh minat serta tertarik terhadap manfaat yang mungkin diperoleh. (3) Tahapan untuk mengevaluasi keuntungan dan kerugian dari inovasi baru jika dibandingkan dengan inovasi yang telah ada sebelumnya. Apabila keyakinan mulai muncul barulah timbul

tahapan (4) yaitu untuk mencoba. Jika dari hasil percobaan tersebut yakin akan keberhasilannya, maka barulah sampai pada tahapan yang terakhir (5) yaitu tahapan untuk mengadopsi.

Namun demikian masyarakat yang telah mengadopsi inovasi ini masih terdapat dua kemungkinan yaitu: *Pertama*, masyarakat akan terus melanjutkan adopsinya. Adapun kemungkinan *Kedua*, setelah mereka mengadopsi justru timbul ketidak yakinan dan menambah ketidak percayaan. Jadi, untuk mengadopsi inovasi diperlukan tiga proses yaitu prosaes untuk mempelajari, proses terjadinya perubahan sikap, baru kemudian memutuskan apakah menerima atau menolaknya. Keputusan untuk menerima ini selain tergantung dari inovasi yang ditawarkan, juga masih tergantung dari norma dan nilai yang relevan dengan masyarakat. Disamping itu, sistem sosial yang berlaku juga ikut menentukan.

Hal ini dapat berarti bahwa kemampuan dan kecepatan masyarakat untuk mengadopsi inovasi tidak sama. Oleh karenanya peran komunikator sangat penting. Diantara berbagai hal yang harus diketahui komunikator adalah (1) harus bisa mengerti dan menghayati norma yang dimiliki klien, (2) mengetahui apa kebutuhannya, (3) memperhatikan siapa yang menjadi pemuka masyarakat (*opinion leader*) serta (4) dapatnya mengantisipasi konsekuensi apa yang akan terjadi dari inovasi yang diperkenalkan (Rogers, 1971:145-148).

Sementara itu, Rogers mencatat lima tingkatan dalam proses adopsi inovasi pertanian. *Pertama*, tingkat pengetahuan. Pada saat itu para adopter berada pada tahap pengenalan dan pada saat tersebut para adopter hanya sekedar mengetahui tentang inovasi baru yang diperkenalkan. *Kedua*, tahap keyakinan. Pada saat itu adopter paham dan yakin atas inovasi baru. *Ketiga*, tahap keputusan. Pada saat itu adopter melakukan keputusan menerima atau menolak inovasi baru. *Keempat*, tahap penerapan. Pada saat itu adopter memutuskan untuk menerapkan inovasi. *Kelima*, tahap konfirmasi. Tahap ini merupakan tahap penentuan apakah inovasi terus dijalankan atau tidak. Jika yakin inovasi baru itu bermanfaat, maka mereka terus menjalankannya (Rogers, 1983:191-193).

Inovasi yang sekiranya menimbulkan konflik dengan norma yang berlaku di masyarakat, selayaknya dihindari (Lauer, 1993:236). Terjadinya resistensi terhadap inovasi yang ditawarkan sangat memungkinkan karena adanya kepentingan yang kontradiktif antara yang merasa diuntungkan dan yang merasa dirugikan oleh inovasi yang baru tersebut. Oleh karena itu pengguna inovasi harus diberi harapan. Dampak negatif sedapat mungkin dikontrol dan dieliminir sekecil mungkin. Namun demikian diakui bahwa untuk menaksir konsekuensi yang akan terjadi dari diadopsinya suatu inovasi tidaklah mudah (Rogers, 1971:319).

Bahasan tentang karakteristik petani *rabbise* (melon) difokuskan pada 3 (tiga) faktor pokok yaitu luas pemilikan tanah, status sosial (jenis pekerjaan) serta pengalaman bertani. Gambaran secara rinci luas pemilikan lahan tanaman *rabbise* (melon) dapat dilihat pada tabel 6.1. berikut:

Tabel 6.1.
Distribusi Luas Lahan Tanaman *Rabbise* (melon) di Amparita

Kategori Petani	Luas Lahan Tanaman <i>Rabbise</i> (melon)	Jumlah Petani
Petani besar & menengah	> 0,50 ha	35 orang
Petani kecil	0,25 – 0,49 ha	402 orang
Petani Gurem	0,01 – 0,24 ha	245 orang
Buruh Tani	0	68 orang
	Jumlah	750 orang

Sumber: Amparita dalam Angka, tahun 2004

Dari tabel 6.1 di atas diketahui bahwa sebagian besar petani *rabbise* (melon) di Amparita adalah petani kecil yang berlahan 0,25-0,49 ha, sementara itu hanya sebagian kecil (35 orang) saja petani besar dan menengah yang memiliki lahan > 0,50 ha yang menanam *rabbise*. Data ini menunjukkan bahwa walaupun rata-rata petani di Amparita memiliki lahan yang terbatas, namun keinginan dan semangatnya sangat besar untuk mengadopsi inovasi tanaman *rabbise* sebagai tanaman unggulan yang mempunyai nilai tukar yang lebih tinggi daripada tanaman padi.

Untuk memenuhi kebutuhan lahan pertanian, petani melakukan ekspansi lahan pada lokasi yang secara teknis sudah tidak layak untuk tanaman semusim. Petani hanya memberikan alasan, mereka masih butuh

lahan, disamping juga faktor kebutuhan secara ekonomi turut mengikutinya. Alasan yang bersifat ekonomis disadarinya kontradiktif dengan daya dukung lingkungan seperti yang dilakukan pada lereng yang secara teknis sudah tidak diizinkan karena dapat berakibat terjadinya erosi. Walaupun masyarakat menyadari dampaknya terhadap lingkungan, namun karena lahan sudah banyak dikuasai oleh "orang kota", seringkali kepedulian mereka terhadap fenomena yang ada, kurang menjadi perhatian yang serius.

Pejabat pemerintah juga menyadari terhadap dampak yang akan terjadi, namun tidak dapat berbuat banyak. Alasan yang sering dikemukakan adalah kemampuan untuk memantau terbatas. Apalagi didukung oleh kondisi lapangan yang memang tidak memungkinkan dilakukan pemantauan setiap waktu. Alasan lain petugas lapangan tidak mempunyai kendaraan bermotor. Akibatnya pejabat pemerintah hanya memberikan penyuluhan apa adanya kepada petani.

Dengan mulai terbatasnya ekspansi lahan, pilihan petani hanya melakukan intensifikasi dengan menggunakan inovasi varietas unggul, baik yang diperoleh dari pengalaman sebelumnya ataupun dengan mengintrodusir inovasi baru yaitu menanam tanaman *rabbise* (melon) sebagai produk andalan yang berorientasi komersial. Diakuinya, untuk mendapatkan inovasi baru tersebut awal menemui karena selain biayanya lebih mahal juga untuk mengakses tidak mudah.

Dalam hal pengalaman sebagai petani *rabbise* (melon), rata-rata baru mencapai 7,43 tahun (seperti ditunjukkan dalam tabel 6.2.), sedangkan sebagai petani padi palawija mereka telah melakukannya sejak masih kecil. Komunikasi dengan pejabat pemerintah juga relatif lebih terbatas karena memang program pengembangan tanaman *rabbise* (melon) sebagai tanaman komersial tidak mendapat dukungan dari pemerintah. Prioritas pengembangan pertanian oleh pemerintah masih terfokus pada tanaman pangan (padi dan palawija). Adapun pengembangan tanaman *rabbise* (melon) diserahkan sepenuhnya kepada mekanisme pasar.

Tabel 6.2
Distribusi Pengalaman Bertani *Rabbise* (melon) di Amparita

Pengalaman Bertani <i>Rabbise</i>	Prosentase (%)
0 < 5	46,67
5 < 10	16,67
10 < 15	23,33
15 < 20	6,67
20 < 25	6,67
	100

Sumber : Sidrap dalam angka tahun 2004

Berdasar statusnya, petani *rabbise* (melon) yang diamati sebagian besar adalah sebagai petani murni. Mereka sepenuhnya berasal dan bekerja sebagai petani *rabbise* (melon) tanpa ada jabatan atau sumber ekonomi lain yang menyertainya. Adapun yang kedua adalah petani *rabbise* (melon) yang mempunyai fungsi ganda. Selain sebagai petani, ia juga ikut bekerja sebagai pedagang. Adapun petani *rabbise* (melon) yang mempunyai

pekerjaan rangkap sebagai pamong desa atau pegawai negeri jumlahnya juga terbatas (3.33%) seperti ditunjukkan dalam tabel 6.3.

Tabel 6.3.
Distribusi Status Petani *Rabbise* di Desa Amparita
N=750

Status Petani	Jumlah (%)
Petani biasa	575 (76.67%)
Petani-Pedagang	125 (16,67%)
Petani-Pamong	25 (3,33%)
Petani-Pamong-Pedagang	25 (3.33%)
	750 (100%)

Sumber: Sidrap dalam Angka tahun 2004

6.2. Rasionalitas Peran *Uwa'* dalam Proses Adopsi Inovasi

Para strukturalis seperti Hage dan Aiken (1970:122), berdasarkan studinya di suatu lembaga amal yang ada di Amerika, mengemukakan bahwa perubahan sosial terjadi karena berubahnya sifat struktur yang ada di masyarakat. Dalam pendekatan struktural yang seringkali dianggap bersumber pada konsep *Marx* (Sanderson, 1993:60) pada dasarnya menekankan bahwa, infrastruktur material dapat mempengaruhi pola perilaku masyarakat. Inovasi yang dapat dikategorikan sebagai sub unit infrastruktur material dapat mempengaruhi masyarakat. dengan demikian, jika inovasi mengalami perubahan, maka tingkah laku masyarakat juga akan mengalami perubahan. Oleh karena itu, jika inovasi merupakan faktor yang independen, maka faktor kekuasaan (*power*) dari suatu inovasi perlu dipertimbangkan.

Mekanisme terjadinya perubahan oleh kekuatan inovasi berlangsung sebagai berikut: pada mulanya inovasi menawarkan alternatif efisiensi. Ketika masyarakat yakin akan manfaat inovasi yang ditawarkan maka berakibat interaksi masyarakat terhadap inovasi juga mengalami peningkatan. Selanjutnya masyarakat menyesuaikan dengan pola inovasi yang baru.

Dengan demikian jika suatu inovasi telah dikuasai, maka sesungguhnya pola masyarakat itu dapat dibentuk sesuai dengan kepentingan penguasa inovasi itu sendiri. Akibatnya, dominasi dan subordinasi dari inovasi sebagai infrastruktur mempengaruhi tingkat adopsi. Namun demikian, hubungan kausal antar struktur (negara, pasar dan masyarakat) juga ikut serta mempengaruhi.

Terjadinya perubahan dalam suatu masyarakat tidaklah mungkin kalau hanya disebabkan oleh pengaruh satu faktor semata. Adanya perubahan pada masyarakat itu sendiri, juga terjadi karena adanya perubahan pada infrastruktur yang telah berlangsung sebelumnya. Bahkan, bisa juga antara infrastruktur dan struktur memiliki *independensi* serta *interdependensi* diantara keduanya. Oleh karenanya, jika hubungan kausal antara infrastruktur dengan struktur tidak dapat diungkapkan, maka kondisi struktural dapat dipakai sebagai determinan gejala perubahan sosial. Namun

demikian, pada umumnya pengaruh infrastruktur lebih dominan daripada struktur.

Pandangan struktural materialis menjelaskan bahwa pola dominan dibawah kapitalisme pasar dan terutama cara masyarakat melakukan penyesuaian dengan konteks, tidak hanya berfungsi sebagai titik tolak analisis tetapi juga menjadi titik fokus pandangan struktural. Para aktor dan pengendali difusi inovasi adalah pejabat pemerintah maupun pengusaha. Kebangsaan pengendali pasar (asing atau domestik) tidak lagi menjadi permasalahan. Yang terpenting adalah bagaimana kemampuan pengusaha menjalin kerjasama dengan pemerintah atau masyarakat. termasuk didalamnya mengapa pengusaha tidak memerlukan adanya kerjasama.

Perdebatan teoritik di dalam pandangan tentang difusi inovasi terletak pada kontradiksi pemikiran antara idealisme dan struktur materialisme. Mazhab konservatif yang idealis berpandangan bahwa, difusi inovasi adalah merupakan kewajiban dan tanggung jawab negara. Dengan demikian maka pemerintah merupakan aktor. Realisasi pemikiran ini diwujudkan oleh mazhab modernisasi yang beranggapan bahwa keterbelakangan masyarakat dapat diatasi melalui difusi inovasi, dalam arti negara mentransformasikan nilai inovasi ke masyarakat lokal. Sebagai akibat dari mekanisme yang sedemikian, masyarakat lokal terbawa ke dalam pengaruh kekuasaan negara. Agar hal ini lebih berhasil, pada tahapan

berikutnya timbul pemikiran bahwa difusi inovasi dari negara ke masyarakat lokal tidak hanya dilakukan secara persuasive tetapi untuk mempercepatnya disertai dengan cara pemaksaan (*coercion*).

Penganut mazhab liberal berpandangan, bahwa mekanisme difusi inovasi harus disesuaikan dengan permintaan dan penawaran. Dengan demikian yang bertindak sebagai aktor adalah pasar (pengusaha). Inovasi bukan lagi sekedar proses produksi tetapi didalamnya telah mencakup komoditas yang mempunyai kadar nilai ekonomis. Oleh karenanya inovasi yang mempunyai nilai ekonomis tidak *serta-merta* harus didifusikan. Adapun sebaliknya, inovasi itu sendiri harus dikuasai. Disinilah nilai dan hukum ekonomis berlaku, sedangkan untuk merebut inovasi itu harus dikuasai melalui prinsip ekonomis.

Pendekatan melalui pola pemikiran yang demikian ini nampak berbeda dengan konsep pemikiran *Spencer* yang menghendaki terciptanya masyarakat yang independen (*laissez fair society*), dimana manusia mempunyai kebebasan untuk menentukan masa depannya sendiri. Hak-hak terhadap individu dihormati dan selanjutnya ketergantungan masyarakat pada negara juga dikurangi (Gordon, 1991:433).

Penguasaan materi merupakan perkembangan dari pola kepemilikan. Dalam kapitalisme modern (Waters, 1994:226), pemilik saham adalah kelompok penguasa. Oleh karena itu, dalam pemikiran kontemporer

sudah tidak lagi dipentingkan bagaimana upaya memiliki sarana produksi, tetapi yang terpenting adalah bagaimana menguasai dan mengontrol sarana produksi tersebut. Asumsi yang dipakai adalah, penguasaan materi kedudukannya jauh lebih penting daripada memiliki materi. Oleh karena pemilik itu harus tunduk kepada yang menguasai.

Kedudukan individu di masyarakat menurut konsep *Marxian* (Sanderson, 1993:267) ditentukan oleh jabatan. Kelas sosial merupakan kelompok masyarakat yang mempunyai hak istimewa dan *prestise* yang sama, berdasar peran dan struktur jabatan. Penentuan kelas ini dibagi berdasar pembagian kerja dan ketidaksamaan pendapatan.

Struktur kelas sosial yang timpang akan dapat menimbulkan perubahan sosial yang berupa perlawanan. Struktur kelas yang timpang itu terjadi jika elite mendominasi kelas atas sedangkan kelas bawah yang umumnya bersifat mayoritas itu merasa kehidupannya tertekan olehnya. Pada kebanyakan negara berkembang kelas miskin atau kelas bawah (yang umumnya merupakan golongan mayoritas) justru ditinggalkan pemerintah dan pemerintah lebih berpihak kepada golongan minoritas kelas kaya dalam berbagai kebijakannya. Kondisi semacam itu, menyebabkan ketidakpuasan kelas bawah sehingga menimbulkan protes, demonstrasi, dan memberontak karena ketidak-proporsionalan kebijakan pemerintah tersebut (Gurr, 1970:283).

Landsberger dan Alexandrof (1984:128-129) berdasar penelitiannya di Asia dan Afrika Utara mencatat bahwa percepatan deferensiasi hak milik, kelas sosial di pedesaan, pemiskinan besar-besaran produsen kecil, bertambahnya pengangguran di kalangan proletariat, ledakan penduduk, dan ancaman kelaparan di bebarapa daerah mengakibatkan timbulnya pergolakan yang tidak kunjung usai. Sama halnya yang terjadi di Jawa, seperti dicatat Bachriadi (1995) dan Hardjono (1990:10) bahwa perlawanan para petani disebabkan oleh tertindasnya kelas proletar dan kalangan penggarap kecil yang berjuang melawan tuan tanah 'penghisap'.

Dalam studi yang ditemukan oleh Scott di Malaysia serta Landsberger dan Alexandrof di Rusia, pergerakan dan perubahan kelas proletar sebenarnya bukan merupakan gerakan emosional yang *membabi buta*, tetapi merupakan pergerakan kesadaran kelas bersifat progresif yang cantik (Landsberger dan Alexandrof, 1984:59-60; Scott, 2000:399). Gerakan itu dilakukan dengan cara mundur selangkah untuk maju beberapa langkah yang progresif dan rapi, karena dilakukan dengan mengadaptasi dari pola serangan ideologi kelas kaya yang *elegant* dan dramatis tanpa konfrontasi (Scott, 2000:400).

Brockett pada studinya di Amerika Tengah menunjukkan pergerakan masyarakat petani dapat berupa reaksi positif, netral, bertentangan atau negatif. Selain itu, juga bisa berupa kesenjangan antara

kelas sosial yang ada. Hal tersebut dapat terjadi karena dalam struktur masyarakat petani tradisional senantiasa terkait dengan pola kekuasaan dan sistem nilai yang berlaku di dalamnya, dan sering para tokoh masyarakat mendapat intimidasi dari penguasa. Akhirnya, terjadilah reaksi yang berupa kerusuhan, perlawanan, radikalisme yang kemudian diakomodasikan menjadi organisasi petani yang oposan terhadap pemerintah yang ada (Brockett, 1990:193-194).

Jika dianalisis secara elemental, perubahan sosial tidak hanya dipengaruhi oleh kekuatan dan atau ketertekanan politik, sosial, ekonomi dan budaya masing-masing kelas sosial, tetapi juga bagaimana peran para penggerak dan cara bertindak struktur itu sendiri (Parsons, 1966:757).. Pendapat senada dikemukakan oleh Sztompka (2005:234-235) yang menyatakan bahwa motor penggerak perubahan adalah agen individual dan kolektif. Pendapat ini diperkuat oleh Rupaka (1990:11) yang mengatakan bahwa perubahan struktur masyarakat Bali sangat dipengaruhi oleh peranan pemimpin adat disamping kondisi sosial, ekonomi, dan budaya. Namun, dalam hal ini Faisal (1997) menyatakan bahwa faktor ekonomi dan politik merupakan faktor paling dominan bagi deferensiasi para petani di Sumbawa.

Pada teori moral ekonomi petani dinyatakan bahwa gerakan perlawanan atau penolakan yang dilakukan oleh petani didasari oleh

moralitas ekonomi tradisional (subsistensi). Ketika perubahan yang tidak sesuai dengan keinginan atau dirasa akan mengancam kelangsungan pola kehidupan (subsistensi) petani, maka mereka melakukan perlawanan. Masuknya kapitalisme pada kehidupan komunitas petani di pedesaan ditentang keras dengan alasan bahwa kapitalisme tidak saja mengancam kepentingan ekonomi tetapi juga mengancam pranata sosial (*social institutions*) yang ada dalam kehidupan mereka. (Wolf, 1969:280).

Ancaman subsistensi dan atau terusiknya kesejahteraan petani dalam kehidupan pedesaan merupakan penyebab tindakan petani “melawan” terhadap kapitalisme. Petani yang memiliki pola kehidupan tradisional dan budaya subsistensi yang kuat menganggap bahwa perubahan yang terjadi karena penetrasi ekonomi kapitalis yang meramba desa. Sistem ekonomi kapitalis merupakan ancaman yang sangat serius dan membahayakan bagi kelangsungan hidup adat-istiadat, pola kehidupan, dan hak-hak sosial tradisional yang telah lama mereka miliki.

Sementara Scott (1976:2) dalam *The Moral Economy of The Peasant* menjelaskan “*Peasant are averse to risk and focus on avoiding drops, not on maximizing profits. Opportunities for gain will eschewed if such oportunities even slightly increase the chance of failing below the subsistence line*”. Bagi Scott, moralitas “mendahulukan selamat” merupakan faktor kunci yang menjadikan alasan para petani untuk melakukan penolakan

atau perlawanan terhadap penetrasi kapitalis. Tesis utamanya, kehidupan para petani ditandai oleh adanya hubungan moral yang dapat melahirkan moral ekonomi yang lebih mengutamakan “dahulukan selamat” dan “menjauhkan” dari garis bahaya.

Petani yang ada dalam kehidupan pedesaan senantiasa mereka menganut gaya hidup gotong royong, saling tolong-menolong, menganut azas pemerataan dalam kehidupannya atau sama rata sama rasa, percaya adanya hak moral untuk hidup secara cukup menurut persepsi mereka, dan melihat suatu persoalan yang ada secara kolektif. Kondisi semacam itu menyebabkan adanya hal-hal seperti: (1) jika petani merasa terjepit maka mereka melakukan upaya penyelamatan diri secara bersama-sama, (2) adanya pola upah bagi hasil dalam menjalankan usaha tani, dan (3) adanya pola *assukkuru* (selamatan) sebagai tanda pemerataan rezeki dari si kaya kepada si miskin. Olehnya itu, masuknya penetrasi kapitalis, seperti komersialisasi hasil pertanian dan intensifikasi pertanian di pedesaan dianggap sebagai ancaman bagi ketentraman kehidupan mereka.

Studi Scott (2000:322-323) di Sedeka Malaysia menemukan bahwa menguatnya kekuatan negara dalam proses transformasi intensifikasi pertanian di pedesaan, program revolusi hijau, telah mengubah hubungan petani kaya dan petani miskin. Petani kaya semakin kaya dan petani miskin semakin miskin. Kondisi semacam itu menjadikan adanya berbagai bentuk

perlawanan terselubung yang dilakukan oleh kaum miskin dalam menghadapi hegemoni kaum kaya, seperti kaum tuan tanah, dan negara. Revolusi hijau merupakan musuh bersama bagi kaum miskin, karena revolusi hijau itu mengancam bagi kelangsungan hidup golongan miskin.

Pembelotan kultural yang dilakukan oleh para petani di Sedeka merupakan realitas sosial. Pembelotan itu terjadi akibat adanya program revolusi hijau lewat penetrasi negara dan hegemoni kaum kaya dalam kehidupan pertanian di desa, sehingga menimbulkan kesadaran kaum miskin untuk melakukan perlawanan. Berbagai "senjata" untuk melakukan perlawanan tersebut antara lain melakukan penghambatan, pura-pura menurut, pura-pura tidak tahu, berlaku tidak jujur, masa bodoh, melakukan perusakan, mencopet, membuat skandal, membakar, sabotase, dan melakukan perlawanan secara kolektif (Scott, 2000:241).

Bentuk-bentuk perlawanan yang berskala besar dan kolektif merupakan bentuk perlawanan yang sering diamati oleh para peneliti karena perlawanan semacam itu memang dilakukan secara terorganisasi. Akan tetapi, sebenarnya bentuk perlawanan sehari-hari berskala kecil dan bersifat individual tak boleh diabaikan. Bentuk perlawanan yang bersifat lokal dan insidental dengan tipikal tertentu yang bersifat menghindari konfrontasi dengan penguasa, dan dilakukan secara simbolik dan cangkup merupakan bagian tak terpisahkan dari perlawanan kolektif. Dengan begitu, sebenarnya

bentuk perlawanan yang dilakukan petani itu bisa berupa bentuk perlawanan yang bersifat sungguh-sungguh yang terorganisasi dan bisa berupa perlawanan yang bersifat insidental dan bersifat efimoral (Scott, 2000:271-305).

Tujuan perlawanan petani bukanlah untuk menggulingkan atau mengubah suatu sistem dominasi, akan tetapi lebih mengarah pada upaya menginginkan untuk tetap hidup pada sistem yang ada. Tidak ada keharusan bagi suatu perlawanan untuk mengambil aksi secara bersama. Suatu perlawanan yang dilakukan oleh petani merupakan suatu permasalahan yang kompleks dan pelit. Perlawanan juga terjadi dalam bentuk unik, secara simbolik, atau ideologi yang merupakan bagian dari perlawanan berdasarkan kelas. Dalam suatu gerakan kolektif yang dilakukan petani, pemimpin gerakan merupakan faktor kunci. Pemimpin itu sebenarnya berasal dari kalangan elite desa. (Scott, 2000:310).

Pendekatan "moral ekonomi" Scott mendapat kritik yang tajam dari "ekonomi politik" Popkin. Menurut Popkin pendekatan "moral ekonomi" terlalu menekankan norma dan prosedur masyarakat petani yang melingkupi kesadaran untuk mempertahankan hidup, dan melihat desa sebagai unit ritual dan kultural. Dalam teori ekonomi politik dinyatakan bahwa pergerakan dan perlawanan petani atas pertimbangan rasionalitas para petani terhadap perubahan yang dirasa merugikan, mengancam, atau menghalang-halangi

usaha yang mereka lakukan. *“Collective action require more than consencus or even intensity of need. Itu requires conditions under which peasant will find itu in their individual interest to allocate resources to their common interest”* (Popkin, 1979:256).

Popkin (1979:235-242) dalam studinya di Vietnam menemukan bahwa dalam proses perubahan yang disebabkan oleh penetrasi kapitalis di distrik Cholon, beberapa kelompok petani tidak melakukan perlawanan walau mereka mengalami krisis subsistensi jangka pendek. Akan tetapi, di distrik Bui Chu justru terjadi sebaliknya. Petani melakukan perlawanan padahal mereka tidak mengalami krisis subsistensi jangka pendek. Petani di distrik Cholon tidak melakukan perlawanan dengan alasan bahwa perlawanan diperhitungkan tidak akan dapat menyelesaikan masalah dan kemungkinan kompromi lebih menguntungkan, dan tidak tercapainya kesepakatan antara individu untuk melakukan perlawanan bersama-sama. Di distrik Bui Chu justru melakukan perlawanan karena secara rasional perlawanan menjadi jalan yang efektif dan efisien untuk keluar dari subsistensi yang membelenggu dari para elite dan petani kaya mengatasnamakan ketradisional mereka.

Bagi Popkin, perlawanan petani bukan berarti menentang revolusi hijau tetapi lebih merupakan menentang para elite penguasa dan petani kaya yang mengatasnamakan ketradisional petani. Revolusi hijau

untuk mengambil tindakan didasarkan atas orientasi efisien dan efektivitas kehidupan ekonomi. Namun demikian, pandangan ekonomi politik tidak mengabaikan pandangan moral ekonomi tentang sistem sosial yang ada di pedesaan. Sistem sosial tersebut antara lain berupa kondisi solidaritas sosial, kondisi subsistensi, dan hubungan produksi masyarakat petani prakapitalis.

Penganut ekonomi politik mempunyai argumentasi bahwa gerakan yang dilakukan oleh para petani merupakan gerakan anti feodalisme, bukan gerakan restorasi untuk melindungi atau mengembalikan ke tradisi lama. Sebaliknya, gerakan tersebut bertujuan untuk membangun tradisi baru, bukan untuk menghancurkan ekonomi pasar melainkan untuk mengontrol kapitalisme. Gerakan perlawanan merupakan gerakan individu yang bertindak rasional, bukan tindakan kolektif untuk menentang feodalisme dan mempertahankan subsistensi. Perlawanan yang terjadi bukan disebabkan oleh isu ancaman kelas, tetapi lebih merupakan resiko individu yang ikut berpartisipasi pada suatu perubahan. Orientasi tindakan petani tidak hanya pada kondisi masa lalu dan masa kini, tetapi juga pada masa akan datang.

Berdasarkan uraian tersebut menunjukkan bahwa pendekatan "moral ekonomi" yang dikembangkan oleh Scott cenderung meromantisakan perlawanan atau penolakan kolektif dalam mempertahankan subsistensi atau tradisi karena berprinsip "mendahulukan selamat". Dengan demikian,

cenderung mengakui suatu perubahan yang berorientasi pada masa lalu dan masa kini. Sebaliknya, pendekatan “ekonomi politik” yang dikembangkan oleh Popkin menganggap bahwa tindakan perlawanan merupakan tindakan individu petani yang lebih bernuansa rasional dan kreativitas individu atas pertimbangan ekonomi dan lebih bernuansa orientasi pada masa akan datang.

Kini inovasi apa saja boleh digunakan petani. Bibit unggul bisa diperoleh dari miliknya sendiri, dari tetangga, beli di pasar (kios tani) yang sudah berlabel (sertifikat) atau bahkan dapat diperoleh dari mitra kerja yang sengaja melakukan kerjasama dengan petani. Kredit tidak harus berasal dari pemerintah, karena kredit dari pemerintah memang lebih rumit terutama menyangkut prosedur. Pada umumnya petani menggunakan fasilitas kredit/pinjaman dari lembaga simpan-pinjam *sipulung* yang telah ada di desa Amparita. Selain prosedurnya sederhana, bunga yang dikenakan juga rendah (terjangkau oleh petani).

Petani mempunyai banyak pilihan. Usaha tani bisa dilakukan secara mandiri atau secara kemitraan dengan pengusaha. Petani yang mandiri semua dananya dan pemasarannya termasuk pilihan inovasi yang diunggulkan ditentukan sendiri. Biasanya petani yang demikian dilakukan oleh petani yang sudah mampu dan tidak mau terikat dengan pihak lain. Bagi sebagian petani yang lain, ada masih menginginkan kemitraan dengan

pengusaha. Berdasar pengalaman yang dirasakan petani dan ini agak memberatkan bagi petani adalah mengenai resiko dan kewajiban petani yang harus ditaati sesuai isi yang tertera dalam surat perjanjian. walaupun kebutuhan *input* lebih mudah, namun segi resikonya sangat besar. Kegagalan usaha tetap menjadi tanggungan petani sebesar kredit yang pernah dipinjamkan. Perusahaan sangat tidak fleksibel terhadap segala kerugian yang diderita petani. Bahkan jika kewajiban ini tidak terpenuhi petani akan mendapat sanksi.

Realitas yang terjadi di desa Amparita tersebut sejalan dengan pemikiran kaum *strukturalis* yang menjelaskan bahwa inovasi merupakan kekuatan yang secara empiris akan memihak salah satu kelompok masyarakat. Inovasi akan memihak dan menjadi alat kelompok elit yang dominan. Jadi, inovasi hanyalah alat untuk memenuhi kepentingan aktor yang menguasai inovasi. Akibatnya, inovasi akan dipengaruhi oleh dunia materil sebagai infrastruktur. Pandangan ini berbeda dengan pandangan *pluralistik* yang menolak eksistensi keberpihakan pada kelompok dominan. Inovasi menurut pandangan mazhab pluralistik, dapat melayani dan memberikan manfaat yang merata bagi seluruh kelompok masyarakat yang beragam.

Bukti secara empiris terjadinya kesenjangan yang diakibatkan oleh adanya difusi, pada mulanya dikemukakan oleh Tichenor (Rogers,

1989:7). Menurut pendapatnya, penyebab terjadinya kesenjangan ini dikarenakan oleh fokus difusi yang hanya terpaku pada petani maju. Asumsi yang dipakai dalam difusi inovasi ini adalah petani maju secara mudah akan membantu memecahkan masalah petani kecil. Sebagai akibat selanjutnya maka penguasaan inovasi antara petani maju dan petani yang tradisional menjadi tidak merata.

Pengamatan di Jawa telah membuktikan bahwa dengan adanya revolusi hijau yang diaplikasikan ke dalam penggunaan varietas unggul padi, di satu sisi ternyata berhasil meningkatkan pendapatan petani. Namun di sisi yang lain dengan adanya difusi pada varietas unggul, justru menyulut timbulnya ketegangan sosial baru, berkurangnya kesempatan kerja dan terjadinya ketimpangan (Collier *et al.* 1974:13-30). Namun demikian Benad (1993:266-267) mengingatkan, walaupun inovasi yang didifusikan itu memberikan tambahan manfaat, namun hal tersebut tidak selalu signifikan. Dengan diadakannya suatu difusi tidak ada jaminan bahwa inovasi tersebut akan selalu diadopsi. Menurut pendapat Benad, inovasi janganlah selalu dianggap berguna. Diterima atau ditolaknya suatu inovasi sangat tergantung pada konteks yang berhubungan dengan perilaku masyarakat. Oleh karenanya, dalam mendifusikan suatu inovasi, karakteristik dan minat masyarakat sebagai pengguna inovasi perlu mendapat perhatian dan kajian.

Pandangan adanya inovasi yang bersifat netral dan tidak netral juga mempengaruhi interaksi masyarakat terhadap sumber inovasi. Jika inovasi bersifat tidak netral, maka inovasi itu cenderung dikuasai para elit pengusaha yang mudah mengakses informasi tentang adanya novas (Smale, *et al*, 1994:535).

Kebijaksanaan pembangunan yang terjadi saat ini banyak memberi insentif kepada petani maju. Yang diharapkan dari pola difusi ini adalah dengan adanya pemberian prioritas inovasi kepada petani yang termasuk kategori "atas", maka inovasi secara sinambung akan terdifusi secara otomatis pada petani kategori "bawah" (Feder *et al.*, 1981:676-686). Dampak dari adopsi inovasi adalah terjadinya peningkatan produksi dan akumulasi ekonomi. selanjutnya karena alasan ekonomis, petani menjadi lebih terangsang untuk melakukan ekstensifikasi dengan cara menguasai tanah milik petani yang lain, mengimpor inovasi secara mandiri, melakukan efisiensi dengan cara menggunakan mekanisasi yang dapat mengurangi kesempatan kerja dan upah kerja, yang kemudian mengakibatkan terjadinya stratifikasi dan polarisasi (Hayami dan Kikuchi, 1987:268).

Realitas ini nampaknya terdapat keselarasan dengan teori surplus *Lenski* (Sanderson, 1993:157-161), bahwa dengan adanya kemajuan inovasi akan dapat meningkatkan produktivitas dan surplus ekonomi. Individu

dan kelompok akan terangsang untuk bersaing dan menguasai perolehan surplus ekonomi, yang selanjutnya akan timbul stratifikasi.

Dalam kajian sosial, Wright (1985:72-77) menjelaskan bahwa materi memang penting untuk mengakses inovasi, tetapi penguasaan material, pengetahuan dan kedudukan dalam masyarakat dapat mempengaruhi rentang inovasi dan kualitas adopsi. Penyebabnya "kelas atas" mampu menerima pesan lebih cepat, lebih banyak menggunakan sumber inovasi serta lebih sadar akan manfaat inovasi baru daripada "kelas bawah". Olehnya itu, pesan inovasi relatif lebih banyak mempengaruhi "kelas atas" daripada "kelas bawah" (Rogers, 1989:175). Pernyataan ini tidak bermaksud untuk menafikkan bahwa "kelas bawah" tidak mampu menerima inovasi. Shingi dan Mody (1989:90-116) telah membuktikannya bahwa antara petani yang mempunyai status sosial ekonomi tinggi dan petani yang berada pada status sosial yang rendah, didalam mengakses ke siaran pertanian di televisi tidak terdapat perbedaan yang signifikan. Rendahnya akses ke sumber inovasi hanya karena alasan usia tua, rendahnya pendidikan dan partisipasi, kurang mampuan petani dalam memanfaatkan mass media serta terbatas melakukan kontak dengan agen pembaharu. Upaya untuk mengatasi masalah tersebut, di desa Amparita secara partisipatif telah dilakukan dengan cara melibatkan petani dalam memutuskan penggunaan inovasi.

6.3. Adopsi Inovasi sebagai Manifestasi Independensi Petani *Rabbise* (melon)

6.3.1. Independensi Petani dan Tekanan Struktural

Independensi petani dalam penelitian ini dapat diartikan sebagai suatu kondisi kesadaran petani sebagai individu yang bebas untuk menentukan tindakan apa saja yang dikehendaknya sehubungan dengan pekerjaannya sebagai petani. Sebagai individu yang hidup di tengah masyarakat berbudaya sudah tentu petani juga dipengaruhi oleh kondisi lingkungannya, karena itu dalam penelitian ini petani tidak didudukkan sebagai individu yang vakum, melainkan dianggap sebagai individu yang dapat mengaktualisasikan diri dengan ketentuan sistem, nilai, norma, serta aturan yang melembaga di masyarakat. Sebagai salah satu bagian dari masyarakat tidaklah mungkin terorganisasi tanpa suatu budaya yang mengatur pola kehidupan sosial (*social framework*) mereka sehari-hari. Akan tetapi juga sebaliknya, petani adalah manusia yang mampu berpikir secara rasional, bukan robot, dan tidak mekanistik dalam bertindak. Meskipun petani pedesaan sering diidentikkan dengan prinsip *the norm of reciprocity* (adat saling tolong menolong) dan *the right to subsistence* (hak untuk hidup pada taraf subsisten) (Scott, 1976:167), akan tetapi sebagai manusia yang memiliki kepentingan dan kehendak, petani adalah *rational actor* yang egois demi peningkatan kemakmuran sendiri dan *homo economicus* yang berkalkulasi secara ekonomi dalam bertindak. Petani bukanlah manusia yang pasif dalam

mengaktualisasikan ketentuan sistem, nilai, norma, serta aturan yang melembaga di masyarakat sebab manusia dalam bertindak senantiasa melibatkan proses mental, menggunakan pertimbangan-pertimbangan subyektif sesuai dengan makna subyektif yang diberikan kepada setiap situasi yang dihadapi. Hal ini merupakan suatu indikasi bahwa suatu realitas sosial sebenarnya juga masih diliputi oleh dimensi-dimensi subyektif. Artinya dalam realitas sosial tidak hanya bersifat tunggal, tetapi juga bersifat jamak, tergantung pada makna keragaman makna subyektif dari para pelaku tindakan sosial. Independensi petani yang ingin ditunjukkan dalam penelitian ini kurang lebih menggambarkan keragaman subyektifitas petani dalam menghadapi nilai, norma, serta aturan-aturan yang telah melembaga.

Kedua pandangan tentang realitas obyektif maupun subyektif terhadap petani tersebut, secara teoritis sering kali dianggap tidak bisa dipertemukan karena dianggap berada pada dua paradigma yang berbeda, yaitu paradigma fakta sosial dan paradigma definisi sosial. Namun demikian Antony Giddens telah mempertemukan kedua kutub pandangan tersebut dalam suatu teori strukturasi (Giddens, 1984:xxvii). Giddens menganggap bahwa antara struktur dan agensi bukanlah suatu dualisme melainkan suatu dualitas. Di satu sisi petani dipengaruhi oleh struktur yang membentuk petani dalam berperilaku, di sisi yang lain petani juga merupakan agen yang membawa misi kepentingan subyektifnya untuk terlepas dari tekanan

struktur dalam hal-hal tertentu. Petani bukannya tidak tahu bahwa tuntutan sosial mengharuskan tindakannya untuk memperhatikan juga kepentingan orang lain, misalnya membantu pengadaan beras bagi kepentingan masyarakat banyak biarpun salurannya melalui program pemerintah, akan tetapi petani juga menginginkan dalam beberapa hal yang prinsip mereka ingin melepaskan diri dari tuntutan sosial dan lebih mendapatkan kebebasannya untuk mencapai kepentingannya. Petani adalah sama dengan masyarakat rasional yang lain, yang juga menginginkan kebebasan untuk menentukan sendiri terhadap masa depannya, menginginkan untuk memperoleh keuntungan yang lebih besar dan memperoleh kekayaan yang diinginkan.

Sebagian petani paham paham sekali bahwa untuk mendapatkan keuntungan dari usaha tani adalah dengan cara mengembangkan jenis tanaman yang laku di pasar. Harus diakui, sebagai manusia yang berada di dalam suatu *habitus* sosial yang sarat dengan nilai, norma, dan kepercayaan, mereka secara langsung atau tidak langsung telah diatur oleh realitas sosial obyektif tersebut. Nilai dan norma yang mengharuskan petani untuk selalu mempertimbangkan kebersamaan, kegotongroyongan, dan pertimbangan “dahulukan selamat”, tampaknya juga telah mengkonstruksi para petani melalui proses tipifikasi, obyektivikasi, dan reifikasi. Demikian pula peraturan pemerintah, tampaknya tak mungkin untuk dihindari ikut mengatur kegiatan

petani di pedesaan, bahkan secara formal mengikat petani untuk melaksanakannya.

Akan tetapi sebaliknya, harus diyakini bahwa petani sebagai individu bukanlah robot yang bisa digerakkan secara mekanik. Sebagai manusia berpikir mereka tidak selalu pasif dalam melaksanakan semua ketentuan sistem yang ada. Ia juga menggunakan pertimbangan subyektif, sesuai dengan pemberian makna terhadap situasi yang dihadapinya itu. Ketika ia merasa selalu dirugikan dan tertekan dengan program-program pemerintah yang diwajibkan, maka rasionalitasnya mempertimbangkan perlunya independensi pemilikan tanah. Keberanian menghadapi resiko perlakuan politis, maupun resiko pasar ekonomi merupakan pertimbangan subyektifnya. Dengan demikian keputusan petani untuk memilih tanaman komersial yang lebih menguntungkan secara ekonomis, menghadapi berbagai bentuk tekanan struktural, adalah merupakan hasil tawar menawar antara dimensi sosial subyektif dan obyektifnya.

Sebagaimana kebanyakan desa-desa di wilayah Sidrap (Sul-sel), maka secara eksklusif desa-desa di kecamatan Tellu LimpoE merupakan desa penghasil padi, palwija, dan tanaman komersial yang lain. Desa-desa di wilayah kecamatan Tellu LimpoE ini sejak zaman Belanda telah merupakan desa yang dialiri jaringan irigasi yang amat teratur secara teknis, demikian pula bagi desa Amparita (Muslimin, 1996:34). Tidak mengherankan apabila

sepanjang tahun sawah-sawah di daerah ini hampir tidak pernah mengalami kesulitan air dan produksi tanaman pertanian seperti padi dan palawija tidak pernah terganggu siklusnya. Revolusi hijau dengan pola tiga kali tanam padi pun tidak pernah disia-siakan petani di wilayah ini, sehingga sudah sepantasnya bila daerah ini mendapat sebutan sebagai lumbung pangan bagi daerah Sidrap dan sekitarnya. Revolusi hijau yang merupakan bagian dari proses pembangunan pertanian, mengacu pada program intensifikasi produksi tanaman pangan dan inovasi teknologi baru di bidang pertanian telah membawa kekuatan bagi Indonesia, terutama dalam mencapai keberhasilan program swasembada pangan (beras) pada tahun 1984, disamping membawa perubahan sosial masyarakat pedesaan. Keberhasilan revolusi hijau maupun dampak yang ditimbulkan oleh revolusi hijau terhadap masyarakat pedesaan telah banyak menjadi kajian para ahli. Satu hal yang mungkin masih sedikit ditelaah secara mendalam selama proses berlangsungnya revolusi hijau adalah tentang diberlakukannya "tanaman wajib" baik tanaman pangan maupun tanaman komersial. Pendekatan sistem tanaman wajib ini adalah pelibatan penduduk pedesaan dalam program penanaman tanaman yang dianjurkan oleh pemerintah melalui jaringan birokrasi dan kelembagaan sosial yang ada di pedesaan (Djoko Soeryo, 1990:68).

Di Amparita dan desa-desa sekitarnya kondisi ini tak terkecuali telah melibatkan segenap masyarakat tani dan sebagian besar areal pertanian yang ada, baik program Bimbingan Massal (Bimas) untuk tanaman pangan, maupun program tanaman komersial lainnya. Pada mulanya program tersebut memang dirasakan telah menguntungkan petani di wilayah ini, dan bahkan mungkin di wilayah-wilayah lain. Bermula dari pola tanam hanya dua kali panen dalam setahun, kemudian berubah menjadi tiga kali panen dalam setahun, secara tidak langsung kondisi demikian telah merupakan keuntungan produksi bagi masyarakat tani. Meningkatnya usaha tani bagi daerah ini dapat dilihat dari tingkat pendapatan dan tingkat profitabilitas usaha. Nilai tukar yang merupakan perbandingan antara pendapatan dengan pengeluaran petani dalam menghasilkan satu macam produk pertanian dapat digunakan untuk melihat profitabilitas kegiatan usaha petani yang bersangkutan.

Nilai tukar yang diterima para petani di Sulawesi Selatan dari hasil penelitian Sri Lestari menunjukkan peningkatan dari tahun 1976 dibandingkan tahun 1988 dengan angka indeks 133 persen, berarti nilai produksi yang diterima petani pada tahun 1988 adalah 13 persen lebih tinggi dari nilai pengeluarannya. Indeks ini didasari perhitungan rata-rata dari berbagai jenis tanaman seperti padi, palawija, sayur dan buah. Tetapi hasil penelitian Sri Lestari juga menunjukkan bahwa nilai tukar tanaman padi di

Sulawesi Selatan ternyata kurang menguntungkan bagi petani, hal ini terbukti dari angka indeks tanaman padi hanya 87 persen. Dengan demikian sebenarnya menanam padi semakin kurang menguntungkan bagi petani.

Kondisi demikian tampaknya juga dialami oleh masyarakat di desa Amparita sebagai daerah penelitian utama. Menurut pengakuan beberapa petani yang merupakan penduduk asli desa Amparita menyatakan bahwa secara absolut pendapatan hasil produksinya meningkat. Dengan pola tanam tiga kali dalam setahun penghasilan mereka bisa mencapai tiga kali 7 ton gabah kering, dari semula hanya dua kali setahun 5 ton gabah kering. Meskipun demikian menurut para petani, untuk mencapai produksi sebesar itu pengeluaran merekapun cukup besar, selain harus mencari bibit unggul, juga harus menyediakan pupuk, obat-obatan yang tidak sedikit. Karena itu cukup masuk akal bila hasil penelitian Sri Lestari menunjukkan bahwa indeks nilai tukar tanaman padi untuk wilayah Sulawesi Selatan hanya 78 persen (Muslimin, 1996:50).

Dalam kaitannya dengan kepatuhan petani dalam program pemerintah, seperti dalam konsep rumah tangga, pemerintah ibaratnya seorang bapak atau kepala rumah tangga, sedangkan rakyat atau petani adalah anak-anak yang harus patuh kepada bapak atau pemerintah, sebab pemerintahlah yang dianggap serba tahun berbagai persoalan. Petani harus tunduk dan selalu mengikuti petunjuk pemerintah untuk berbuat apa saja

pada tanahnya. Kesemuanya ini adalah merupakan symbol beroperasinya sebuah kekuasaan, dan sekaligus merupakan suatu pertanda melemahnya independensi. Suatu “anjuran” atau “himbauan” dari pihak penguasa sekecil apapun di tingkat desa di hadapan petani, bukanlah sebuah “konsep netral”¹. Bagi petani himbauan pemerintah lebih merupakan kewajiban dengan muatan intimidasi, lebih-lebih bila cara penyampaiannya dengan suasana formal yang diwakili oleh figur-figur berseragam seperti Camat, Polisi, Koramil, serta pejabat lainnya. Pemerintah adalah “gusti” sedangkan petani adalah “kawulo” (Wignjosoebroto, 1995)². Dalam tatanan sosial pedesaan figur petani seringkali lebih mencerminkan seorang “kawulo” yang harus berbakti kepada pemerintah sebagai “gustinya”.

Pada perkembangan selanjutnya di desa Amparita, terjadi peningkatan rasionalitas petani yang melihat aspek kebijakan pembangunan pertanian dengan kritis. Petani tidak hanya menghitung untung dan rugi bagi rencana produksi tanamannya, tetapi juga memperhitungkan aspek kebebasan dari keterikatan dengan suatu program. Bagaimanapun setiap

¹ Pada masa pemerintahan yang cenderung otoriter hampir semua bentuk symbol yang berasal dari pemerintah selalu mengandung makna “keharusan”, artinya tidak ada alasan sedikitpun bagi rakyat terlebih lagi petani untuk tidak mematuhi. Sekecil apapun bentuk anjuran atau himbauan yang berasal dari atas, selalu mengandung muatan-muatan politis dan berbuntut sangsi bagi yang tidak mematuhi.

² Prof. Soetandyo Wignjosoebroto, sering menggunakan istilah kawulo-gusti ini, ketika menggambarkan betapa lemahnya posisi rakyat dalam *bargaining position* di suatu negeri yang diperintah secara otoriter. Para petani di pedesaan yang mengaku sering tertekan dengan program-program pemerintah yang setengah dipaksakan, kurang lebih mengalami posisi sebagaimana digambarkan hubungan kawulo-gusti tersebut.

manusia secara alamiah lebih menyukai kebebasan (independensi). Lebih baik merdeka daripada terikat. Bagi petani yang kritis dan rasional, kebebasan tidak bisa ditukar dengan nilai materil, bahkan tidak bisa ditukar dengan bentuk apapun juga. Dalam hati kecil seorang petani terdapat suatu cita-cita untuk meningkatkan penghasilannya yang paling tinggi sesempit apapun lahan yang dimilikinya.

Berdasarkan pengalaman petani di desa Amparita berhadapan dengan tanaman pangan (padi) dan tanaman komersial program pemerintah yang kurang menguntungkan, pada akhirnya para petani mencari alternatif lain untuk menutup kelemahan produksi pertaniannya. Pada tahun 1980-an sampai dengan akhir tahun 1996 di wilayah kecamatan Tellu LimpoE telah terjadi pengembangan tanaman *rabbise* (melon) secara besar-besaran. Bahkan pada masa puncaknya antara tahun 1987 sampai 1996, hampir tidak ada areal tanah yang bersisa untuk tanaman lain, selain tanaman *rabbise* (melon). Jika sebelumnya wilayah ini terkenal sebagai daerah persawahan yang datar dengan jaringan irigasi teknisnya yang sangat teratur, sejak saat itu hamparan sawah yang luas terbuka telah lenyap.

Wilayah ini hampir menyerupai hutan atau perkebunan *rabbise* (melon) yang terbentang dari ujung desa yang satu ke ujung yang lain. Sungguh drastis perubahan itu, sehingga tidak tampak sisa sepetak pun sawah tanaman lain. Sawah-sawah irigasi teknis telah berubah fungsi

menjadi areal perkebunan *rabbise* (melon), meskipun irigasinya tetap mengalirkan air. Menurut kepala desa Amparita, dari areal sawah teknis yang ada di desanya seluas kurang lebih 364 Ha, ketika itu hanya tersisa kurang lebih 6 Ha saja yang tidak ditanami *rabbise* (melon).³ Menurut beberapa tokoh masyarakat desa setempat, yang tidak ditanami *rabbise* (melon) itu hanya tanah bengkok kepada desa seluas 6 Ha.

Secara tradisional petani desa Amparita, semula tidak mudah menerima hadirnya tanaman baru, karena secara turun temurun tidak pernah mencoba tanaman *rabbise* (melon), apalagi di lahan sawah. Jenis tanaman ini relatif baru bagi petani setempat, apalagi harus ditanam di lahan persawahan yang selama ini hanya ditanami padi, palawija, dan tanaman buah lainnya. Perubahan ini tidak spontan diikuti para petani, melainkan banyak diantaranya yang masih menunggu perkembangan. Hambatan awal yang dirasakan para petani untuk menanam tanaman *rabbise* (melon) ini adalah tidak terbiasanya menanam tanaman tersebut di lahan persawahan. Hambatan berikutnya adalah adanya larangan dari struktur pemerintahan desa, dan bahkan secara tidak langsung dari aspek kultural berarti akan menggeser ikatan-ikatan sosial yang selama ini telah mapan.

Munculnya jenis tanaman komersial baru ini, secara kultural memang mengubah hubungan kerja dan cara kerja masyarakat tani desa

³ Wawancara dengan kepala desa Amparita pada 23-10-2004 di rumah kepala desa. Ketika itu produksi *rabbise* (melon) telah sangat menurun karena mulai banyak yang rusak terkena virus dan

Amparita. Tanaman komersial baru yang berumur relatif panjang ini tampaknya tidak banyak memerlukan pengerahan tenaga kerja secara besar-besaran, sebagaimana tanaman padi, palawija atau tanaman lainnya. Tanaman *rabbise* (melon) merupakan tanaman tahunan, meskipun demikian tanaman ini sangat memerlukan pemeliharaan dan pengawasan intensif, serta penggunaan tenaga kerja yang terampil. Untuk itu, maka sebagian besar tenaga kerja yang sebelumnya hanya mengenal tanaman lama, harus banyak belajar menyesuaikan dirinya dengan keterampilan baru tentang tanaman *rabbise* (melon).

Pada tanaman *rabbise* (melon) sulit ditemukan hubungan kerja kontrak bagi hasil antara petani pemilik dengan penyakap sebagaimana pernah terjadi ketika tanaman padi, palawija atau tanaman buah lainnya. Tanaman *rabbise* (melon) sebagai tanaman komersial sangat memerlukan pengelolaan proses produksi yang cermat, efektif serta efisien. Dengan sendirinya cara-cara produksi (*modes of production*) sangat berpengaruh terhadap terjadinya perubahan alat-alat produksi (*means of production*) yang ada.

Struktur sosial masyarakat tani yang sebelumnya masih sering dipengaruhi hubungan majikan – buruh (*patron-client*), ketika tanaman *rabbise* (melon) berkembang menjadi hilang sama sekali. Sistem pengupahan langsung menjadi sangat umum, karena berbagai variasi

sebagian telah ada yang dicabut/dipotong.

pekerjaan baru memiliki kriteria pengupahan tersendiri. Demikian pula penggunaan alat penyemprot hama, gunting pohon, berbagai jenis obat-obatan baru menjadi sangat dominan. Secara tidak langsung pengenalan proses produksi dan alat produksi yang relatif baru ini, telah menciptakan iklim kerja serta pola-pola hubungan kerja baru.

Perubahan pola tanam, hubungan produksi dan cara produksi yang relatif baru ini pada awalnya memang dirasakan sangat mengganggu irama kerja masyarakat tani setempat. Demikian juga, secara struktural perkembangan tanaman komersial ini sangat ditentang oleh pemerintah daerah, maka wajar jika para petani menjadi ragu untuk segera mengikuti para pendahulunya. Akan tetapi, setelah *Uwa'* memulai menanam tanaman *rabbise* (melon) ini, dan beberapa petani telah menikmati hasilnya secara ekonomis yang sangat menguntungkan, serta hambatan secara struktural tidak terlalu menekan lagi, maka petani beramai-ramai menanam *rabbise* (melon). Adapun hambatan kultural, tampaknya secara tidak langsung telah dinetralisir oleh perkembangan pemikiran masyarakat yang semakin rasional dan efisien; hal ini ternyata sebagian masyarakat dapat menerima wujud ikatan sosial dalam bentuk sistem pengupahan yang baru. Bagi sebagian petani yang telah merasakan kompetisi pasar, kondisi ini dirasakan sangat menunjang usaha barunya. Apalagi karakteristik tanaman sebelumnya jika

dibandingkan dengan tanaman terakhir ternyata sangat berbeda. Berikut ini perbandingan karakteristik tiga tanaman yang pernah dilakukan petani:

Tabel 6.4
Perbedaan Karakteristik Tanaman Padi, Palawija, dan *Rabbise* (melon) di Desa Amparita

No	Karakteristik	Tanaman Padi	T. Palawija	T. <i>Rabbise</i>
1.	Persiapan lahan	1 kali u/ 1 kl panen	1 kali u/ 1 kl pn	1 kl u/bbrp pn
2.	Perawatan Tanaman	Temporer	Temporer	Kontinyu
3.	Pengawasan	Tidak mutlak	Tidak mutlak	Mutlak
4.	Panen	Satu kali	Satu kali	Beberapa kali
5.	Tenaga kerja	Banyak	Banyak	Sedikit
6.	Sifat tenaga kerja	Musiman	Musiman	Tetap
7.	Investasi	Jangka pendek	Jangka sedang	Jangka panjang
8.	Resiko	Kecil	Relatif	Besar
9.	Sifat produksi	Subsistensi	Komersial	Komersial bbs
10.	Manajemen	Sederhana	Sederhana	Rumit

Sumber: Data lapangan diolah, Oktober 2004.

Dengan adanya perbedaan karakteristik tersebut di atas, mempunyai implikasi terhadap pertimbangan *cost-benefit* oleh petani, yang pada akhirnya berujung pada alternatif pilihan rasional. Pertimbangan petani terhadap orientasi pasar yang ditunjang pengalaman para pendahulunya (*Uwa'*) dan kebebasan pribadi, pada akhirnya menuntut petani untuk lebih memilih tanaman *rabbise* (melon) meskipun juga tak luput dari resiko. Meskipun tanaman buah lainnya juga tergolong sebagai tanaman komersial, akan tetapi komersial tanaman buah lainnya menjadi sangat terbatas karena petani tidak memiliki kebebasan untuk menentukan pasar sendiri. Hal ini

merupakan kebalikan dari tanaman *rabbise* (melon), yang sangat memberi kebebasan kepada petani. Pilihan terhadap tanaman *rabbise* (melon) ini juga dilakukan dengan mengabaikan anjuran dan hambatan yang dilakukan oleh pihak penguasa setempat. Tampaknya melemahnya kepercayaan terhadap aparat pemerintah telah menggiring para petani setempat untuk lebih percaya diri.

Tentang larangan yang dilakukan oleh para penguasa setempat terhadap usaha penanaman *rabbise* (melon), seorang petani yang merupakan perintis tanaman *rabbise* (melon) dan dipandang berhasil menyatakan:

Riolo petta desa tori nacceangnga mattaneng rabbise, na de, ubati-bati iyero patte.go,na. Na dapii wettunna ro mangingngi.ni podangnga, apa' megatoni paggalung mattaneng rabbise . Wawancara dengan Uwa' Launga 21-10-2004. (Maksudnya: Dulu, Pak Kepala Desa itu seringkali memberi peringatan saya karena menanam rabbise (melon). Saya diamkan saja. Tapi lama-lama tampaknya bosan juga, karena petani semakin banyak yang menanam rabbise (melon)).

Pernyataan Uwa' Launga ketika bercerita tentang tanaman *rabbise* (melon) tersebut di atas, mewakili pandangan masyarakat tani lainnya yang kurang lebih mengalami nasib yang sama. Uwa' Launga adalah kelompok pertama petani yang menanam *rabbise* (melon) di desa Amparita ini. Peringatan dengan cara pemanggilan ke kantor desa sampai yang didatangi ke lahan, dan yang disampaikan berulang-ulang kepada para

petani, merupakan suatu konotasi larangan untuk menanam *rabbise* (melon). Akan tetapi, tampaknya kepala desa pada akhirnya bosan, karena perkembangan tanaman *rabbise* (melon) pada akhirnya berkembang tak terkendali. Ketika hal ini dikonfirmasi kepada salah seorang tokoh formal di desa Amparita, pada akhirnya diakui bahwa pelarangan itu memang dilakukan karena perintah dari atasan.

Beberapa pejabat di kabupaten ketika tanaman *rabbise* (melon) ini merebak dengan pesat, secara tidak langsung menyatakan bahwa tanaman *rabbise* (melon) tersebut sangat mengganggu program pengadaan pangan. Adapun daerah yang menjadi pusat pengembangan *rabbise* (melon) tersebut merupakan salah satu daerah lumbung beras di kabupaten Sidrap, selain juga merupakan daerah strategis untuk tanaman palawija. Oleh karenanya, perkembangan ini sempat membuat panik para pejabat setempat.

Merupakan hal yang wajar, bila Kepala Desa setempat ketika itu sempat melakukan pelarangan terhadap para petaninya. Sebagai aparat pemerintah paling bawah, yang langsung berhadapan dengan masyarakat tani, memiliki kewajiban untuk melaksanakan semua instruksi yang datangnya dari struktur pemerintahan yang lebih tinggi.

Bentuk-bentuk pelarangan yang acap kali tidak terlalu jelas sangsinya tersebut, justru menciptakan *imej* baru di kalangan masyarakat

petani bahwa sebenarnya aparat pemerintah sendiri ragu-ragu terhadap keputusannya. Kepala desa Amparita menyatakan:

“saya sendiri sebenarnya serba repot, bagaimana mau melarang petani saya agar tidak tanam rabbise (melon), nyatanya tanaman rabbise (melon) justru menguntungkan petani. Akhirnya, sifat larangan yang saya lakukan hanya di mulut saja. Perkara petani mau menurut atau tidak, itu hak mereka. Yang penting saya sudah melaksanakan tugas dari atasan” (Wawancara dengan Kepala Desa Amparita, 28-10-2006).

6.3.2. Perubahan Sistem Sewa Lahan ke Sistem Sewa Tanaman

Berkembangnya tanaman *rabbise* (melon) di desa Amparita dengan beberapa dinamikanya tentu saja mempengaruhi pendapatan dari berbagai rumah tangga, ada yang beruntung dan ada yang dirugikan. Kesemuanya tentu hanya dapat dikonfirmasi dengan cara menanyakan dan mendengarkan dari yang bersangkutan. Berbagai penafsiran dari masyarakat tani tentunya akan berpengaruh bagi kelanjutan perkembangan tanaman komersial tersebut pada masa berikutnya.

Perkembangan tanaman baru menampilkan cara-cara baru yang kadang-kadang relatif asing bagi para petani. Beberapa bentuk pekerjaan baru yang sebelumnya tidak banyak dikenal petani adalah : penyemprotan pohon, pembuatan selokan di sekeliling pohon, pemupukan tanaman yang bersifat tetap, kesemuanya memerlukan tenaga kerja ekstra bagi petani. Dengan demikian perawatan tanaman *rabbise* (melon) relatif memerlukan perhatian ekstra, yang pada akhirnya mengharuskan petani untuk selalu menyediakan tenaga tetap. Bagi pemilik lahan sempit penyediaan tenaga

kerja yang bersifat tetap ini biasanya dapat dipenuhi dengan tenaga kerja keluarga. Sebaliknya bagi petani yang berlahan luas (di atas 0,5 Ha) intensifikasi tenaga kerja keluarga tidak dapat memenuhi kebutuhan tenaga kerja, oleh karena itu dibutuhkan tenaga kerja upahan.

Selain cara pemeliharaan yang mengundang perhatian cukup besar bagi para petani, perkembangan tanaman *rabbise* (melon) ternyata banyak mengajarkan tantangan-tantangan baru bagi petani di desa Amparita. Tantangan yang berupa manajemen pemeliharaan tanaman, maupun tantangan yang berasal dari luar yang berupa fluktuasi harga pasaran produksi disaat panen besar, mau tidak mau harus dihadapi dengan penuh kecerdikan petani. Salah satu bentuk pengelolaan baru yang diperkenalkan pada petani adalah munculnya sistem sewa tanaman *rabbise* (melon) oleh para pemilik modal.

Selama ini sistem sewa yang dikenal oleh para petani di desa Amparita adalah sistem penyewaan lahan sebelum tanaman dimulai. Namun, bersamaan dengan perkembangan tanaman komersial baru yang relatif berumur panjang tersebut, muncul perkembangan sistem sewa yang dilakukan setelah tanaman *rabbise* (melon) telah tumbuh dan berkembang baik. Berkembangnya cara baru ini dimungkinkan karena adanya kemungkinan pembuahan yang terjadi berkali-kali. Karena *rabbise* (melon) merupakan salah satu dari tanaman keras yang bisa hidup selama bertahun-

tahun, dengan masa pematangan mulai berumur tiga tahun. Sejak masa buah yang pertama inilah biasanya mulai banyak para pemilik modal yang mengincar beberapa lahan yang diperkirakan menguntungkan. Sistem ini sebenarnya mirip dengan sistem "*ijon*" yang dahulu pernah hidup di lingkungan tanaman padi sawah. Bedanya, sistem sewa tanaman ini lebih ditentukan oleh kedua belah pihak berdasarkan pertimbangan komersial secara rasional, sedangkan pada sistem "*ijon*" lebih banyak didasarkan keterdesakan petani secara ekonomi dan petani selalu dalam posisi yang lemah dan dirugikan.

Dalam sistem sewa tanaman ini, kedua belah pihak sama-sama bernegosiasi dalam posisi yang seimbang, atas dasar pertimbangan kondisi tanaman yang sudah jadi. Keuntungan bagi petani, harga sewa didasarkan pada kondisi pasar dan perkiraan produksi buah yang dihasilkan, dan selama masa persewaan petani secara bebas dapat memelihara tanaman selingan yang ada di sekitar tanaman *rabbise* (melon). Resiko kerugian karena jatuhnya harga atau kualitas buah bukanlah tanggung jawab pemilik tanaman, sehingga pendapatan petani menjadi lebih pasti dengan cara ini. Di samping itu, para petani pemilik masih dapat memperoleh upah memelihara tanaman yang disewa. Adapun bagi penyewa, merasa beruntung karena dapat mempertimbangkan harga berdasarkan kualitas tanaman serta tidak perlu terlalu lama menunggu masa panen. Kenyataan yang terjadi di

lapangan adalah bahwa para penyewa dalam kapasitasnya sebagai tengkulak, sebelum menetapkan keputusan untuk melakukan transaksi sewa selalu didahului dengan pengamatan harga pasar, perkiraan jumlah produksi sekali panen, biaya transportasi, resiko, perawatan, dan sebagainya. Bahkan tidak jarang para tengkulak lokal ini telah menjalin hubungan dengan beberapa pedagang di luar daerahnya, yang sewaktu-waktu dapat dihubungi dengan perantaraan telepon. Sehingga hampir tidak pernah terjadi penyewa mengalami kerugian di pasar, kecuali karena kualitas buah.

Dalam sistem ini tanggung jawab penyewa hanya terbatas pada pemeliharaan tanaman dan produksi buahnya. Akan tetapi, bila pemilik tanaman merasa bahwa pemeliharaan tanaman kurang baik, dapat ikut serta memelihara tanaman yang bersangkutan atas biaya penyewa. Dengan demikian para pemilik tanaman yang disewa, tetap dapat mengawasi kualitas tanamannya sendiri. Baik buruknya kualitas tanaman dapat mempengaruhi produktivitas buah yang dihasilkan, dan sekaligus berarti pula menentukan kualitas harga sewa tanaman di masa selanjutnya, setelah masa kontrak sewa habis. Karena itu dalam sistem sewa tanaman ini biasanya selalu melibatkan pemilik tanah atau pemilik tanaman yang bersangkutan. Dengan cara ini dua keuntungan sekaligus dapat dicapai bagi pemilik tanaman, **pertama**, para pemilik tanaman tetap ikut bertanggung jawab terhadap kualitas tanaman karena tidak mungkin akan merusak tanamannya sendiri,

dengan biaya pemeliharaan berasal dari penyewa tanaman; kedua, pihak pemilik tanaman mendapatkan harga jual yang pasti dari produksi tanamannya, baik buruknya hasil produksi dan gejolak harga pasar menjadi tanggungan penyewa.

Beberapa karakteristik perbedaan kedua jenis pengelolaan tanaman tersebut jika disusun dalam bentuk tabel secara singkat adalah sebagai berikut:

Tabel 6.8.
Beberapa Perbedaan Karakteristik Sistem Sewa Lahan dan Sewa Tanaman

Karakteristik	Penyewa	Pemilik
Sewa Lahan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Bebas mengelola tanah 2. Resiko sendiri 3. Investasi besar 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Lepas tanggung jawab 2. Bebas resiko 3. Tidak ada investasi
Sewa Tanaman	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tidak mengelola tanah 2. Resiko pada produk 3. Investasi sewa 4. Mencari pasar 5. Pendapatan relatif 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mengelola tanah 2. Resiko pada tanaman 3. Investasi bibit 4. Tidak mencari pasar 5. Pendapatan pasti

Sumber : Data lapangan, Oktober 2004.

Sistem sewa tanaman ini mengalami perkembangan cukup pesat di desa Amparita, karena sebagian besar pemilik lahan sempit menyewakan tanamannya kepada para pemilik lahan luas, atau bahkan para pemilik modal dari dalam desa sendiri maupun dari luar desa.⁴ Biasanya jika para pemodal

⁴ Meskipun sistem sewa tanaman ini dipandang lebih praktis, beberapa petani yang lebih mampu biasanya menolak sistem ini. Jika sistem ini dilaksanakan biasanya para penyewa cenderung memanen

tersebut berasal dari luar desa, mereka bekerjasama dengan petani desa setempat yang dipandang memiliki kemampuan dalam tanaman yang bersangkutan. Dengan demikian terjadi proses *simbiose mutualis* antara petani berlahan sempit dengan petani berlahan luas. Meskipun pola hubungan ini bisa juga terjadi pada tanaman jenis lainnya, cara ini tampaknya merupakan suasana baru hubungan sosial yang selama ini terjadi di desa Amparita.

Menurut seorang petani pemilik lahan sempit La Undang yang pernah berhasil dengan tanaman *rabbise* (melon), menyatakan:

“Kalau bisa dengan sistem sewa tanaman, ya memang lebih enak bagi kami. Disamping kami tidak perlu direpotkan dengan perawatan, kami bisa segera memperoleh kebutuhan uang tunai untuk keperluan kami. Kami juga bisa terhindar dari resiko yang macam-macam, seperti terkena hama, harga pasar yang sewaktu-waktu jatuh, atau biaya-biaya pemeliharaan”. (Wawancara dengan penulis, tanggal 22-10-2004).

Dengan sistem sewa tanaman ini tampaknya petani berlahan sempit berusaha “memindahkan resiko” kepada para pemilik modal, hal ini merupakan kebalikan dari sistem sebelumnya dimana petani kecil selalu di pihak yang dirugikan dengan beban resiko yang dipikulnya. Pada tanaman *rabbise* (melon) ini tampaknya petani pemilik lahan sempit telah mengantisipasi resiko kemungkinan kerugian melalui sistem sewa tanaman.

habis seluruh buah yang ada termasuk yang masih muda. Buah yang masih muda dan kecil ini bisa dijual lagi pada rumah-rumah makan untuk bahan minuman. Apalagi cara demikian sering dilakukan maka akan merusak produksi selanjutnya.

Dengan demikian apa yang digambarkan Scott (1985:95) bahwa terjadi perubahan hubungan petani kaya dengan petani miskin, agak berbeda dari pengalaman petani Amparita. Petani berlahan sempit di desa Amparita tidak selalu berada di bawah tekanan petani berlahan luas. Justru yang terjadi adalah sebaliknya, petani berlahan sempit memanfaatkan independensi kepemilikannya untuk kepentingan keuntungan, terlepas apakah petani pemilik modal akan mendapatkan keuntungan yang lebih besar lagi atau bahkan menanggung rugi.

Sistem sewa tanaman tersebut tampaknya tidak hanya dinikmati oleh petani berlahan sempit, namun petani yang berlahan luas pun ternyata banyak yang melakukan penyewaan tanaman kepada para pemodal yang lebih besar. Dengan tujuan yang tidak terlalu jauh berbeda dengan petani berlahan sempit, ternyata sistem ini dilakukan pemilik lahan luas dengan alasan "tidak mau mempersulit diri"

Sebaliknya para penyewa tanaman tampaknya juga berusaha menghindari setiap kemungkinan kerugian, dengan memperhitungkan secermat mungkin kondisi pasar dan estimasi produksi. Ternyata sebagian besar para penyewa tanaman tersebut merasa tetap menikmati keuntungan secara ekonomis. Secara rasional penyewa memperhitungkan bahwa apabila dirinya harus menanam sendiri dengan sistem sewa tanah, maka perhitungan masa tunggu yang memakan waktu dianggapnya tidak praktis dan masih

harus menghadapi resiko kematian tanaman, terkena hama, perawatan tanaman, pengawasan dan sebagainya. Dengan cara mengadakan perjanjian sewa tanaman maka penyewa merasa diuntungkan dengan adanya kebebasan memilih kualitas dan jenis produksi. Harga sewa dapat ditentukan berdasarkan jenis dan kualitas produksi tanaman, disamping juga pertimbangan harga pasar. Dengan demikian kemungkinan rugi dan tanggungan resiko bagi penyewa dapat dihindarkan.

Dari aspek sosial, sistem sewa tanaman ini dapat juga diartikan sebagai upaya menghindari keterlibatan dengan masyarakat sekitarnya yang bekerja sebagai buruh tani. Hal ini terjadi karena seringkali para penyewa tanaman membawa para pekerjanya sendiri yang telah dipercaya. Namun acapkali bisa juga terjadi para pekerja lama dari pemilik tanaman, tetap dipekerjakan kepada penyewa. Apabila cara terakhir ini yang ditempuh maka sistem sewa pohon ini hanya merupakan proses perpindahan tanggung jawab pekerja dari pemilik lahan kepada penyewa tanaman.

6.4. Adopsi Inovasi sebagai Manifestasi Komersialisasi dan Resistensi Simbolik Petani terhadap Kebijakan Struktural (Negara)

6.4.1. Petani *Rabbise* (melon) dan Tekanan Struktural

Beberapa petani menyatakan bahwa selama tanaman rabbise (melon) berkembang, tidak pernah sekalipun PPL datang berkunjung pada petani. hal ini terungkap dari pernyataan beberapa petani rabbise: "*saya sudah lama tidak kenal dengan PPL*". Pernyataan tersebut secara tidak langsung

menunjukkan bahwa antara petani dengan petugas PPL seolah-olah telah terputus hubungannya. Di sisi yang lain, ungkapan tersebut juga mencerminkan ketidakpedulian petani terhadap ada atau tidaknya seorang petugas pemerintah. Padahal sebelum terjadi perkembangan tanaman rabbise, hubungan tersebut terjalin dengan sangat baik.

Menurut beberapa petani rabbise yang ada di desa penelitian, selama penanaman rabbise, petani benar-benar berusaha dan berinisiatif sendiri. Sejak dari awal tanam, pemilihan bibit, pemupukan, pemeliharaan, penyemprotan dengan obat, pemanenan, dan bahkan sampai pemasaran, selurunya diupayakan oleh para petani sendiri. Pertukaran informasi, dan pengalaman masing-masing petani menjadi faktor yang sangat menentukan bagi pemeliharaan tanaman rabbise. Tidak berlebihan kiranya apabila pada saat-saat petani mengalami kesulitan dengan penanganan virus tanaman rabbise, tidak ada sedikitpun informasi diperoleh dari petugas PPL. Tampaknya ada keengganan (atau bahkan larangan) dari pihak PPL untuk berhubungan dengan petani, karena dianggapnya tanaman ini telah berada di luar kewenangan program yang dicanangkan pihak pemerintah.

Fenomena yang mencerminkan kerenggan petani dengan PPL yang memiliki penguasaan secara teknis tersebut, sebenarnya merupakan salah satu bentuk tekanan struktural tersendiri bagi petani. sebab keberadaan seorang petugas PPL selama ini menjadi tumpuan pertanyaan tentang

berbagai hal yang berkaitan dengan masalah pertanian. Sudah tentu, menghilangnya para petugas PPL dari sisi petani merupakan beban tersendiri bagi petani. sebagian petani tampaknya menyadari terjadinya kerenggangan tersebut, sebab selama proses perkembangan tanaman rabbise mereka telah terbiasa mengalami berbagai tekanan struktural secara langsung dari pihak aparat. Dari berbagai studi kasus di lapangan terdapat beberapa bentuk tekanan struktural yang dialami beberapa petani, baik sebelum tanaman rabbise berkembang maupun pada saat perkembangannya seperti terlihat dalam tabel 6.1. berikut:

Tabel 6.1
Bentuk-bentuk Tekanan Struktural Petani Rabbise (melon)

Studi Kasus	Bentuk Tekanan I
Kasus I	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dipaksa menerima tanaman padi 2. Didatangi kepala desa dan diperingatkan 3. Diperingatkan untuk tidak memberi contoh tanam rabbise (melon)
Kasus II	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dipaksa menerima tanaman palawija 2. Dipanggil beberapa kali ke kantor desa karena menanam rabbise (melon) 3. Intimidasi dan ancaman pajak yang lebih tinggi
Kasus III	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dipaksa menerima tanaman padi atau palawija 2. Mendapat peringatan dan intimidasi aparat desa
Kasus IV	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dipaksa menerima tanaman padi 2. sering didatangi dan diperingatkan aparat desa
Kasus V	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mendapat tekanan struktur aparat lebih tinggi (aparat kabupaten dan propinsi) untuk melaksanakan program yang sudah ada.

Sumber : Data primer diolah, tahun 2004

Berdasarkan data tersebut di atas, tampak jelas bahwa salah satu alasan petani Amparita untuk memilih tanaman rabbise, adalah adanya

tekanan struktural yang berupa pemaksaan untuk menyediakan lahan miliknya sebagai areal tanaman pangan (padi-palawija). Di samping itu, selama penanaman rabbise, berbagai bentuk tekanan struktural lainnya seperti peringatan, pemanggilan ke kantor desa, teguran, dan intimidasi selalu dialami petani.

Dengan demikian, ketidakpedulian petugas pemerintah terhadap tanaman rabbise pada saat itu merupakan salah satu bentuk tekanan struktural bagi petani Amparita. Secara obyektif tindakan aparat tersebut seperti memberi kelonggaran kepada petani, akan tetapi secara subyektif kelonggaran ini lebih dirasakan petani sebagai bentuk "hukuman" kepada petani yang tidak mengikuti program pemerintah.

Kemandirian petani dalam bertanam rabbise ini semakin jelas, bila dihubungkan dengan campur tangan aparat pemerintahan desa, yang sama sekali tidak pernah memberikan motivasi apapun berkaitan dengan tanaman rabbise. Hal ini tampaknya merupakan bentuk reaksi ketidaksenangan aparat pemerintah terhadap tanaman rabbise. Padahal pada program pertanian yang lain, hampir setiap saat petani dikumpulkan di Balai Desa dan diberi pengarahan baik dari aparat desa maupun pejabat yang lebih tinggi. Bahkan untuk program intensifikasi padi aparat keamanan (polisi, koramil) sering disertakan. Tentunya bagi petani kondisi demikian ini lebih dirasakan sebagai bentuk tekanan struktural daripada sebagai ajang motivasi.

Ketidaksetujuan pimpinan desa terhadap tanaman rabbise ini terbukti dari seringnya pemanggilan terhadap para petani penanam rabbise sampai dengan pengenaan beban pembangunan bagi setiap petani penanam rabbise yang nilainya mencapai Rp. 200.000,- setiap bulan, sementara penanam padi-palawija tidak dikenakan sebesar itu. Kasus pemanggilan Uwa' Tingka (studi kasus perubahan pola tanam dari multikultur ke monokultur) sampai tiga kali, himbauan Bupati kepada petani di Balai Desa Amparita, dan pemanggilan kepala desa Amparita ke kabupaten, serta motivasi dari rumah ke rumah para petani agar tidak meneruskan menanam rabbise merupakan suatu contoh konkrit ketidaksetujuan itu. Selain itu penarikan biaya sumbangan pembangunan bagi setiap petani penanam rabbise merupakan bentuk tekanan tersendiri. Meskipun para petani kecil pada akhirnya tetap menolak untuk membayar sumbangan pembangunan itu, tetapi bagi beberapa petani yang tidak bisa menghindarinya tentu merupakan suatu beban juga.

Demikian juga contoh yang diberikan kepala desa dan aparatnya yang tetap bertahan dengan tanaman padi-palawija di tanah *bengkok* nya yang seluas 6 ha. Kondisi ini tampaknya menegaskan bahwa kepala desa tetap dengan komitmennya pada program pemerintah, disamping itu juga untuk menjaga kewibawaan sebagai pimpinan yang sejak semula melaksanakan perintah melarang petani untuk menanam rabbise.

Banyak usaha yang dilakukan petani, untuk menangani pemeliharaan tanaman rabbise baik melalui pengamatan tanaman yang sejenis di tempat lain, maupun mencari informasi ke beberapa ahli pertanian, dan bahkan mengadakan ujicoba sendiri pada beberapa tanamannya. Hal ini menunjukkan bahwa petani berusaha dengan gigih pada keputusannya untuk memilih tanaman komersial yang disukainya. Sikap pemerintah setempat yang pada akhirnya membiarkan petani untuk menanam tanaman pilihannya,

6.4.2. Rasionalitas dan Independensi Petani *Rabbise* (melon) di Amparita

Jika dilihat dari tumbuhnya kesadaran untuk berusaha secara mandiri, maka di tengah-tengah masyarakat tani desa Amparita sesungguhnya telah berkembang orientasi budaya baru yang lebih dijiwai oleh budaya yang mulai menolak stabilitas struktur vertikal. Selain itu juga merupakan suatu indikasi bahwa di kalangan petani telah berkembang suatu pemikiran ke arah rasionalitas, independensi, dan komersialisasi. Rasionalitas petani yang memperhitungkan nilai-nilai untung rugi sebelum melaksanakan tindakan tertentu. Untung rugi yang diperhitungkan petani tidak semata-mata dalam arti secara ekonomi, melainkan juga secara sosial. Sedangkan independensi yang dikehendaki petani adalah dalam arti kebebasan petani untuk memanfaatkan lahannya sebagai orang merdeka, yang jauh dari intervensi struktural. Demikian pula petani bebas untuk

mengusahakan lahannya untuk kepentingan komersial. Dari beberapa studi kasus secara jelas menunjukkan bahwa di kalangan petani Amparita telah terjadi perkembangan itu seperti terlihat dalam tabel 6.3 berikut:

Tabel 6.3
Indikator Rasionalitas dan Komersialisasi Petani Amparita

Studi Kasus	Rasionalitas	komersialisasi
Kasus I	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tidak mau rugi 2. Memilah lahan miliknya menjadi bagian kecil dengan tanaman berbeda. 	Merintis tanaman rabbise tanpa peduli harga pasar
Kasus II	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tidak mau rugi 2. Menanam rabbise secara bertahap 3. Menunggu saat yang tepat. 	Ikut menanam rabbise meski agak terlambat
Kasus III	<ol style="list-style-type: none"> 1. Tidak mau rugi 2. Tanaman rabbise pada saat yang tepat. 	Menanam rabbise meskipun terlambat
Kasus IV	<ol style="list-style-type: none"> 1. Suka protes 2. Tidak mau tanam rabbise sekedar ikut-ikutan. 3. Menunggu saat yang tepat. 	Menanam rabbise karena sudah yakin untung
Kasus V	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mengikuti kebijakan yang sudah ada dan pasti 2. Bertahan dengan tanaman lama. 	Bertahan dengan tanaman komersial lama yang pemasarannya jelas.

Sumber: data diolah tahun 2004

Petani Amparita juga menyadari bahwa hak-hak perorangan sebagai petani itu harus diperjuangkan dengan segala kemampuan dan keberanian diri untuk menghadapi resiko sosial maupun ekonomi. Mereka juga menyadari bahwa upaya pemerintah sesungguhnya baik, akan tetapi dalam pelaksanaannya seringkali melenceng dari yang seharusnya.

Berdasarkan beberapa kondisi tersebut di atas, masyarakat desa Amparita dapat dibedakan menjadi beberapa kelompok yaitu:

1. Kelompok petani yang ingin bebas untuk mengembangkan usaha pertaniannya pada lahan yang dimilikinya, karena secara rasional mereka yakin atas hak pengelolaan tanah pertaniannya. Hanya dengan keberanian dan usaha sendirilah kemajuan akan dapat diraih. Yang termasuk dalam kategori ini adalah kelompok *accioreng* (innovators), *caredde* (early adopters), dan *macca* (early majority).
2. kelompok petani yang menyadari bahwa perubahan harus dilakukan tetapi masih menunggu perkembangan keadaan. Petani kelompok ini melihat situasi, jika kondisi dirasakan aman dan tidak ada sangsi bagi petani yang telah mengambil langkah berseberangan, maka mereka akan melaksanakan langkah itu. Yang termasuk dalam kategori ini adalah kelompok *maccio* (late majority).
3. Kelompok petani yang cenderung masih bertahan dengan pola tanam lama (status quo). Petani kelompok ini sengaja memilih langkah yang

tidak banyak mengandung resiko. Yang termasuk dalam kategori ini adalah kelompok *mappigau* (laggards).

Secara empirik perbedaan perilaku petani tersebut di atas tercermin dalam pengembangan pola tanaman komersial di desa Amparita. Pada kelompok yang pertama, ditunjukkan dengan usahanya mengembangkan tanaman rabbise yang sejak awal sangat ditentang oleh aparat pemerintahan setempat. Kelompok ini berusaha mencari perbandingan dengan perkembangan tanaman komersial di luar desa yang dianggap paling menguntungkan bagi petani. Tindakan demikian tentu memerlukan suatu jiwa *entrepreneurship*, keberanian menantang resiko, spekulasi, dan tekanan struktur. Kelompok ini tidak sedikit mengalami hambatan baik secara langsung maupun tidak langsung dari para pejabat setempat. Sebagian besar kelompok ini mengaku beberapa kali selalu diperingatkan oleh aparat setempat, bahkan beberapa diantaranya pernah "diancam" akan dicabuti atau "diintimidasi"⁵, akan dikenakan pajak lebih tinggi, mereka tetap bertahan dengan tanamannya. Mereka berkeyakinan bahwa yang penting tujuan mereka menanam rabbise adalah dengan niatan yang baik, pada lahannya sendiri, dan tidak mengganggu orang lain. Kelompok pertama inilah yang

⁵ Bentuk intimidasi ini datangnya tidak hanya dari struktur lokal namun juga melibatkan struktur yang lebih tinggi di tingkat kabupaten bahkan tingkat propinsi. Pada setiap kesempatan acara resmi di tingkat desa, himbaun itu disampaikan langsung di hadapan masyarakat desa. Pada saat itu setiap himbaun yang dicetuskan oleh seorang pejabat selalu ditindak lanjuti oleh struktur di bawahnya dengan sungguh-sungguh bahkan seringkali cenderung berlebihan. Karena itu di tingkat masyarakat bawah bentuk-bentuk tekanan struktural itu cenderung lebih terasa.

pada akhirnya paling banyak menikmati besarnya keuntungan tanaman rabbise selama beberapa tahun. Kesuksesan kelompok ini dapat dilihat pada perubahan secara besar-besaran pemilikan materi, dan perluasan penguasaan lahan pertanian baik melalui sewa maupun dengan cara membeli. Kelompok petani produktif ini berhasil menarik keuntungan yang besar pada tahun-tahun pertama masa panen dan masa pertumbuhan tanaman rabbise yang pesat. Perluasan lahan tanaman rabbise berhasil dikembangkannya dengan sistem sewa lahan persawahan di luar desa yang harganya relatif lebih murah.

Beberapa petani kaya, setelah tanaman rabbise mengalami perkembangan pesat melibatkan diri dalam berbagai usaha komersial, mereka menjadi pengepul produksi rabbise, bertindak sebagai pedagang perantara antara petani lahan kecil dengan para tengkulak besar. Sifat kewiraswastaan petani-petani produktif ini sangat mirip dengan hasil penelitian Husken (1988:245), dan sekaligus menunjukkan bahwa mereka bukanlah contoh petani Jawa yang tidak berani mengambil resiko dan takut berinisiatif seperti yang digambarkan Boeke (1953) dan Geertz (1963).

Di pihak lain, situasi ini juga menciptakan lapangan kerja baru yang dapat meningkatkan taraf hidup para buruh tani yang ada. Disamping itu dengan pola kerja yang relatif tetap dan variasi kerja sepanjang tahun yang cukup banyak, membuat para buruh tani tak pernah kekurangan lapanga

pekerjaan. Dengan berlakunya sistem pengupahan langsung yang jauh lebih tinggi dari upah-upah sebelumnya, membawa dampak yang positif bagi pendapatan para buruh tani setempat maupun buruh tani dari desa-desa sekitarnya.

Kelompok petani yang kedua, perilakunya ditunjukkan dengan keraguan untuk ikut menanam rabbise karena masih menunggu reaksi dari aparat setempat. Setelah tanaman rabbise berjalan selama beberapa tahun tanpa reaksi yang jelas dari pihak aparat pemerintah setempat, dan bahkan harganya di pasaran sangat tinggi, mereka baru sadar untuk menanam rabbise. Sejak kelompok kedua ini ikut berpartisipasi dalam penanaman rabbise maka terjadilah tanaman rabbise massal di desa Amparita. Hampir seluruh desa berubah menjadi areal tanaman rabbise. Akan tetapi kelompok kedua ini terlambat mengikuti jejak para penanam sebelumnya, sehingga baru beberapa kali panen tanaman rabbise mengalami kerusakan akibat virus. Salah satu penyebab terjadinya kerusakan tanaman rabbise adalah tidak terseleksinya bibit yang ditanam petani yang terakhir ini. Tampaknya petani kelompok yang kedua ini hanya sekedar mengikuti jejak kesuksesan kelompok petani yang pertama, tanpa memperhitungkan kualitas bibit yang ditanamnya.

Kelompok petani yang ketiga, menunjukkan responnya untuk bertahan dengan tanaman pangan (padi-palawija) yang dianjurkan oleh pemerintah.

Mereka tidak mau menanam tanaman komersial lain selain yang dianjurkan pemerintah. Mereka yakin bahwa tanaman padi-palawija sebagaimana dianjurkan pemerintah telah mempunyai pasar yang jelas. Sampai kini di desa Amparita para petani kelompok ini masih tetap bertahan dengan tanama padi-palawija. Secara ekonomis memang tampak bahwa mereka tidak banyak mengalami perubahan apapun.

Sebagai ilustrasi pembandingan, E.K. Fisk (dalam Reynolds, 1975:53-54) membuat beberapa tahapan perkembangan ekonomi para produsen pertanian pada umumnya yaitu:

1. *Pure subsistence in isolation.* Pada tahapan ini semua konsumsi tergantung pada produksi subsistensi sendiri, tidak ada perdagangan, tidak ada pembagian kerja dengan kelompok di luar.
2. *Subsistence with supplementary cash production.* Dalam tahapan ini kebutuhan hidup yang penting tetap diproduksi oleh kelompoknya sendiri, tetapi kebutuhan lainnya bisa dipenuhi oleh pasar.
3. *Cash orientation with supplementary subsistence.* Pada tahapan ini produksi diutamakan untuk mendapatkan keuntungan uang melalui pasar, tetapi makanan pokok dan kebutuhan lainnya diproduksi sendiri juga.

4. *Complete specialization for the market.* Tahapan ini sangat mengutamakan pembagian kerja, dan produsen sangat tergantung pada pasar baik dalam hal barang maupun jasa yang diperlukan.

Keempat tahapan tersebut di atas menunjukkan proses perkembangan petani dari tradisional menuju ke tahap modern, yang ditandai oleh cara produksi hasil pertanian. Gambaran yang ditunjukkan oleh Fisk mencerminkan pola produksi dari subsistensi absolut menuju pada tingkatan komersial murni. Apabila situasi tersebut dibandingkan dengan kondisi petani di desa Amparita, tampaknya terdapat suatu kemiripan yaitu: perkembangan dari pola subsistensi ke pola komersialisasi. Para petani di daerah penelitian sejak mengenal tanaman rabbise, cenderung meninggalkan tanaman subsistensi seperti padi-palawija. Mereka ternyata lebih memilih tanaman atau usaha komersial lainnya yang lebih cepat laku dan memiliki nilai ekonomi yang tinggi.

Akan tetapi sebagaimana dijelaskan oleh Fisk, bahwa tahapan ke satu dimulai dari keadaan subsistensi absolut, sedangkan petani Amparita tampaknya tidak memulainya dari tahapan tersebut, setidaknya-tidaknya ketika penelitian ini dimulai. Oleh karena sejak zaman Belanda petani di desa Amparita sudah dikenalkan dengan tanaman komersial. Demikian pula pada tahapan ke empat, di daerah Amparita tampaknya tidak terjadi secara

berkelanjutan. Komersial murni tampaknya telah terjadi pada saat terjadinya “boom rabbise”.

Pada masa kejayaan tanaman rabbise itulah terjadi pergeseran pola pembagian kerja dari orientasi sosial kepada pola kerja yang cenderung berorientasi pasar. Hampir semua kegiatan penanaman rabbise selalu dikaitkan dengan transaksi dalam ukuran uang. Sejak dari pembibitan, penanaman, pemeliharaan, penyiapan lahan, panen, pengepakan, transportasi, dan penjualan selalu diukur dengan nilai uang. Tidak ada satupun tahapan yang terlepas dari pola perhitungan untung rugi.

Secara teoritik jika terjadi perkembangan tanaman rabbise secara massal di desa Amparita, hal ini berarti bahwa tanaman rabbise telah menjadi *social framework* bagi petani lainnya, yang berkembang sebagai hasil proses *eksternalisasi, internalisasi dan obyektifikasi* (Berger, 1990:61). Tanaman rabbise oleh para petani dianggap sebagai lambang kebebasan (*independensi*) adalah sesuatu yang bernilai. Tanaman rabbise yang semula hanya menjadi ide perorangan kemudian diungkapkan dalam bentuk tindakan nyata dan terbukti sangat menguntungkan para petani yang menanamnya dan sekaligus membebaskan petani dari keterpaksaan menanam tanaman yang tidak dikehendaki. Proses *eksternalisasi* inilah yang ditangkap sebagian besar petani di desa Amparita sebagai suatu fakta yang nyata dan diakui kebenarannya (realitas obyektif). Para petani memasukkan kenyataan

eksternal ini menjadi kenyataan yang satu dengan dirinya maka terjadilah *internalisasi* nilai independensi sebagai suatu *kenyataan subyektif*. Melalui proses eksternalisasi inilah petani Amparita menciptakan lambing nilai kebebasan (independensi) sebagai fakta sosial. Independensi (nilai kebebasan) petani pada akhirnya menjadi sesuatu yang eksternal dan berlaku umum bagi masyarakat tani Amparita. Dengan cara demikian berarti para petani Amparita mempunyai kemampuan untuk mengutarakan pikiran-pikirannya. Sebaliknya independensi petani serta keberanian menghadapi resiko yang merupakan kenyataan eksternal atau realitas obyektif dipelajari melalui sosialisasi sehingga menjadi kenyataan internal dalam diri petani.

Dengan demikian maka berarti telah terjadi perkembangan rasionalitas petani yang mengarah pada independensi, daripada kepatuhan petani kepada kebijakan pemerintah yang mengatur petani di bidang pertanian. Nilai independensi yang kemudian menjadi anggapan umum petani setempat dan cenderung dipertahankan serta dilaksanakan dalam perilaku sehari-hari oleh petani setempat maka terjadilah apa yang dalam bahasa Berger disebut *obyektifikasi*.

Jika semua kemungkinan tersebut disusun dalam beberapa ciri, maka akan tampak sebagai berikut:

1. *Komersial Produktif*, yaitu petani yang memiliki keberanian menghadapi resiko dan independensi tinggi, tampaknya

cenderung memiliki pertimbangan-pertimbangan yang lebih leluasa untuk memandang ke depan, lebih percaya diri, dan lebih berani menghadapi tantangan sosial yang sudah mapan. Karena itu mereka lebih berani memilih tanaman komersial yang secara ekonomis lebih menguntungkan, meskipun kemungkinan akan menghadapi resiko. Bagi petani kelompok ini pertimbangan produktifitas lebih utama. Kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa petani berlahan luaslah yang berani memelopori dan menempuh resiko ini. Para petani kelompok ini berani memanfaatkan tanaman rabbise sebagai sarana (instrument) untuk mencapai tujuan (kepentingan) ekonominya yang lebih menguntungkan. Meskipun cara ini sifatnya masih spekulatif, para petani melalui rasionalitas dan independensinya berani menghadapi resiko sosial ekonomi. Berdasarkan pengamatannya petani beranggapan bahwa melalui cara inilah mereka akan dapat mencapai cita-citanya. Berdasarkan hasil penelitian di lapangan, kategori perilaku petani di Amparita yang termasuk dalam kelompok ini adalah *accioreng* (innovators) dan *caredde* (early adopters).

2. *Komersial statis*, yaitu tindakan yang dilakukan para petani yang memiliki keberanian menghadapi resiko tetapi independensinya

rendah, dapat dicirikan dengan adanya kemauan secara rasional untuk mengembangkan tanaman komersial akan tetapi cenderung kurang berani menghadapi tekanan struktural yang ada. Kelompok ini cenderung lebih menyesuaikan diri dengan kondisi yang ada, meskipun juga tidak meninggalkan orientasinya terhadap pasar. Hal didasarkan pada kenyataan di lapangan bahwa para petani kelompok ini melaksanakan keinginannya untuk menanam rabbise setelah melihat kenyataan yang dilakukan orang lain bahwa tanaman rabbise ternyata sangat menguntungkan. Petani kelompok ini menentukan bahwa lebih baik menunggu dulu perkembangan keadaan, bila ternyata tidak ada reaksi dari pihak pemerintah dan hasilnya benar-benar menguntungkan banyak petani, maka mereka baru menanam rabbise. Di Amparita, yang termasuk dalam kategori ini adalah kelompok *macca* (early majority).

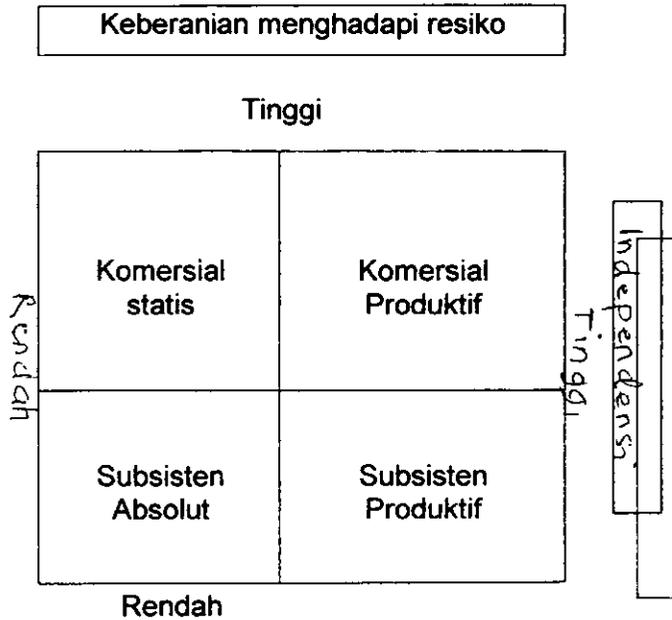
3. *Subsistensi Produktif*, yaitu petani yang memiliki independensi tinggi tetapi tingkat keberaniannya rendah, biasanya petani kelompok ini kurang merasa terbebani oleh tekanan struktural di sekitarnya, namun rasionalitasnya lebih mengutamakan rasa aman. Petani kelompok ini mempertahankan hal-hal yang sudah pasti, mengutamakan keamanan, karena berdasarkan

kemapanan tersebut mereka mendapatkan kepuasan. Kenyataan di lapangan menunjukkan, petani kelompok ini lebih cenderung memilih bertahan dengan tanaman lama (padi-palawija). Secara rasional mereka beranggapan bahwa tanaman lama telah lebih jelas prosedur pemasarannya dan tidak banyak mengandung resiko atau spekulasi, meskipun keuntungannya lebih kecil. Di Amparita, kategori ini adalah kelompok *maccio* (late majority).

4. *Subsistensi absolut*, yaitu dilakukan oleh petani yang independensi dan rasionalitasnya rendah, biasanya terdiri dari para petani yang sangat pasrah menghadapi keadaan, menyesuaikan dengan kondisi alamiah yang sudah digariskan (misalnya: petani yang lahannya sangat sempit, hidup di tengah struktur yang menekan). Di Amparita, kategori ini termasuk dalam kelompok *mappigau* (laggards).

Komersialisasi petani sebagai wujud tindakan sosial, ditentukan oleh independensi dalam kehidupan publik bersama rasionalitas yang mendukungnya. Berdasarkan perspektif masing-masing kategori tersebut dapat digambarkan seperti dalam skema 6.4 berikut:

**Skema 6.4
Perspektif Tindakan Sosial Petani**



Berdasarkan skema tersebut di atas apabila dihubungkan dengan beberapa studi kasus di lapangan serta kaitannya dengan kategori: rasionalitas, independensi, keberanian menghadapi resiko, keinginan perubahan, kemauan berproduksi secara komersial, serta luas atau sempitnya lahan petani, dapat digambarkan secara sederhana seperti tabel 6.5 berikut:

Tabel 6.6
Tindakan Sosial Petani dan Sikap Petani

Tind. Petani	Komersial Produktif	Komersial statis	Susistensi Produktif	Subsistensi Absolut
Rasional	Ada/Kuat	Ada/Kuat	Ada	Ada
Independensi	Tinggi	Rendah	Tinggi	Rendah
Keberanian Resiko	Tinggi	Tinggi	Rendah	Rendah
Keinginan Perubahan	Tinggi	Menunggu saat	Bertahan	Bertahan dengan tanaman yang ada
Keinginan berproduksi komersial	Tinggi	Tinggi	Rendah	Rendah
Lahan pertanian	Luas	Sempit	Luas/Sempit	Sangat sempit

Sumber: Data diolah tahun 2004.

Penjelasan Tabel 6.6:

Kategori Tindakan Petani

1. Komersial Produktif

Sikap dan Ciri Petani

1. Rasional
2. Independensi Tinggi
3. Keberanian resiko tinggi
4. Ingin Perubahan
5. Berproduksi untuk Komersial
6. Dilakukan petani lahan luas

2. Komersial Statis

1. Rasional
2. Independensi Rendah
3. Keberanian resiko Tinggi
4. Perubahan pada saat yang tepat
5. Berproduksi untuk komersial
6. Petani lahan luas/sempit

3. Subsistensi Produktif

1. Rasional
2. Independensi Tinggi
3. Keberanian resiko Rendah
4. Bertahan dengan pola mapan
5. Komersialisasi lihat saat
6. Petani lahan luas/sempit

4. Ingin Perubahan
5. Berproduksi untuk Komersial
6. Dilakukan petani lahan luas

2. Komersial Statis

1. Rasional
2. Independensi Rendah
3. Keberanian resiko Tinggi
4. Perubahan pada saat yang tepat
5. Berproduksi untuk komersial
6. Petani lahan luas/sempit

3. Subsistensi Produktif

1. Rasional
2. Independensi Tinggi
3. Keberanian resiko Rendah
4. Bertahan dengan pola mapan
5. Komersialisasi lihat saat
6. Petani lahan luas/sempit

4. Subsistensi Absolut

1. Rasional
2. Independensi Rendah
3. Keberanian Resiko Rendah
4. Menerima apa adanya
5. Orientasi Subsistensi
6. Petani lahan sempit/tidak punya lahan

Dengan mengamati tindakan sosial petani dalam merespon kebijakan pembangunan pertanian tersebut, ternyata menunjukkan adanya perbedaan interpretasi terhadap realitas sosial obyektif yang muncul dalam kehidupannya sehari-hari. Hal ini menunjukkan bahwa petani bukanlah *robot pasif* yang hanya patuh kepada segala ketentuan sistem yang telah melembaga dalam masyarakat. dalam hal bertindak petani tentu akan melakukan interpretasi terhadap segala bentuk tawaran baru, baik yang datang dari pemerintah maupun dari lingkungannya. Sikap kritis petani ini berkaitan dengan cita-cita dan pandangan hidup petani.

Dalam tataran empiris, kebijakan pembangunan di bidang pertanian tidak bisa lepas dari kaitan aspek ekonomi masyarakat petani tradisional sekalipun. Meskipun seringkali yang merespon kebijakan pembangunan tampak menyolok para petani maju, ternyata dengan semakin pesatnya perkembangan komunikasi pada akhirnya aspek ekonomi pasar pun telah dicerna oleh para petani tradisional.

6.4.3. Komersialisasi dan Resistensi Petani *Rabbise* (melon) di Amparita

Komersialisasi pertanian dan resistensi petani adalah dua sisi yang seringkali dianggap berlawanan. Dalam beberapa hasil penelitian menunjukkan bahwa salah satu penyebab terjadinya resistensi petani adalah munculnya pertanian komersial yang dikendalikan oleh prinsip-prinsip kapitalisme. Apa yang digambarkan oleh Scott (1976) bahwa pengaruh dari pertanian komersial yang menyebabkan berkurangnya jaminan-jaminan subsistensi menyebabkan petani memilih melawan kiranya cukup jelas bahwa kedua fenomena itu memang berseberangan. Setidak-tidaknya sebagaimana ditunjukkan oleh Popkin (1979), petani akan berusaha mencari alternatif baru.

Oleh karena itu bila dalam suatu masyarakat tani telah terjadi suatu proses komersialisasi, biasanya tidak akan terjadi suatu resistensi. Munculnya resistensi justru merupakan akibat dari komersialisasi yang telah menghancurkan sendi-sendi tradisi petani yang telah mapan. Dengan demikian biasanya jika dalam suatu komunitas petani terjadi bentuk-bentuk komersialisasi dan sekaligus resistensi tentu akan muncul suatu perdebatan. Sebab kondisi tersebut merupakan suatu kondisi saling kontradiktif, tetapi muncul secara bersamaan. Tentunya kondisi teoritik yang selama ini telah dianggap mapan, akan lebih dikedepankan.

Program pembangunan pertanian yang selama ini dicanagkan oleh pihak pemerintah secara tidak langsung telah mengarah kepada bentuk-bentuk komersialisasi pertanian. Hanya saja, program-program pembangunan pertanian yang turun dari pemerintah seringkali bersifat perintah daripada bimbingan. Sifat arogansi pihak aparat pemerintah cenderung menganggap para petani desa sebagai "*kawulo*" yang harus patuh kepada "*gustinya*". Karena itu jika sampai terjadi pembangkangan kepada "anjuran" itu, tentunya hal ini merupakan suatu simbol "penjungkirbalikan" realitas. Dengan kebebasannya petani ingin berkuasa atas tanah yang dimilikinya, meskipun tidak memegang kekuasaan secara resmi. Petani tampaknya merasa tidak senang terhadap kecenderungan opresif dan kesewenangan orang-orang yang memegang kekuasaan resmi.

Dengan kekuasaan atas tanah yang dimilikinya mereka bisa kreatif memproduksi simbol-simbol untuk pencerahan semua pihak. Petani tampaknya juga membutuhkan ruang bebas untuk melakukan tugasnya, kebebasan menciptakan ruang bebas bagi produksinya demi menciptakan suasana yang kondusif untuk menciptakan masyarakat tani yang terbuka dan kreatif. Kesemuanya ini merupakan manifestasi dari keberanian moral petani yang tumbuh bersama rasionalitasnya.

Scott (1985) dengan tulisannya yang menggambarkan perlawanan sehari-hari kaum tani yang lemah, menjelaskan bahwa sebenarnya yang disebut dengan resistensi petani bukanlah hanya tampak di atas permukaan. Perlawanan petani juga bisa terjadi dalam bentuk-bentuk perlawanan yang bersifat insidental, yang sifatnya tidak langsung menyentuh persoalan. Jika hal demikian dapat terjadi, maka apakah tidak mungkin terjadi pula tindakan petani yang mengarah pada komersialisasi, akan tetapi juga bersifat resistensi?

Sebagaimana yang terjadi di desa Amparita, para petani yang menanam rabbise (melon) adalah dalam rangka menghindari tanaman padi yang dinilai kurang menguntungkan. Di sisi yang lain, dampak dari perkembangan tanaman rabbise yang secara massal ditanam pada lahan sawah padi, mengakibatkan terganggunya program pemerintah dalam

pengadaan pangan. Padahal, Sidrap merupakan salah satu lumbung beras yang cukup diandalkan bagi daerah Sulawesi Selatan.

Petani tidak menolak anjuran pemerintah untuk menanam padi-palawija, tetapi sebagian besar petani di desa Amparita “menawar” dengan jenis tanaman lain yang berbeda sama sekali dari anjuran pemerintah. Justru dengan tanaman yang berbeda ini, para petani menikmati keuntungannya yang berlipat. Scott dalam tulisannya *Domination and the Art of Resistance* pernah menggambarkan bagaimana perilaku petani Ethiopia yang membungkuk hormat terhadap seorang tuan tanah besar, tetapi dalam membungkuk itu ia diam-diam “kentut” (Sobary, 1993:171). Tidaklah berlebihan kiranya bahwa perilaku petani Amparita yang menanam rabbise tersebut merupakan bentuk “penyesuaian” terhadap program pertanian, aka tetapi sekaligus secara tidak langsung “menentangnya”.

Petani menyesuaikan diri dengan program pertanian pemerintah yang sarat dengan muatan komersialisasi dan mobilisasi, tetapi mereka menolak tanaman yang dianjurkan karena seringkali dirugikan. Petani desa Amparita secara terang-terangan tidak pernah menentang pemerintah, tetapi “secara diam-diam” mereka menunjukkan kepada pemerintah bahwa usahanya ternyata lebih berhasil. Kalau petani Ethiopia membungkuk merupakan bentuk perlawanan kultural, maka petani Amparita yang tidak melawan secara terang-terangan merupakan “kepatuhan struktural” dan sekaligus

“perlawanan kultural”, sedangkan penanaman rabbise merupakan “*perlawanan agricultural*”.

Jika pemerintah menyadari bahwa langkah petani ternyata jauh lebih menguntungkan daripada programnya selama ini, seharusnya pihak pemerintah juga menyadari bahwa langkah-langkahnya telah “dilecehkan” petani. Sepatutnyalah bagi pemerintah hal ini dapat dijadikan penyadaran bahwa keberhasilan-keberhasilan yang sering tampak di atas permukaan selama ini adalah semata-mata karena didorong adanya tekanan aparatnya.

Dengan tanaman rabbise, secara tidak langsung petani telah melawan secara halus tekanan struktur yang cenderung memaksakan kehendak terhadap petani. Efektifitas tindakan petani ini, terbukti dengan terjadinya intimidasi aparat tingkat desa terhadap para petani yang memaksa menanam rabbise di lahan persawahannya. Lahan yang sudah ditanami rabbise ternyata tidak dapat dipaksa lagi untuk ditanami padi-palawija. Berlakunya pemaksaan ini dapat tercermin dari ungkapan seorang aparat desa:

“sebenarnya saya bisa memerintahkan untuk mencabut tanama rabbise yang baru ditanam itu, tapi hal itu tidak saya lakukan karena saya sesungguhnya tahu apa yang diinginkan rakyat saya. Tapi untuk memenuhi tugas yang telah digariskan atasan, saya biasanya memanggil mereka dan kemudian saya peringatkan”⁶ (Wawancara dengan salah seorang aparat desa Amparita yang meminta agar identitasnya tidak dicantumkan, 21-10-2004).

⁶ Ia juga menceritakan bahwa di desa lain para petani yang membangkang perintah akhirnya tanaman rabbisenya terpaksa dicabuti oleh aparat setempat. Cara itu terpaksa dilakukan karena kalau tidak

Tampaknya peringatan-peringatan yang dilakukan pihak aparat, di desa Amparita tidak dapat berjalan secara efektif, hal ini terbukti dari hari ke hari tanaman rabbise tersebut semakin merebak sehingga memenuhi seluruh lahan sawah padi di desa Amparita. Dengan demikian salah satu penyebab merebaknya tanaman rabbise di seluruh desa Amparita pada waktu itu, adalah karena “resistensi secara halus” dari para petani, disamping juga melemahnya tekanan aparat setempat.

Untuk melihat lebih jauh tentang komersialisasi dan resistensi yang berlaku di kalangan petani, maka dalam pembahasan ini dibedakan antara petani lahan luas dengan petani lahan sempit. Pemilahan dua kategori ini sengaja dilakukan untuk menyederhanakan pengelompokan petani. pengelompokan petani ini disesuaikan dengan kebiasaan masyarakat daerah penelitian bahwa petani yang memiliki sawah lebih dari 1 ha disebut dengan *paggalung sogi*, sedangkan pemilikan antara 0,2-1 ha disebut dengan “*paggalung genne*”, dan pemilikan sawah kurang dari 0,2 ha disebut dengan “*paggalung biccu*”. Dengan pengelompokan in kedua yang terakhir digolongkan sebagai petani sempit. Dengan demikian dalam pembahasan ini hanya dikenal perbedaan “petani luas” dan “petani sempit”.

Tindakan komersialisasi atau subsistensi jika dikaitkan dengan dua kategori pemilikan lahan tersebut, maka hasil temuan di lapangan

demikian target areal yang telah disepakati tidak akan tercapai. Menurut penjelasannya, kesepakatan itu biasanya dilakukan di tingkat kabupaten, sedangkan aparat di tingkat desa hanya pelaksana saja.

menunjukkan bahwa petani luas cenderung lebih leluasa memanfaatkan lahannya secara kreatif dan inovatif. Petani pemilik lahan luas ternyata lebih independen dalam mengatur bagian lahan mana yang harus ditanami tanaman komersial, dan seberapa besar harus disisakan untuk kepentingan subsistensinya. Sebaliknya petani kelompok ini juga bisa lebih besar kemungkinannya untuk menderita tekanan. Oleh karena itu petani kelompok ini cenderung mendayagunakan rasionalitasnya untuk menerobos setiap hambatan yang akan menghimpitnya pada kondisi yang merugikan. Realitas obyektif yang tampak di lapangan penelitian menunjukkan bahwa petani inilah yang cenderung lebih berani menghadapi resiko, baik secara sosial maupun ekonomi.

Resiko sosial bagi petani kelompok ini berbentuk, beban moral untuk berhadapan dengan kebiasaan yang berlaku dalam komunitasnya seperti: penggunaan tenaga kerja lokal, bentuk penyakapan, sistem pengupahan, maupun jenis tanaman yang disukai. Sedangkan resiko secara ekonomis, akan berkaitan dengan kemungkinan fluktuasi harga pasar, tidak stabilnya produksi, hama tanaman dan sebagainya.

Pendayagunaan rasionalitas, kepeloporan, keberanian menghadap resiko, serta kecermatan mengamati pasar, ini semua merupakan bagian dari sifat *entrepreneurship* petani kelompok ini. Kondisi ini tidak jauh berbeda dengan hasil penelitian Husken (1988:245) tentang sifat kewiraswastaan

petani produktif di daerah Gondosari – Jawa Tengah. Demikian pula temuan ini memperkuat hasil studi Herman Suwardi yang menjelaskan tentang lapisan atas petani yang memiliki semangat kewiraswastaan lebih tinggi dibandingkan lapisan bawah petani (Sajogyo, 1989:52). Para petani berlahan luas inilah yang paling memungkinkan untuk memanfaatkan independensinya bagi kepentingan yang lebih komersial daripada sekedar resistensi. Dengan demikian, dalam kasus ini berarti petani berlahan luas lebih menonjol aspek komersialnya meskipun juga dalam arti resisten.

Sementara itu petani berlahan sempit cenderung bersifat menunggu dan mengamati keadaan yang memungkinkan menanam rabbise, secara rasional merupakan bentuk strategi lain dari petani. Jika ditinjau dari kondisi sempitnya lahan, independensi petani kelompok ini sebenarnya kurang leluasa dibandingkan dengan petani luas. Akan tetapi, ketika para petani lahan sempit ini telah memutuskan untuk menanam rabbise di lahannya, berarti tekad mereka telah bulat untuk menanggung resiko yang terburuk. Dalam kondisi sempitnya lahan, kondisi buruk yang diderita pemilik lahan luas tentu akan lebih buruk deritanya bagi petani lahan sempit.

Keberanian yang ditunjukkan para petani berlahan luas untuk menghadapi setiap resiko, tentu akan memerlukan keberanian yang berlipat bagi petani lahan sempit. Padahal, kesemuanya masih dalam rangka menghindari tanaman padi-palawija yang acapkali merugikan. Untuk itu tidak

berlebihan, jika dikatakan petani lahan sempit lebih tinggi tingkat resistensinya dibandingkan petani berlahan luas. Petani lahan sempit lebih menonjol aspek resistensinya meskipun juga dalam arti komersial.

Petani Lahan Luas

1. Lebih menonjol aspek komersial
2. Lebih jelas independensinya
3. Resistensi dengan rasional
4. Komersial dengan perhitungan

Petani Lahan Sempit

1. Lebih menonjol aspek resistensi
2. Kurang tampak independensinya
3. Resistensi dengan nekad
4. Komersial untung-untungan

Berdasarkan gambaran tersebut akan tampak bahwa sebenarnya semangat resistensi lebih tampak pada petani lahan sempit, sebab mereka lebih mempertaruhkan segenap miliknya. Sebaliknya petani lahan luas, meskipun tindakannya juga dalam rangka resistensi, akan tetapi mereka lebih memungkinkan untuk mengadakan kalkulasi resiko. Karena itu, semakin besar luas pemilikan lahan semakin besar kemungkinan daya tahannya terhadap tekanan struktural, sedangkan petani lahan sempit semakin rentan terhadap tekanan struktural. Dengan demikian seantasnyalah jika petani lahan sempit tampak lebih nekad pola resistensinya.

BAB VII FAKTOR-FAKTOR YANG MELESTARIKAN KEPEMIMPINAN UWA'

7.1. Pengambilan Keputusan Uwa'

Berdasarkan hasil observasi dan sejumlah wawancara yang dilakukan penulis diketahui bahwa dalam mengambil suatu keputusan yang berkaitan dengan komunitas Tolotang, Uwa' sangat mengutamakan sistem musyawarah. Hal ini dapat dicermati dalam beberapa kasus yang terjadi di lingkungan komunitas Tolotang. Dari sejumlah responden dan informan yang penulis temui, pada umumnya mengatakan bahwa masyarakat di wilayah Amparita jika menemui masalah, apakah itu masalah keluarga, pekerjaan, keyakinan, serta masalah-masalah lainnya sering dimintakan saran dan petunjuk dari Uwa'. Hal ini diakui oleh Kabilu (dalam wawancara dengan penulis 12-10-2004):

Hubungan antara Uwa' dengan komunitas Tolotang ibarat hubungan antara orang tua dengan ana-anaknya. Jika anak-anaknya mengalami atau menemukan masalah, maka Uwa' selaku orang tua terlebih dahulu mencarikan jalan keluarnya.

Sementara itu menurut Kamal Jani (dalam wawancara dengan penulis 23-10-2004):

Jika terjadi sengketa diantara sesama anggota komunitas Tolotang, misalnya sengketa tanah, dan lainnya, maka

warga masyarakat lebih memilih penyelesaian melalui Uwa' daripada jalur hukum formal, karena terkadang penyelesaian melalui jalur hukum formal tidak menuntaskan masalah.

Secara rinci, tahapan atau proses pengambilan keputusan Uwa' dalam komunitas Tolotang (seperti yang dijelaskan oleh Uwatta Sammang dalam wawancara dengan penulis 23-10-2004) adalah sebagai berikut: proses pengambilan keputusan Uwa' dimulai dengan mengadakan pertemuan yang disebut *tudang sipulung* (duduk berkumpul/bersama) dari para unsur pimpinan komunitas Tolotang dengan dipimpin oleh Uwatta sebagai pemimpin tertinggi komunitas Tolotang. Setelah Uwatta membuka pertemuan tersebut yang didahului oleh beberapa ritual/upacara keagamaan yaitu *ma'doang ri pammasena Dewata SeuwaE* (meminta do'a dan petunjuk dari Dewata SeuwaE/Tuhan Yang maha Esa), proses berikutnya adalah:

7.2.1. *Mabbicara rimulanna* (identifikasi masalah)

Pada proses ini Uwatta mempersilahkan para Uwa' untuk menyampaikan berbagai persoalan masyarakat. Secara satu per satu para Uwa' berbicara dan menyampaikan berbagai persoalan yang dirasa penting dan mendesak untuk mendapat perhatian dan penanganan dari Uwatta. Berbagai persoalan tersebut bersumber dari penyampaian ataupun pengaduan langsung masyarakat kepada para Uwa', namun dapat juga bersumber dari pengamatan Uwa' terhadap berbagai kondisi kehidupan warga masyarakatnya. Pada proses ini Uwatta lebih banyak menerima dan

mendengar penyampaian persoalan dari para Uwa'. Walaupun Uwatta pada proses ini lebih banyak diam dan mendengar, namun para Uwa' tidak berani berbicara seenaknya, misalnya memotong pembicaraan Uwa' lainnya, berbicara tanpa meminta izin dari Uwatta, dan sebagainya. Dalam berbicara mereka saling menghargai pendapat masing-masing walaupun berbeda antara satu dengan yang lainnya. Menurut Uwa' Laja (seperti yang disampaikan kepada penulis dalam wawancara 22-10-2004):

Iyero idi' ko mammulani mabbicara rimulanna nappani' wedding mabbicara, detto tobarani mabbicara ko de'nasuroki Uwatta. Iyero wettue, Uwatta mega marangkalingami, napikkinki iyero ipodangnge okko Uwa'-Uwa'e.

Artinya

Kami para Uwa' jika proses *tudang sipulung* sudah dimulai, maka barulah kami dapat berbicara, mengeluarkan pendapat/persoalan-persoalan yang kami peroleh dari masyarakat dan dari pengamatan kami. Kami tidak berani berbicara tanpa mendapat izin dari Uwatta. Pada proses ini Uwatta lebih banyak diam, mendengar dan memikirkan semua persoalan-persoalan yang disampaikan para Uwa'.

Tidak jarang setiap Uwa' menyampaikan lebih dari satu persoalan, bergantung pada banyaknya laporan atau pengaduan masyarakat kepada Uwa' tersebut. Penyampaian masalah masyarakat kepada Uwa' ini dapat disampaikan dengan mendatangi sendiri kediaman Uwa' atau pada berbagai kesempatan, misalnya di sawah, di tempat-tempat berkumpul warga atau pada saat ada hajatan warga. Uwa' harus selalu siap untuk menerima

pengaduan warga untuk kemudian diteruskan pada pertemuan *tudang sipulung* yang diadakan secara berkala setiap sebulan sekali. Pada saat *tudang sipulung* yang diadakan pada tanggal 22-10-2004, penulis sempat melihat dan mengamati dari luar proses *tudang sipulung* di kediaman Uwatta Sammang (terlampir foto kegiatan *tudang sipulung* yang diadakan di kediaman Uwatta Sammang).

7.2.2. *Mabbicara Tengngana* (Mencari alternatif pemecahan masalah).

Setelah semua persoalan disampaikan oleh para uwa' kepada Uwatta, proses berikutnya yaitu mencari atau mendiskusikan alternatif pemecahan masalah dari setiap persoalan yang ada. Pada tahap ini, uwatta mempersilahkan para uwa' untuk berbicara, menanggapi, dan menawarkan alternatif pemecahan masalah dari apa yang dikemukakan oleh uwa' lainnya.

Pada tahap ini para uwa' mengemukakan pendapatnya terhadap tawaran pemecahan masalah, kadang-kadang antara uwa' satu dengan yang lainnya ada kesesuaian pendapat, namun tidak jarang juga ditemukan perbedaan pendapat yang tajam diantara mereka. Uwatta dengan seksama mencermati jalannya diskusi atau musyawarah diantara para Uwa', sambil terkadang mengarahkan pendapat Uwa' tertentu yang dinilai sangat menyimpang dan bertentangan dengan tujuan yang ingin dicapai.

Sebagai pemimpin pertemuan, Uwatta selalu menampilkan keadilan dan kearifan dalam mengarahkan jalannya pertemuan, tidak otoriter,

menghargai pendapat Uwa' walaupun *ekstrim* terhadap persoalan yang dibicarakan. Hal ini ditegaskan oleh Uwa' Makkulasse (dalam wawancara dengan penulis 22-10-2004):

...lyero Uwatta, ko narapi'ni mabbicara tengngae, nasuroni' mamppassu sa'da naweddingnge massappa laleng massu' ri persoalang engkae ibicara. Amo alena Uwatta mancaji pangulu assipulungeng, detto naengka napaulle, detto naengka napoloi bicaratta, naatoro' manengngi sibawa adile', denappasilengeng, nanatanimamoto sa'danna anggotana amo de'na situru'pahang. Ko engka sa'danna anggotana masala ladde, nateggoi sibawa madeceng, nade'na mapeddi atinna iyero anggotana.

Artinya:

...Itulah Uwatta, jika tiba waktunya untuk mencari alternatif pemecahan masalah, beliau mempersilahkan kami (para Uwa') untuk menyampaikan dan menawarkan alternatif pemecahan masalah. Walaupun sebagai pemimpin pertemuan, Uwatta tidak pernah otoriter, tidak pernah memotong pembicaraan kami. Beliau mengatur dan mengarahkan pertemuan dengan penuh keadilan dan kebijaksanaan, tidak membeda-bedakan anggotanya, menghargai pendapat Uwa' walaupun beliau tidak sependapat. Jika terdapat pendapat Uwa' yang sangat ekstrim, beliau menegur dan mengarahkan dengan sopan dan bijak tanpa membuat tersinggung Uwa' tersebut.

Pada tahapan ini pula, Uwa' tidak jarang membuka lembaran-lembaran kitab suci Tolotang (*lontara*), untuk melihat dan mencocokkan persoalan-persoalan yang dimusyawarahkan dengan apa yang tertulis dalam kitab pedoman hidup komunitas Tolotang tersebut. Hal tersebut dilakukan untuk menghindari pengambilan keputusan yang bias dan bertentangan dengan pedoman hidup tersebut (*lontara*). Seperti telah dijelaskan pada

bagian awal tulisan ini, bahwa salah satu dasar kepercayaan komunitas Tolotang yang hingga kini masih diyakini adalah percaya adanya kitab suci (*lontara*) yang berisi nilai-nilai luhur dan pedoman hidup bagi setiap komunitas Tolotang dalam menjalani hidup dan kehidupannya. Hal ini dibenarkan oleh Uwa' Launga (dalam wawancara dengan penulis 23-10-2004):

Pura mancaji teppe matedde'ni okko nalen atinna idi' to Lotatangge iyero engkana iyaseng kitta' lontara'. Ilalenna iyero kitta'e engka manenni suro-surona Dewata SeuwaE, na iyeto bicaranna punnae wanua. Ko meloki' salama' sibawa engkai pammasena dewata laleng atuwongetta okko lino makkukkue sibawa lino paimeng, acciorini aga naseng kitta lontara'e.

Artinya:

Telah menjadi keyakinan yang kuat pada diri setiap orang Tolotang apa yang termuat dalam kitab *lontara*. Dalam *lontara* tersebut berisi segala perintah, nasehat, petunjuk dari Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) dan para leluhur kami. Jika kita menginginkan keselamatan dan ridho Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) dalam kehidupan sekarang dan hari kemudian (akhirat), maka patuhilah apa yang ada dalam *lontara*.

7.2.3. *Mabbicara cappa'na* (Pengambilan/penetapan keputusan)

Mabbicara cappa'na adalah tahap pengambilan atau penetapan keputusan. Setelah *mabbicara rimulanna* (identifikasi masalah), kemudian *mabbicara tenggana* (mencari alternatif pemecahan masalah), maka tahap terakhir adalah tahap pengambilan atau penetapan keputusan. Pada tahap ini para Uwa' tidak diperkenankan lagi berbicara dan mengeluarkan pendapat.

Para Uwa' pada tahap ini hanya mendengar, menyimak, menerima dan kemudian melaksanakan keputusan yang ditetapkan oleh Uwatta. Disinilah kepemimpinan dan kharisma Uwatta sangat jelas terlihat, ketika apa yang ditetapkan oleh Uwatta tersebut langsung diterima dan dipatuhi oleh seluruh Uwa' yang kemudian menjadi ikatan bagi seluruh komunitas Tolotang.

Pada tahap ini, tidak ada lagi perbedaan pendapat diantara para Uwa', yang ada hanyalah komitmen kebersamaan dari para Uwa' untuk melaksanakan segala apa yang telah ditetapkan oleh Uwatta. Karena mereka (para Uwa') sadar dan meyakini bahwa ketetapan Uwatta tersebut adalah ketetapan yang paling baik dan benar, serta yang terpenting ketetapan itu diyakini mendapat ridho dari Dewata SeuwaE. Hal ini dibenarkan oleh Uwa' laja (dalam wawancara dengan penulis 23-10-2004):

...iyamaneng purae napattentuang Uwatta laleng bicara cappa'na, iyanatu jaji. Apa' iyero Uwatta mancaji suro mateppe'na Dewata SeuwaE sibawa punnae wanua. Dena mungkin iyero napattentuang Uwatta wedding nasolangi atanna, iyamenna naeloremme madereng namanyameng atanna. Iyanaro saba'na nade'gaga Uwa' sibawa yamaneng tolotangge barani lesse pole agae pura napattentuang Uwatta, ko lesse'ki weddikki mabusung, nacalla Dewata SeuwaE, dega' barakka'na jama-jamangge, nade'gaga pammasena dewata.

Artinya:

...Segala apa yang telah ditetapkan oleh Uwatta dalam *mabbicara cappa'na*, itulah yang jadi keputusan mengikat. Karena kami meyakini Uwatta adalah kepercayaan/wakil Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) di bumi dan para leluhur. Tidak mungkin ketetapan Uwatta itu akan merusak

warganya, sebaliknya Uwatta justru menginginkan kebaikan dan kesenanganarganya. Itu pulalah sebabnya mengapa tidak ada satupun Uwa' dan warga komunitas Tolotang yang berani bergeser (menyimpang) dari apa yang telah ditetapkan Uwatta. Jika ada yang menyimpang, maka ia dinilai durhaka yang berarti mengundang datangnya siksa dari Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa), tidak memberi *barakka'* (berkah) atas pekerjaan sehari-hari dan tidak mendapatkan ridho Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa).

7.2. Faktor-Faktor yang Melestarikan Kepemimpinan Uwa'

Seperti masyarakat tradisional pada umumnya dan masyarakat Sulawesi Selatan pada khususnya, maka kelompok masyarakat Tolotang juga mengenal adanya stratifikasi sosial di dalam masyarakatnya. Pada masyarakat Tolotang dikenal adanya tiga kelompok sosial yang terdiri atas kelompok bangsawan yang disebut *Uwa'*, kelompok bukan bangsawan dan bukan kelompok budak (*tosama*), dan kelompok budak (*ata*) (Emiaty, 2000:16).

Dalam menjaga eksistensinya, tokoh penting dan dipatuhi adalah *Uwa'*. *Uwa'* adalah tokoh sentral dan strategis yang diamanahkan oleh Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) memimpin dan menjaga komunitas Tolotang. Demikian pula *Uwa'* dianggap penegak dan teladan dalam mengamalkan prinsip dan etika hidup *getteng* (keteguhan/konsekuensi), *lempu* (kejujuran), *tongeng* (kebenaran), *temmangingngi* (ketekunan/kegigihan), dan *temmappasilengeng* (keadilan).

Pada komunitas Tolotang, *Uwa'* lah yang menempati lapisan teratas dimana golongan tersebut dianggap mempunyai kelebihan dari Dewata *SeuwaE*. Pimpinan-pimpinan mereka semuanya berasal dari kelompok masyarakat Tolotang. Pola dan sistem yang berlaku di kalangan masyarakat Tolotang sebagai kelompok yang mempertahankan adat dan tradisi yang diwarisi turun temurun, yang ada kaitannya dengan latar belakang kepercayaannya.

Di bawah kepemimpinan dan pembinaan *Uwa'*, masyarakat Tolotang melakukan hubungan sosial yang sangat erat, baik diantara mereka sesama anggota masyarakat maupun terhadap pemerintah. *Silaturrahmi* diantara komunitas Tolotang dilakukan secara rutin di rumah *Uwa'* maupun di tempat-tempat tertentu, seperti di tempat-tempat upacara, makam-makam leluhur, dan sebagainya.

"Manusia ideal" yang dijadikan pemimpin di kalangan masyarakat Tolotang adalah orang yang berasal dari golongan *uwa'* dan memiliki sifat dan sikap hidup berpegang teguh pada kebenaran atau kepercayaan dan adat istiadat, senantiasa konsekuen dan bertanggung jawab dalam pelaksanaan suatu kebaikan, jujur kepada Dewata *SeuwaE*, sesama manusia, diri sendiri, dan lingkungan sekitarnya, serta mampu mengendalikan diri, sabar dan tabah dalam berusaha, mampu memperjuangkan kepentingan rakyatnya yang penuh rintangan dan

penderitaan, serta mendapatkan sesuatu dengan cara halal (Mudzar, 2001:36).

Realitas kekinian masyarakat Tolotang berdasarkan hasil observasi dan wawancara yang dilakukan penulis dengan sejumlah responden dan informasi ditemukan fakta bahwa komunitas Tolotang di Amparita hingga saat ini tetap dan terus menjadikan dan menempatkan Uwa' sebagai panutan dan pedoman dalam melakukan berbagai aktifitas kehidupan sehari-hari. Berangkat dari fakta tersebut, kemudian penulis menelusuri dan mengkaji sejumlah kekuatan-kekuatan atau faktor-faktor yang melestarikan kepemimpinan Uwa' dalam komunitas Tolotang di tengah proses perubahan sosial. Berdasarkan hasil pengamatan dan wawancara penulis dengan sejumlah responden dan informan, ditemukan sedikitnya ada 4 (empat) kekuatan atau faktor yang melestarikan kepemimpinan Uwa' di tengah proses perubahan sosial yaitu kekuatan atau faktor sosial, ekonomi, politik dan budaya.

7.3.1. *Faktor Sosial*

Kelompok *Uwa'* terdiri atas keluarga raja dan sanak kerabatnya, mereka adalah kaum bangsawan yang dipandang menempati strata paling atas. Kelompok *Uwa'* ini dianggap mempunyai kelebihan dari Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa). Kelompok *Uwa'* ini diyakini sebagai wakil Dewata SeuwaE di muka bumi. Sistem stratifikasi komunitas Tolotang

tersebut tidak mempengaruhi ajaran-ajaran ritual dan religius dan tetap pula menghormati mereka-mereka yang memegang peranan dalam ajaran tersebut. Mereka berprinsip bahwa tanpa penghulu-penghulu agama dan ritual semuanya akan punah.

Keyakinan tersebut berlangsung secara turun temurun hingga sekarang ini. Masyarakat Tolotang tetap menempatkan dan menjadikan Uwa' sebagai pemimpin dan panutan dalam melakukan berbagai aktifitas kehidupan sehari-hari, baik dalam bidang sosial, ekonomi, budaya, pelaksanaan upacara ritual maupun yang hubungan eksternal di luar komunitas Tolotang. Hal ini dibenarkan oleh La Tingkaja (dalam wawancara dengan penulis 11-10-2004):

Riolopa nariolo idi' Tolotangnge lettu' makkukkue, madeceng sibawa matedde' teppetta okko Uwa', apa' iyero uwa' Tania tau biasa, laleng alena iyero uwa' engkai pammasena dewata. Naniga-niga meloto runtu' pammasena dewata nameloto salama', acciorini Uwa'.

Artinya:

Sejak dulu hingga kini, kuat keyakinan kami kepada Uwa'. Karena Uwa' itu bukan orang biasa. Dalam diri Uwa' tersebut ada titisan Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa). Barang siapa ingin mendapat ridho atau petunjuk Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) dan ingin keselamatan, maka ikutlah kepada Uwa'.

Selain itu, komunitas Tolotang menjadikan Uwa' sebagai pemimpin adat (*pangngulu ade'*) yang bertugas memimpin kaumnya dalam memelihara

dan melestarikan adat dan tradisi secara turun temurun. Sebagaimana diketahui bahwa komunitas Tolotang adalah kelompok masyarakat yang tetap memelihara dan melestarikan adat dan tradisi nenek moyangnya, baik dalam kehidupan sosial maupun dalam kehidupan beragama. Salah satu tradisi yang terus dipertahankan hingga kini oleh komunitas Tolotang dalam kaitannya dengan hubungan atau interaksi dengan para pemimpinnya yaitu tradisi *leppang mammekko ko siruntu'ki Uwa' okko lalengnge, mabbicara cuku', jokka munduru'* (Atho, 1986:23).

Tradisi *leppang mammekko ko siruntu'ki Uwa' okko lalengnge* (=berhenti sejenak jika berpapasan dengan Uwa' di jalan). Maksudnya setiap orang Tolotang yang bukan dari keturunan Uwa' jika bertemu atau berpapasan dengan Uwa' di suatu jalan, maka ia harus berhenti sejenak di tempatnya sambil menunduk, mempersilahkan Uwa' jalan lebih dulu, kemudian setelah Uwa' berlalu barulah ia melanjutkan perjalanannya. Hal ini sudah menjadi adat kebiasaan dalam komunitas Tolotang. Realitas ini masih sangat jelas terlihat di desa Amparita (penulis menyaksikan sendiri ketika berjalan bersama dengan Uwa' Sammang menuju ke tempat upacara/ritual, 23-10-2004). Hal ini juga diperkuat oleh Ahmad (dalam wawancara dengan penulis 11-10-2004):

...Mancaji ade' abiasangni okko maiyye iyero iyyasengnge mappakalebbi arung (Uwa'). Apa makkadai lontara'e, iyero ade' e onroannna okko yase'na ulue, naniga-niga

*de'napakalebbi'l ade'e iyenaro tau de'napakalebbi'l ulunna
atau watakkalena.*

Artinya:

...Telah menjadi adat istiadat (kebiasaan) dalam komunitas ini yaitu menjunjung tinggi penghulu/pemimpin (Uwa'). Karena menurut Lontara (kitab suci orang Tolotang), adat istiadat tersebut tempatnya *di atas kepala manusia* (terhormat). Barang siapa tidak menghargai adat, maka ia tidak menghargai *kepalanya* (diri sendiri).

Sementara itu, tradisi *mabbicara cuku'* (berbicara menunduk) didapati jika seseorang warga Tolotang berbicara berhadapan dengan Uwa'. Tradisi ini dimaksudkan sebagai penghargaan atau penghormatan kepada Uwa'. Warga Tolotang yang berbicara tanpa menunduk ketika berhadapan dengan Uwa' dinilai oleh *Lontara* sebagai orang yang tidak menghargai penghulu/pemimpin (Uwa') dan dapat berakibat pada terganggunya kehidupan sosial kemasyarakatan orang tersebut. Adat kebiasaan ini diajarkan atau disosialisasikan mulai sejak anak-anak pada setiap warga Tolotang sebagaimana dijelaskan oleh I Bali (dalam wawancara dengan penulis 23-10-2004):

*Napahang najeppui, mappammula biccu lettu' battoa,
makkada ko to mabbicara sibawa Uwa' de'na wedding irita
matanna, nadetto nawedding tettong rupae okko alena, apa'
alena arungngi, idi' atami. Iyenaro iyyaseng mappakalebbi
arung.*

Artinya:

Sangat dimengerti sejak kecil (kanak-kanak) hingga dewasa bahwa jika kita berbicara dengan Uwa', kita tidak boleh

memandangi matanya (Uwa'), tidak boleh mengangkat kepala, karena beliau adalah raja/pemimpin dan kita adalah rakyatnya. Demikian itulah yang dikatakan menghargai raja/pemimpin.

Tradisi lain yang hingga kini masih dipertahankan oleh komunitas Tolotang ketika berinteraksi dengan pemimpinnya (Uwa') adalah *jokka munduru'* (berjalan mundur). *Jokka munduru'* adalah tradisi *berjalan mundur* yang dilakukan oleh seorang warga Tolotang yang telah selesai menghadap/melapor kepada Uwa' dan bermaksud akan meninggalkan tempat pertemuan dengan Uwa'.

Jokka munduru' ini juga menjadi kebiasaan setiap orang Tolotang yang akan meninggalkan rumah Uwa' dan ketika selesai mengikuti upacara/ritual keagamaan tertentu. Tradisi ini juga merupakan salah satu bentuk penghormatan dan penghargaan orang Tolotang kepada pemimpinnya. Bagi orang Tolotang membelakangi (menghadapkan punggung) pada Uwa' ketika berjalan adalah suatu *aib* dan dikategorikan sebagai pelanggaran adat, dan hal ini sangat diperhatikan oleh seluruh lapisan masyarakat Tolotang. Hal ini dijelaskan oleh Hasan Pulu (dalam wawancara dengan penulis 13-102004):

...Iyenaro Uwa' passellena Dewata SeuwaE okko linoe, accioretta idi' Tolotang, iya pajellokeng laleng madeceng naengkae pammasena dewata. Iyenaro saba'na naparellu ladde ipakalebbi alena, ada-adae iyatoro sibawa madeceng, ampewe makkeadereng, kotomassimang dena wedding

iya'bokori, naiyya ampe-ampe madeceng laingnge okko ada-adae.

Artinya :

Itulah Uwa' pengganti (wakil) *Dewata SeuwaE* di bumi ini, ikutan kita orang Tolotang, yang menunjukkan kepada kita akan jalan kebaikan dan kebenaran yang senantiasa mendapat ridho dari *Dewata SeuwaE* (Tuhan Yang Maha Esa). Itulah sebabnya kita perlu menghargainya, tingkah laku kita perlu diatur secara baik dan santun, jika akan berpamitan agar tidak menghadapkan punggung, dan memperhatikan tata krama dalam berbicara.

Komunitas Tolotang di Amparita juga menjadikan Uwa' sebagai salah satu lembaga/pranata sosial untuk menyelesaikan berbagai perselisihan yang terjadi dalam komunitas Tolotang. Uniknya, masyarakat lebih cenderung memilih untuk menghadapkan permasalahannya kepada Uwa' daripada aparat hukum atau kepolisian setempat, contoh kasus sengketa tanah yang pernah terjadi antara tiga orang warga desa Amparita (seperti yang dijelaskan Bakkar kepada penulis, 23-10-2004). Ketika kasus tersebut muncul, aparat kepolisian sudah terlibat dalam penyelesaian kasus, namun tidak mampu menyelesaikan secara tuntas kasus tersebut. Walaupun ketiga orang yang bersengketa sudah diamankan oleh pihak kepolisian, ternyata kerabat masing-masing pihak yang bersengketa ini kembali berseteru dan terus mengembangkan kasus tersebut. Akhirnya, Uwa' Makkulasse pada waktu itu mengambil inisiatif untuk membantu menyelesaikan sengketa segitiga tersebut. Ketiga orang yang bersengketa

dan kerabatnya dipertemukan di kediaman Uwa' Makkulasse, dan akhirnya tercapai kesepakatan dan penyelesaian yang tuntas.

7.3.2. *Faktor Ekonomi*

Dari hasil pengamatan dan wawancara penulis dengan sejumlah responden dan informan diketahui bahwa salah satu kekuatan atau faktor yang melestarikan kepemimpinan Uwa' yaitu dominasi dan hegemoni Uwa' terhadap sebagian besar potensi, sentra dan kegiatan-kegiatan perekonomian khususnya di bidang pertanian sebagai mata pencaharian utama komunitas Tolotang di desa Amparita. Hal ini dapat dilihat antara lain:

7.3.2.1. *Luasnya lahan sawah/pertanian yang dimiliki oleh Uwa' dan kerabatnya.*

Sebagian besar lahan-lahan sawah/pertanian di desa Amparita dimiliki oleh Uwa' dan kerabatnya. Atau istilah lain, sebagian besar Uwa' dan kerabatnya di Amparita adalah dikenal dengan sebutan *tuan tanah*. Lahan luas tersebut ada yang digarap sendiri oleh Uwa', sebagian digarap oleh petani penggarap, sebagian disewakan, sebagian lagi digadaikan kepada petani atau pengusaha pertanian lainnya. Hal ini dibenarkan oleh Kepala Desa Amparita (dalam wawancara dengan penulis 14-10-2004):

Berdasarkan data dari Dinas Pertanian Kecamatan Tellu LimpoE tahun 2003 diketahui bahwa 62% lahan-lahan sawah/pertanian di wilayah Amparita dimiliki oleh Uwa' dan kerabatnya. Diantara mereka yang paling luas lahan sawahnya adalah Uwatta Sammang, Uwa' Makkulasse, Uwa' laja, dan Uwa' Launga.

Luasnya lahan sawah/pertanian yang dimiliki Uwa' dan kerabatnya memungkinkan Uwa' lebih banyak berperan dalam kegiatan usaha pertanian, yang juga berarti memiliki akses yang lebih besar untuk menguasai potensi-potensi pertanian yang ada di desa Amparita. Selain itu, juga memungkinkan bagi Uwa' untuk lebih banyak menyerap tenaga kerja warga komunitas Tolotang.

7.3.2.2. *Pemupukan Modal Usaha Tani/Simpan-Pinjam Melalui Lembaga "Sipulung"*

Penerapan teknologi pertanian oleh para petani tidak bisa lepas dari ketersediaan modal usaha yang dimiliki. Bagi petani desa Amparita, modal usaha bisa bersumber dari kredit bank, modal *sipulung*, dan modal sendiri. Seperti diketahui pula bahwa tidak sedikit jumlah petani desa ini yang menolak kredit bank. Modal dari *sipulung* dan modal sendiri merupakan andalan petani desa ini. Pola pengambilan modal dari *sipulung* dilakukan dengan cara bagi hasil sebesar 25% dari hasil kotor pertanian, dan 5% sebagai simpanan anggota. Pola ini dipimpin dan dikoordinasi langsung oleh Uwa' yang telah ditunjuk oleh Uwatta (pimpinan para Uwa'), Uwa' disini juga menjadi donatur tetap jika seandainya modal lembaga sipulung mengalami defisit, maka Uwa' meminjamkan terlebih dahulu agar lembaga *sipulung* ini dapat terus berjalan guna membantu para petani.

Contoh, petani A yang mengerjakan sawah seluas 0,50 hektar (misalnya ditanami padi) menggunakan biaya yang dipinjami oleh sipulung.

Biaya itu untuk membeli kebutuhan bibit padi, pupuk Urea dan TSP, pestisida, dan pengolahan tanah. Setelah petani A panen (atau maksimal dalam waktu lima bulan), ia menyetor produksi padinya 25% (seperempat bagian) dari total produksi kotor. Jika petani B sedang menanam bawang misalnya, dan kekurangan modal sebesar Rp. 1.000.000,- dan meminjam ke sipulung. Pada waktu panen (atau maksimal lima bulan) petani B mengembalikan pinjamannya sebesar 1.250.000,- (yang 50.000 sebagai simpanan), atau boleh dicicil sebanyak sepuluh kali. Dengan catatan ia menjadi anggota sipulung dan menyetor modal melalui pelaksanaan *ubinan* padi setiap kali panen. Pemupukan modal *sipulung* juga dilakukan dengan cara iuran Rp. 2000,- setiap bulannya dan pengumpulan sumbangan sukarela dari para anggota untuk lembaga *sipulung*. Dengan pola tersebut modal usaha *sipulung* sekarang mencapai puluhan juta rupiah, dan setiap akhir tahun pengurus mempertanggungjawabkan dan melaporkan kondisi keuangannya pada saat pertemuan anggota.

Ubinan sebagai salah satu upaya pemupukan modal usaha tani yang dikelola lembaga *sipulung*. *Ubinan* merupakan salah satu teknik menafsir hasil produksi khususnya padi yang dilakukan dengan cara membuat petak dengan ukuran 2,5 x 2,5 meter persegi yang diambil secara acak di lahan tanaman padi milik salah seorang petani. *Ubinan* pertama kali diperkenalkan oleh Dinas Pertanian di saat pelaksanaan program Bimas-

Inmas pada tahun 1975-an. Pada saat itu pelaksanaan ubinan dilakukan dan dihadiri oleh Uwa', perangkat desa dan petugas pertanian kecamatan sebagai bahan laporan taksiran hasil produksi padi. Di Amparita pelaksanaan *ubinan* itu *dilembagakan* sampai sekarang dan diberlakukan pada setiap petani pemilik dan atau penggarap sawah. Hasil *ubinan* itu biasanya berkisar antara 7-10 kilogram gabah kering panen. Gabah itu dikumpulkan oleh pengurus *sipulung* sebagai modal bagi setiap petani. Hal tersebut terjadi karena sebagian petani di desa ini tidak mau mengambil kredit dari bank atau tidak mau ikut KUT (hasil wawancara dengan Uwa' Tallu dan La Madei, 26-09-2004, 29—09-2004).

Hal tersebut dapat memperkuat temuan terdahulu bahwa penggunaan modal untuk usaha tani yang dilakukan oleh para petani menunjukkan bahwa para petani yang berada dalam pengaruh atau imbas *assipulunganna Uwa'* kondisinya lebih unggul dibandingkan dengan para petani yang bukan dalam pengaruh imbas *assipulunganna Uwa'*. Dengan kata lain, ada hubungan keeratan yang signifikan antara keberadaan *assipulunganna Uwa'* dengan peranan dan penyediaan modal usaha tani bagi para petani di komunitas Tolotang.

Hal tersebut terjadi karena masyarakat petani di desa Amparita lebih mandiri dalam menyediakan modal usaha taninya. Mereka senantiasa tidak tergantung pada Bank dan KUD yang ada, tetapi lebih pada berupaya

mengembangkan modal lokal yang sejalan dengan tradisi (kondisi sosiobudaya) yang ada.

Lembaga *sipulung* ini juga memiliki unit simpan pinjam. Unit ini membantu para anggota *sipulung* yang membutuhkan uang atau modal bukan hanya untuk kepentingan usaha pertaniannya tetapi dapat pula untuk kepentingan lainnya, misalnya untuk pendidikan, perbaikan rumah, penyelenggaraan upacara perkawinan, upacara kematian, dan sebagainya. Tentunya mereka yang dapat memanfaatkan fasilitas ini adalah petani yang bergabung dalam lembaga *sipulung* (hampir semua petani di desa Amparita menjadi anggota *sipulung*).

Syarat untuk mendapatkan pinjaman dari unit simpan-pinjam *sipulung* ini sangatlah mudah dan prosesnya cepat (sangat berbeda dengan permohonan kredit di bank dan KUD). Lembaga ini hanya mensyaratkan jaminan (agunan) berupa surat kepemilikan tanah/sawah yang menegaskan bahwa pemohon tersebut adalah pemilik sah tanah/sawah tersebut, namun jika petani belum memiliki atau sementara mengurus surat dimaksud, maka ia tetap dapat memanfaatkan fasilitas ini dengan mendapat pengakuan/jaminan/rekomendasi tertulis dari Uwa'. Jika seseorang dapat memperlihatkan bukti kepemilikan atau jaminan tertulis dari Uwa', maka pada hari itu pula ia dapat menerima pinjaman uang/modal tersebut.

Jumlah uang yang dapat dipinjam disesuaikan dengan jumlah nilai jual jaminan (agunan) ditambah 30% dari nilai jual tersebut. Walaupun demikian, jumlah tersebut masih dapat dinegosiasikan (misalnya: meminta penambahan jumlah pinjaman) jika mendapatkan persetujuan dari Uwa'. Sementara itu, bunga yang harus dibayarkan kembali oleh peminjam sebesar 5% pertahun (sangat kecil dibanding bunga bank atau KUD). (Hasil observasi dan wawancara dengan Uwa' Sammang 21-10-2004, dan Saini R 24-10-2004).

7.3.2.3. *Adanya Kios Tani "Sipatuo Sipatokkong"*

Di Amparita berdiri dan berkembang 3 (tiga) kios tani "*Sipatuo Sipatokkong*". Kios-kios ini masing-masing dimiliki oleh Uwa' Makkulasse, Uwa' Laja dan Uwa' Launga. Kios-kios ini relatif lengkap menyediakan berbagai kebutuhan usaha tani (misalnya, pupuk, racun hama yang dikemas sendiri oleh Uwa', alat-alat pertanian, dan sebagainya). Harga jual yang ada di kios-kios tersebut lebih rendah dari harga pasar pada umumnya, sehingga keberadaan kios-kios ini sangat membantu mobilisasi usaha pertanian dan produksi para petani. Petani tidak perlu jauh-jauh lagi ke Pangkajene Sidenreng (ibukota kabupaten Sidenreng Rappang) untuk mendapatkan bahan-bahan pertanian, karena hampir semua telah disediakan oleh kios-kios tersebut.

Menurut Uwa' Laja dan Uwa' Launga (dalam wawancara dengan penulis 23-10-2004, dan 26-10-2004):

Tujuan didirikannya kios-kios ini terutama untuk membantu para petani Amparita (komunitas Tolotang) dalam mengolah lahan sawah/pertaniannya. Telah menjadi komitmen kami selaku unsur pemimpin masyarakat Tolotang untuk senantiasa membantu dan meringankan beban warga, serta berusaha meningkatkan kesejahteraannya.

Keberadaan kios-kios ini juga diharapkan semakin mendekatkan dan mengharmoniskan hubungan antara warga dengan pemimpinnya (Uwa').

Tidak jarang warga komunitas Tolotang memanfaatkan keberadaannya di kios-kios ini untuk menyampaikan permasalahan, harapan, keinginannya baik kepada Uwa', sesama warga maupun kepada pemerintah.

7.3.3. Faktor Politik

Pada komunitas Tolotang, Uwa' merupakan tokoh atau pemimpin masyarakat yang didengar dan dipatuhi perintahnya, memberi semangat dan dorongan dalam melaksanakan sesuatu yang bermanfaat serta selaku "penyambung lidah" (mediator) dari pemimpin formal kepada masyarakat dalam menyampaikan pesan-pesan atau program-program pembangunan. Pada bagian lain, Uwa' akan berperan sebagai mediator yang menjembati aspirasi, harapan, dan kepentingan masyarakat Tolotang kepada pemimpin formal. Peran politik yang strategis ini, menuntut Uwa' untuk dapat berkomunikasi dan menjalin hubungan harmonis dengan pemimpin formal.

Hal ini sejalan dengan temuan Brockett (1995:192-193) berdasar studinya di Amerika Tengah menyatakan bahwa dalam kasus perubahan

sosial pada petani berbasis komunitas Katolik, tokoh agama memegang akses penting dalam memainkan peran mobilitas pembangunan pertanian. Para tokoh agama yang secara struktural mempunyai kedudukan legitimasi tinggi dalam komunitasnya dan akses sangat kuat dalam proses transformasi program pembangunan pertanian dari pemerintah kepada para petani. Melalui organisasi yang ada dalam naungan gereja, perubahan yang terjadi pada masyarakat petani tampak bernuansa agamis.

Tidak jarang ditemukan program pemerintah di Amparita ini yang tidak bisa jalan atau berkembang karena tidak mendapat restu dan dukungan dari Uwa'. Hal ini sejalan dengan penelitian Cohen di Nigeria yang menunjukkan perubahan sikap dan tingkah laku petani dalam menerapkan pupuk kimiawi. Penerapan pupuk di Nigeria itu gagal karena petani tidak percaya pada lembaga bentukan pemerintah. Temuan itu juga terjadi pada hampir semua negara berkembang yang berada dalam binaan Bank Dunia (Feder, 1981:44).

Sebagai contoh, kasus yang pernah terjadi di desa Amparita mengenai Program Keluarga Berencana (KB). Pada awalnya, program nasional Keluarga Berencana ini ditolak keras oleh Uwa'. Uwa' beranggapan bahwa program tersebut tidak rasional dan bertentangan dengan prinsip mereka. Berbagai program dan sosialisasi pemerintah tidak mendapat respon dari warga, karena tidak adanya restu dan dukungan dari Uwa'. Pemerintah

setempat kemudian mengadakan pendekatan kepada Uwa' secara lebih intensif sambil meyakinkan Uwa' akan kegunaan dan manfaat program KB tersebut. Lambat laun Uwa' dapat mengerti dan menerima penjelasan dan pendekatan yang dilakukan pemerintah tersebut, dan akhirnya program KB di desa ini dapat diterima dan hingga kini tetap mendapat sambutan positif dari warga masyarakat terbukti dari meningkatkan peserta/akseptor KB setiap tahunnya (hasil wawancara dengan kepala desa Amparita dan Kamal Jani, 3-10-2004, dan 4-10-2004).

Peran politik strategis Uwa' juga terlihat pada penancangan kegiatan *tudang sipulung* sebagai program silaturahmi dan komunikasi terpadu masyarakat Sulawesi Selatan. Sebagaimana diketahui bahwa kegiatan *tudang sipulung* ini awalnya hanya dikenal sebagai produk budaya dalam kaitan kegiatan pertanian pada komunitas Tolotang di Amparita. Keberhasilan kegiatan *tudang sipulung* ini tersebar ke wilayah kecamatan Tellu LimpoE, berlanjut ke wilayah kabupaten Sidenreng Rappang, hingga para akhirnya menyebar ke sebagian besar wilayah Propinsi Sulawesi Selatan. Pada tahun 1986 oleh Gubernur Sulawesi Selatan waktu itu (Prof. Dr. H. Achmad Amiruddin) kegiatan atau media *tudang sipulung* ini ditetapkan oleh Pemerintah Daerah Propinsi Sulawesi Selatan sebagai suatu kegiatan terpadu yang tidak hanya membahas dan mengelola bidang pertanian saja, melainkan juga bidang lainnya seperti perikanan, perkebunan,

dan peternakan, serta berbagai bidang kehidupan sosial kemasyarakatan. Melalui *media tudang sipulung* ini, pemerintah duduk bersama warganya dalam suasana bersahabat untuk menyampaikan pesan-pesan dan program-program pembangunan, dan sekaligus menerima dan menampung aspirasi dan harapan warga masyarakat. Biasanya *tudang sipulung* ini dilaksanakan di balai-balai (semacam rumah panggung) yang melambangkan ciri khas rumah adat etnis Bugis-Makassar. (Hasil wawancara dengan Uwatta Sammang, dan Kepala desa Amparita, 11-10-2004, dan 13-10-2004)

Pengaruh karismatik dan ke-*elit*-an Uwa' sangat kuat. Uwa' mampu menciptakan *public image atribut spriritual* dan legitimasi kepemimpinan dalam mempertahankan kekarismatikannya. Sebagai contoh, Pemilihan Presiden tahap II tahun 2004. Meskipun pada berbagai kesempatan Uwa' mempersilahkan komunitasnya untuk memilih calon presiden sesuai hati nuraninya, namun fakta di lapangan menunjukkan bahwa pasangan Susilo Bambang Yudhoyono dan Muhammad Jusuf Kalla memperoleh kemenangan mutlak 100% di wilayah Amparita (data dari KPUD Kabupaten Sidenreng Rappang, 2004). Berdasarkan hasil observasi dan wawancara penulis dengan sejumlah responden dan informan, diketahui bahwa pengaruh kepemimpinan dan karismatik Uwa' sangat menonjol, dimana pada pemilihan presiden tahap II itu, warga komunitas Tolotang mengetahui (dari kerabat Uwa') bahwa Uwa' akan memilih pasangan SBY-Kalla, maka pilihan Uwa'

tersebut diikuti oleh seluruh komunitas Tolotang di Amparita. (Hasil wawancara dengan kepala desa Amparita, Drs. La Tingkaja, I Tungke, dan Hasan Pulu, 23-27 Oktober 2004).

7.3.4. *Faktor Budaya*

Komunitas Tolotang memiliki beberapa dasar kepercayaan antara lain percaya adanya *Dewata SeuwaE* (Tuhan Yang Maha Esa), percaya adanya hari kiamat, percaya adanya hari kemudian (*lino paimeng*), percaya adanya yang menerima wahyu dari *Dewata SeuwaE* (Tuhan Yang Maha Esa), dan percaya kitab suci (*lontara*). Dalam merealisasikan unsur-unsur kepercayaan tersebut, komunitas Tolotang sepenuhnya menggantungkan kepada kepemimpinan *Uwa'*. Berangkat dari keyakinan tersebut, komunitas Tolotang berdasarkan tuntunan *lontara* menjadikan *Uwa'* sebagai pemimpin adat/kepercayaan/ritual yang bertugas memimpin kaumnya dalam memelihara dan melestarikan adat istiadat yang diwarisi secara turun temurun. *Uwa'* merupakan pemimpin masyarakat yang dijadikan panutan, didengar perkataan dan perintahnya, dan dimintai pertimbangan-pertimbangan dalam kehidupan sehari-hari. (hasil wawancara penulis dengan Drs.Muchlis, kepala seksi kebudayaan daerah, Dinas Pendidikan Kab.Sidrap , 25-10-2004)

Selain itu, *Uwa'* diyakini oleh komunitas Tolotang sebagai sosok yang memiliki kelebihan dari *Dewata SeuwaE* (Tuhan Yang Maha Esa) yang

dapat melaksanakan fungsi penghubung antara manusia (makhluk) dengan Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa).

Loyalitas komunitas Tolotang terhadap pemimpinnya (Uwa') sangat tinggi, hal ini karena adanya kewajiban (*malalleng*) yang harus dijalankan sebagai wujud pengabdian mereka. Kewajiban ini meliputi *mappaenre inanre*. Menurut arti mempersembahkan nasi dan lauk pauk ditambah daun sirih ke rumah Uwatta dan Uwa'. Maksudnya, *mappaenre inanre* ini adalah salah satu ritus dengan cara menyerahkan nasi lengkap dengan lauk pauknya dan daun sirih ke rumah Uwatta dan Uwa'. Daun sirih dan sesajian adalah bagian yang tidak bisa dipisahkan dalam suatu persembahan. Daun sirih adalah alat untuk memberitahu kepada Dewata SeuwaE bahwa seseorang akan mempersembahkan sesajian. Sajian tanpa daun sirih tidak akan sampai, sebaliknya daun sirih saja tanpa sesajian tidak akan diterima Dewata SeuwaE. Bila suatu sajian telah diterima oleh Uwa' dan dibacakan bacaan tertentu. Daun sirih dan sebagian kecil sajian dikembalikan kepada orang yang menyerahkan sebagai pertanda bahwa sajiannya telah diterima Dewata SeuwaE.

Ada empat macam *mappaenre inanre* yaitu *mappaenre inanre* pada waktu kelahiran, perkawinan, kematian dan untuk hari kemudian. Bila seorang bayi lahir, orang tuanya berkewajiban *mappaenre inanre* kepada Uwa' agar melaporkan kepada Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa)

bahwa seorang anggota Tolotang telah lahir. Menjelang suatu upacara peresmian perkawinan, keluarga masing-masing pihak pengantin melakukan *mappaenre inanre* sebagai laporan dan meminta restu kepada Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa). Ketika seorang meninggal dunia, *mappaenre inanre* juga harus dilakukan oleh keluarga yang meninggal, dan *mappaenre inanre* yang dipersembahkan kepada Uwa' sebagai penghubung kepada Dewata SeuwaE untuk diberi keselamatan pada hari kemudian. (Hasil observasi dan wawancara penulis dengan Sukri Dalle, 20-10-2004)

Sementara itu, kaitan kekuatan atau faktor budaya dengan pertanian sebagai aktivitas utama komunitas Tolotang, dapat dilihat pada peran strategis dan dominan Uwa' dalam hal:

Pertama, Uwa' aktif menggeluti usaha pertanian di desa ini, dan menjadi panutan warga dalam menjalankan aktifitas pertaniannya. Walaupun memiliki lahan yang luas, tetapi perhatian dan bantuan Uwa' kepada petani kecil dan warga lainnya tidak disepelekan. Sebagian besar petani mendapat pelatihan keterampilan pertanian melalui lembaga/sistem *tudang sipulung* yang dibina Uwa'. Sistem tudang sipulung ini memiliki beberapa kelebihan daripada pelatihan keterampilan pertanian yang diadakan oleh pemerintah setempat (Diperta). Selain karena tempatnya yang mudah dijangkau oleh warga yaitu di kediaman-kediaman Uwa' atau di tempat tertentu yang ditunjuk oleh Uwa', pelatihan sistem tudang sipulung ini selain berisi pengetahuan

tentang cara bercocok tanam yang baik (keterampilan pertanian) juga dimanfaatkan oleh Uwa' untuk memberikan pengetahuan-pengetahuan agama/religius sebagai bekal dalam mengarungi kehidupan ini, sehingga pelatihan dengan sistem ini dirasakan oleh warga memiliki *nilai plus*. Hal ini diakui oleh I Bali (dalam wawancara dengan penulis 21-10-2004):

Idi' paggalungge okkoe Amparita sukkuru' marajaki engkana assiddingeng nakkebbuae Uwa' iyanatu iasengge tudang sipulung. Apa' okkoro lalenna tudang sipulung Tania bawang paddisengeng maggalung diruntu', tapi Uwa' napagguru tokki paddisengeng agama, paddisengeng atuwo-tuwongngeng okko lino, iyanatu engkae pammasena dewata.

Artinya:

Kami petani di desa Amparita ini sangat bersyukur dengan dibentuknya sistem pelatihan keterampilan pertanian tudang sipulung, karena didalam sistem tersebut bukan hanya pengetahuan pertanian yang didapatkan, tapi Uwa' juga mengajarkan pengetahuan/bekal agama, pengetahuan tentang bekal menjalani kehidupan ini yang senantiasa akan mendapatkan ridho dari Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa).

Kedua, kekuatan atau faktor budaya berikutnya yang melestarikan kepemimpinan Uwa', yaitu komunitas Tolotang menyakini adanya ritual-ritual tertentu yang berkaitan dengan kegiatan usaha pertanian, dimana ritual tersebut hanya bisa dilaksanakan dan dipimpin oleh Uwa'. Ritual-ritual tersebut diyakini dapat membawa keberkahan dan keberhasilan usaha pertanian orang Tolotang.

Ritual-ritual tersebut antara lain (1) *Tudang sipulung Noreng Pine*, upacara tersebut diadakan sebelum turun sawah. Tujuannya ialah meminta do'a keselamatan kepada Dewata SeuwaE agar mereka selamat dan sehat selama bekerja di sawah dan hasil sawahnya melimpah ruah. Sebelum ritual ini dilakukan, semua penganut Tolotang datang membawa *sirih pinang* (sirih satuikat dan pinang tiga biji) sebagai lambing atau bendera untuk menghadap dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa) dengan perantaraan Uwatta. Ritual ini berlangsung selama tiga malam yaitu malam pertama, *paso atau uwatta* menyediakan makanan berupa ketan dan pisang untuk dimakan bersama sesudah upacara mohon do'a keselamatan; malam kedua, *paso atau uwatta* menyediakan bubur santan (*peca menre*) untuk makanan malam kedua, sesudah upacara mohon do'a keselamatan; *malam ketiga*, semua peserta upacara keselamatan membawa makanan untuk dimakan secara bersama-sama sesudah upacara *noreng pino*.

(2) *Tudang sipulung Mappalessa Pattaungeng*, upacara ini berlangsung hanya malam dan siang hari di rumah Uwatta. Malam harinya makanan yang dihidangkan adalah nasi sedangkan siang harinya adalah ketan dan pisang ambon (*lokaulereng*). Maksud upacara ini sebagai tanda atau ucapan syukur kepada Dewata SeuwaE atas panen yang berhasil dan dilakukan setiap habis panen.

(3) *Tudang siesso*, adalah upacara yang dilakukan apabila ada hal-hal yang menimpa tanaman atau lahan sawah petani misalnya diserang wabah penyakit, diserang tikus, dan sebagainya. Upacara ini dilakukan di rumah Uwatta yang dihadiri oleh para anggota komunitas Tolotang untuk memohon do'a agar terhindar dari malapetaka tersebut. Ritual ini dilaksanakan selama sehari semalam.

(4) *Ma'bolo*, adalah *assukkuru* yang dilakukan dengan mengunjungi kuburan *La Panaungi* (orang yang didewakan oleh komunitas Tolotang) di kabupaten Wajo dengan tujuan untuk meminta perlindungan atas usaha tani yang akan dilakukan.

BAB VIII

KESIMPULAN DAN IMPLIKASI HASIL PENELITIAN

Berdasarkan hasil penelitian di lapangan tentang kepemimpinan *Uwa'* dalam proses adopsi inovasi petani *rabbise* (melon) pada komunitas Tolotang Sulawesi Selatan dapat disimpulkan sebagai berikut:

8.1. Kesimpulan

Proses adopsi inovasi yang terjadi pada petani *rabbise* (melon) di Amparita dapat diketahui melalui beberapa tahap antara lain tahap pengenalan, pada tahap ini masyarakat tani baru mengetahui dan mengenal adanya inovasi baru dan belum memberikan reaksi terhadap inovasi tersebut. Tahap selanjutnya yaitu persuasi, dimana petani membentuk sikap baik terhadap inovasi tersebut. Tahap selanjutnya adalah tahap evaluasi terhadap keuntungan dan kerugian yang mungkin diperoleh, lalu kemudian diikuti proses uji coba. Setelah inovasi tersebut diuji coba, lalu proses pengambilan keputusan untuk mengadopsi inovasi dilakukan, jika inovasi tersebut benar-benar menguntungkan lalu dilakukanlah tahap penguatan terhadap keputusan inovasi tersebut. Tahapan adopsi ini juga terjadi di wilayah penelitian, namun urutan tahapan yang terjadi di wilayah Amparita yaitu menempatkan tahap evaluasi pada urutan keempat setelah proses ujicoba

dilakukan, karena menurut Uwa' dan petani rabbise proses evaluasi hanya mungkin dilakukan setelah inovasi tersebut diujicobakan.

Selanjutnya dalam merespon inovasi di wilayah Amparita, ditemukan 5 (lima) kategori pola perilaku masyarakat petani yaitu *accioreng* (innovators), *caredde* (early adopters), *macca* (early majority), *maccio* (late majority), dan *mappigau* (laggards). Kelompok *accioreng*, *caredde* dan *macca* berdasarkan ciri-ciri yang ditemukan dianggap mewakili kelompok Uwa' dan petani yang merespon positif adanya inovasi baru, sedangkan kelompok *maccio* dan *mappigau* cenderung apatis dan apriori dalam merespon inovasi yang ada.

Untuk memahami kepemimpinan Uwa' dalam proses adopsi inovasi petani rabbise, diuraikan 4 (empat) kasus kepemimpinan Uwa' dalam proses adopsi inovasi yang terjadi di wilayah penelitian, yaitu (1) kasus perubahan pola tanam multikultur ke pola tanam monokultur. Pada kasus ini kelompok Uwa' *battoa* (Uwa' generasi tua) cenderung bertahan dengan pola tanam multikultur dengan alasan mempertahankan tradisi yang telah mapan serta mendukung program pemerintah untuk tetap menjadikan Amparita sebagai lumbung pangan (padi) utama di wilayah Sidrap. Namun kelompok Uwa' *lolo* (Uwa' generasi muda) menilai pola tanam multikultur seperti yang selama ini dilakukan tidak mampu meningkatkan kesejahteraan petani dan hanya bertahan dengan pola subsisten. Kelompok Uwa' *lolo* mengembangkan satu jenis tanaman komersial rabbise (melon) yang mempunyai nilai tukar yang

lebih tinggi daripada tanaman pangan (padi-palawija). (2) kasus pengendalian hama tanaman. Uwa' Battoa mengandalkan pestisida untuk memelihara tanamannya dari ancaman serangan hama, jika pestisida kurang atau sulit ditemukan maka ia membiarkan tanamannya terserang hama. Sedangkan Uwa' lolo tidak tinggal diam, kelompok ini meramu sendiri *pabbura ase* (racun hama tanaman) yang bahannya diambil dari bahan deterjen dan daun paria yang mudah didapatkan oleh petani di wilayah ini. Setelah diujicobakan ternyata ramuan ini ampuh untuk membasmi hama *cukke* (jenis hama yang biasanya menyerang tanaman rabbise) dan juga membasmi serangan *tikus*. Dengan ramuan ini petani rabbise tidak khawatir lagi dengan perawatan tanamannya meskipun pestisida sulit didapatkan.

(3) Kasus pengembangan usaha pertanian. Kelompok Uwa' Battoa meyakini mengambil kredit bank itu hukumnya *pammali*. Mereka yakin usaha dengan mengambil kredit bank tidak mempunyai *keberkahan*, tanpa keberkahan pertanian tidak mungkin berhasil. Selain itu, kelompok ini mengikuti tradisi pendahulunya yang tidak pernah mengambil kredit bank dalam usaha pertaniannya. Sebagai solusinya mereka mengembangkan lembaga simpan-pinjam *sipulung* untuk membantu para petani dalam usaha pertaniannya. Namun bagi Uwa' lolo, paham tersebut tidak sejalan lagi dengan perkembangan yang ada. Bagi Uwa' lolo mengambil kredit bank itu tidak masalah selama kredit tersebut tidak memberatkan peminjamnya.

Menurut kelompok ini dalam era komersialisasi pertanian sekarang ini, keterkaitan dengan lembaga donatur seperti bank sulit untuk dihindari. Namun kelebihan kelompok Uwa' lolo ini, mereka tetap bergabung dengan petani lain dalam lembaga sipulung. Selain untuk mengembangkan lembaga lokal tersebut juga untuk menjaga solidaritas di kalangan Uwa' dan petani di wilayah Amparita. (4) Kasus pelatihan pertanian. Di Amparita dikenal adanya sistem pelatihan pertanian *tudang sipulung*. Pelatihan ini selain untuk melatih keterampilan pertanian juga sebagai sarana mentransfer nilai-nilai atau tradisi-tradisi luhur dalam komunitas Tolotang, seperti nilai kedisiplinan, kejujuran, dan sebagainya. Pelatihan dengan sistem ini mampu merekatkan hubungan psikologis antara kelompok Uwa' yang menempati strata teratas dalam struktur masyarakat Tolotang dengan petani biasa. Sistem ini dianggap efektif sebagai sarana pengembangan nilai-nilai kekerabatan dalam masyarakat Tolotang. Sistem ini dipelopori oleh Uwa' Lolo, sedangkan Uwa' Battoa hanya mengandalkan paket-paket pelatihan pertanian yang biasanya diatur oleh Dinas Pertanian setempat.

Masyarakat tani di desa penelitian menunjukkan ciri-ciri sebagaimana masyarakat tani pada umumnya. Meskipun demikian, sesuai dengan kondisi daerahnya yang sangat terbuka dan struktur masyarakatnya stratifikatif serta heterogen, maka petani di daerah ini cenderung lebih bersifat kritis dan responsive terhadap berbagai hal yang baru. Sebagaimana masyarakat tani

daerah Amparita dan sekitarnya, telah dikenalkan dengan tanaman komersial sejak zaman penjajahan Belanda, maka petani daerah penelitianpun tidak terlepas dari pengaruh itu.

Masyarakat tani di desa Amparita memiliki kecenderunga untuk berpikir “*cost-benefit*” terhadap setiap poa tanam di lahannya. Ciri ini mengalami perkembangan yang cukup pesat setelah terjadinya “*boom rabbise*” pada tahun 1990-an.

Dengan pola tanam rabbise yang relatif baru tersebut, tidak hanya berpengaruh terhadap tataguna tanah secara kultural (pengolahan tanah jangka pendek), akan tetapi juga mengubah hampir seluruh rutinitas kerja petani yang telah berlangsung selama bertahun-tahun. *Pertama*, karena umur tanaman rabbise yang bersifat tahunan maka secara tidak langsung mengakibatkan terhentinya pola pergiliran tanaman maupun rutinitas pekerjaan pengolahan tanah. Masalah ini berkaitan erat dengan penyerapan tenaga kerja terampil yang telah ditekuni para buruh tani sbelumnya. Ekologi sawah padi yang mampu menyerap tenaga kerja yang banyak tanpa menurunkan produksi, tidak berlaku pada pola tanam rabbise. Justru tanaman rabbise penuh perhitungan dalam pengendalian tenaga kerja terampil, meskipun variasi pekerjaan semakin beragam. *Kedua*, adalah berubahnya rasionalitas petani yang sebelumnya terbagi antara pertimbangan produktifitas komersial dengan produktifitas subsistensi,

menjadi semata-mata produktif untuk kepentingan pasar komersial. Hal ini tampak pada perhitungan setiap tahun pekerjaan yang diukur dengan rinci terhadap untung-rugi. Pola kultural gotong royong agaknya sulit diterapkan pada jenis tanaman komersial baru ini, meskipun bukan berarti sama sekali tidak ada hubungan dengan tetangga. Hanya prinsip efisiensi dan efektifitas selalu lebih mengutamakan tenaga kerja terampil dengan upah standar.

Sejak tahun-tahun itu, kedekatan masyarakat tani desa Amparita terhadap pasar mengalami kemajuan sangat pesat, mereka ingin berlomba dengan petani lainnya yang mengalami sukses pada saat memasarkan produksi pertaniannya. Hampir semua rencana penanaman di atas lahan pertaniannya dikaitkan dengan prospek pemasaran. Kondisi ini tidak beda jauh dengan pendapat Popkin (1979) bahwa petani memiliki rasionalitas sendiri, yang juga ingin memiliki kekayaan sebagaimana masyarakat lainnya. Dengan demikian berarti bertentangan dengan anggapan Boeke (1953) bahwa petani Jawa lebih mengutamakan perubahan sosial daripada perubahan ekonominya. Demikian pula pendapat Geertz yang menggambarkan tentang terjadinya situasi *shared poverty*. Petani Amparita tidak hanya mengalami perubahan ekonomi tetapi juga telah mulai meninggalkan tradisi kelembagaan yang telah mapan seperti lumbung desa, gotong royong, dan memiliki sistem upah langsung.

Anggapan para penganut teori moral ekonomi yang meromantisir institusi tradisional petani sebagai *the norm of reciprocity* (adat saling tolong) maupun *the right to subsistence* (hak untuk hidup pada taraf subsistence) (Scott, 1976), tampaknya tidak sepenuhnya berlaku pada masyarakat desa Amparita. Demikian pula sebaliknya, pemikiran *rational peasant* yang menganggap petani aktor rasional yang berkalkulasi secara ekonomis dan egois, tampaknya tidak sepenuhnya berlaku. Masyarakat desa Amparita meskipun telah berorientasi pasar, dengan memili tanaman komersial, ternyata dalam pengerahan tenaga kerja masih mengutamakan tenaga kerja setempat yang lebih dikenalnya. Dengan demikian berarti terjadi suatu kompromi diantara kedua pemikiran tersebut.

Norma dan moral pedesaan tidak selalu menjadi pedoman para petani pemilik tanah. Para petani cenderung akan mengabaikan atau memperbaiki norma yang ada, jika mereka melihat peluang bahwa keuntungan di depannya lebih memungkinkan. Barangkali tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa masyarakat tani Sidrap pada umumnya dan masyarakat tani Amparita khususnya, cenderung bersifat kapitalistik. Hal ini terbukti bahwa petani desa Amparita cenderung menggunakan mesin traktor tangan dan sistem upah harian lepas, meskipun pada awalnya mengalami banyak hambatan.

Komersialisasi pertanian biasanya sering dikaitkan dengan meningkatnya rasionalitas petani, sedangkan subsistensi sering dikaitkan

dengan menguatnya moralitas tradisional petani terhadap kondisi obyektif ekonomi.

Atas dasar pertimbangan rasionalitas ini pula, maka petani di daerah penelitian menunjukkan sifat-sifat yang kritis, dan bahkan menjadi resisten dalam merespon program-program pembangunan pertanian yang disodorkan oleh pemerintah. Dengan karakteristik independensinya para petani bisa "mengambil jarak" terhadap kekuatan politik yang ingin menekannya. Kebebasan dan kreatifitas petani merupakan kapital yang sangat hakiki untuk melaksanakan komersialisasi pertanian yang dianggap menguntungkan bagi masa depannya.

Secara teoritik rasionalitas petani merupakan subyektivitas individu yang diuraikan oleh para petani melalui proses eksternalisasi dan obyektifikasi. Pandangan rasional tersebut menjadi suatu kenyataan obyektif yang dianut oleh sebagian besar petani di daerah penelitian. Karena kenyataan obyektif yang berwujud keuntungan pasar secara tidak langsung terkait pula dengan realitas obyektif lain yang bermakna perlawanan (resistensi), maka dengan demikian terjadilah proses ganda, yaitu "*komersialisasi pertanian sekaligus resistensi petani atau resistensi produktif*."

Perilaku petani yang tidak melawan secara terang-terangan merupakan *kepatuhan struktural*, sekaligus juga *perlawanan kultural*. Anggapan ini tidak berbeda dengan ciri gerakan sosial. Paige (1975)

menguraikan cirinya antara lain bersifat kolektif, non konstitusional dan melibatkan kelompok solidaritas. Akan tetapi gerakan petani di Amparita dengan dipimpin Uwa' agak berbeda dengan apa yang dikehendaki Paige dan menunjukkan ciri yang lebih spesifik yaitu bersifat simbolik, merupakan gerakan murni petani, serta tidak berkaitan dengan gerakan yang berlatar belakang politik praktis.

Kondisi ini berbeda dengan hasil penelitian Scott (1985) yang menggambarkan tentang perlawanan sehari-hari kaum tani yang bersifat kontra produktif (dengan cara-cara merusak) meskipun dilakukan secara halus dan tidak konfrontatif. Demikian pula agak berbeda dengan tulisan Popkin (1979) yang menggambarkan tentang munculnya para petani komersial sebagai wujud dari rasionalitasnya. Karena itu hasil temuan ini menunjukkan adanya suatu bentuk baru perlawanan tanpa kekerasan atau "*the new resistance of non violence*) dari kaum tani.

Gejala ini menunjukkan bahwa kaum tani memiliki segala cara dan daya sebagai "senjata kaum lemah" untuk senantiasa bertahan atau berupaya mencari peluang melawan tekanan-tekanan struktural dari luar dirinya. Hasil temuan juga menunjukkan bahwa terdapat sifat tindakan petani. petani luas berlahan luas cenderung lebih menonjol sifat komersialnya dibandingkan sifat resistensinya. Sebaliknya petani berlahan sempit secara kualitas mempunyai kecenderungan lebih menonjol sifat resistensinya daripada sifat

komersialnya. Meskipun demikian secara umum tindakan petani di daerah penelitian merupakan implementasi reaksi internal petani ketika mendapat tekanan struktural. Akan tetapi reaksi petani tersebut tidak diwujudkan dalam bentuk resistensi terbuka dan kontra produktif, melainkan dalam bentuk *resistensi tanpa kekerasan yang bersifat produktif serta komersial*.

Hasil penelitian ini juga menemukan bahwa hingga saat ini komunitas Tolotang tetap menjadikan dan menempatkan *Uwa'* sebagai faktor kunci terhadap hampir setiap aktivitas kehidupan masyarakat, terutama di bidang pertanian. Studi ini juga menemukan 4 (empat) faktor dominan yang melestarikan kepemimpinan *Uwa'* pada komunitas Tolotang di Amparita. Faktor –faktor tersebut adalah:

Faktor Sosial, Kelompok *Uwa'* terdiri atas keluarga raja dan sanak kerabatnya, mereka adalah kaum bangsawan yang dipandang menempati strata paling atas. Kelompok *Uwa'* ini dianggap mempunyai kelebihan dari *Dewata SeuwaE* (Tuhan Yang Maha Esa). Kelompok *Uwa'* ini diyakini sebagai wakil *Dewata SeuwaE* di muka bumi. Sistem stratifikasi komunitas Tolotang tersebut tidak mempengaruhi ajaran-ajaran ritual dan religius dan tetap pula menghormati mereka-mereka yang memegang peranan dalam ajaran tersebut. Mereka berprinsip bahwa tanpa penghulu-penghulu agama dan ritual semuanya akan punah. Keyakinan tersebut berlangsung secara turun temurun hingga sekarang ini. Masyarakat Tolotang tetap menempatkan

dan menjadikan *Uwa'* sebagai pemimpin dan panutan dalam melakukan berbagai aktifitas kehidupan sehari-hari, baik dalam bidang sosial, ekonomi, budaya, pelaksanaan upacara ritual maupun hubungan eksternal di luar komunitas Tolotang. Selain itu, komunitas Tolotang menjadikan *Uwa'* sebagai pemimpin adat (*pangngulu ade'*) yang bertugas memimpin kaumnya dalam memelihara dan melestarikan adat dan tradisi secara turun temurun.

Faktor Ekonomi. Salah satu kekuatan atau faktor yang melestarikan kepemimpinan *Uwa'* yaitu dominasi dan hegemoni *Uwa'* terhadap sebagian besar potensi, sentra dan kegiatan-kegiatan perekonomian khususnya di bidang pertanian sebagai mata pencaharian utama komunitas Tolotang di desa Amparita. Hal ini dapat dilihat antara lain: *Pertama*, Luasnya lahan sawah/pertanian yang dimiliki oleh *Uwa'* dan kerabatnya. Sebagian besar lahan-lahan sawah/pertanian di desa Amparita dimiliki oleh *Uwa'* dan kerabatnya. Luasnya lahan sawah/pertanian yang dimiliki *Uwa'* dan kerabatnya memungkinkan *Uwa'* lebih banyak berperan dalam kegiatan usaha pertanian, yang juga berarti memiliki akses yang lebih besar untuk menguasai potensi-potensi pertanian yang ada di desa Amparita. *Kedua*, Pemupukan Modal Usaha Tani/Simpan-Pinjam Melalui lembaga "*Sipulung*". Penerapan teknologi pertanian oleh para petani tidak bisa lepas dari ketersediaan modal usaha yang dimiliki. Bagi petani desa Amparita, modal usaha bisa bersumber dari kredit bank, modal *sipulung*, dan modal sendiri.

Seperti diketahui pula bahwa tidak sedikit jumlah petani desa ini yang menolak kredit bank. Modal dari lembaga *sipulung* dan modal sendiri merupakan andalan petani desa ini.. Pola ini dipimpin dan dikoordinasi langsung oleh *Uwa'* yang telah ditunjuk oleh *UwattaUwa' Battoa* (pimpinan para *Uwa'*), *Uwa'* disini juga menjadi donatur tetap jika seandainya modal lembaga *sipulung* mengalami defisit, maka *Uwa'* meminjamkan terlebih dahulu agar lembaga *sipulung* ini dapat terus berjalan guna membantu para petani. Lembaga *sipulung* ini juga memiliki unit simpan pinjam. Unit ini membantu para anggota *sipulung* yang membutuhkan uang atau modal bukan hanya untuk kepentingan usaha pertaniannya tetapi dapat pula untuk kepentingan lainnya, misalnya untuk pendidikan, perbaikan rumah, penyelenggaraan upacara perkawinan, upacara kematian, dan sebagainya.

Ketiga, Adanya Kios Tani "*Sipatuo Sipatokkong*". Di Amparita berdiri dan berkembang 3 (tiga) kios tani "*Sipatuo Sipatokkong*". Kios-kios ini masing-masing dimiliki oleh *Uwa' Makkulasse*, *Uwa' Laja* dan *Uwa' Launga*. Kios-kios ini relatif lengkap menyediakan berbagai kebutuhan usaha tani (misalnya, pupuk, racun hama yang dikemas sendiri oleh *Uwa'*, alat-alat pertanian, dan sebagainya). Harga jual yang ada di kios-kios tersebut lebih rendah dari harga pasar pada umumnya, sehingga keberadaan kios-kios ini sangat membantu mobilisasi usaha pertanian dan produksi para petani. Petani tidak perlu jauh-jauh lagi ke Pangkajene Sidenreng (ibukota kabupaten Sidenreng

Rappang) untuk mendapatkan bahan-bahan pertanian, karena hampir semua telah disediakan oleh kios-kios tersebut.

Faktor Politik. Pada komunitas Tolotang, *Uwa'* merupakan tokoh atau pemimpin masyarakat yang didengar dan dipatuhi perintahnya, memberi semangat dan dorongan dalam melaksanakan sesuatu yang bermanfaat serta selaku "penyambung lidah" (mediator) dari pemimpin formal kepada masyarakat dalam menyampaikan pesan-pesan atau program-program pembangunan. Pada bagian lain, *Uwa'* akan berperan sebagai mediator yang menjembati aspirasi, harapan, dan kepentingan masyarakat Tolotang kepada pemimpin formal. Peran politik yang strategis ini, menuntut *Uwa'* untuk dapat berkomunikasi dan menjalin hubungan harmonis dengan pemimpin formal. Pengaruh karismatik dan ke-elit-an *Uwa'* sangat kuat. *Uwa'* mampu menciptakan *public image* atribut spritual dan legitimasi kepemimpinan dalam mempertahankan kekarismatikannya. Sebagai contoh, Pemilihan Presiden tahap II tahun 2004, di desa ini pasangan Susilo Bambang Yudhono-Muhammad Jusuf Kalla menang mutlak 100% karena *Uwa'* menjatuhkan pilihannya pada pasangan tersebut.

Faktor Budaya. Komunitas Tolotang berdasarkan tuntunan *lontara* menjadikan *Uwa'* sebagai pemimpin adat/kepercayaan/ritual yang bertugas memimpin kaumnya dalam memelihara dan melestarikan adat istiadat yang diwarisi secara turun temurun. *Uwa'* merupakan pemimpin masyarakat yang

dijadikan panutan, didengar perkataan dan perintahnya, dan dimintai pertimbangan-pertimbangan dalam kehidupan sehari-hari. Loyalitas komunitas Tolotang terhadap pemimpinnya (*Uwa'*) sangat tinggi, hal ini karena adanya kewajiban (*malalleng*) yang harus dijalankan sebagai wujud pengabdian mereka. Sementara itu, kaitan kekuatan atau faktor budaya dengan pertanian sebagai aktivitas utama komunitas Tolotang, dapat dilihat pada peran strategis dan dominan *Uwa'* dalam hal: Pertama, *Uwa'* aktif menggeluti usaha pertanian di desa ini, dan menjadi panutan warga dalam menjalankan aktifitas pertaniannya. Walaupun memiliki lahan yang luas, tetapi perhatian dan bantuan *Uwa'* kepada petani kecil dan warga lainnya tidak disepelekan. Sebagian besar petani mendapat pelatihan keterampilan pertanian melalui lembaga/sistem tudang sipulung yang dibina *Uwa'*. Kedua, kekuatan atau faktor budaya berikutnya yang melestarikan kepemimpinan *Uwa'*, yaitu komunitas Tolotang menyakini adanya ritual-ritual tertentu yang berkaitan dengan kegiatan usaha pertanian, dimana ritual tersebut hanya bisa dilaksanakan dan dipimpin oleh *Uwa'*. Ritual-ritual tersebut diyakini dapat membawa keberkahan dan keberhasilan usaha pertanian orang Tolotang.

8.2. Implikasi Teoritik

Secara makro penelitian ini sejalan dengan teori Pilihan Rasional Popkin (1979) yang memandang keberanian petani untuk mengambil keputusan terhadap tanaman sendiri, di tanahnya sendiri sebenarnya merupakan sikap kemandirian (independensi) petani, yang berkembang berdasarkan rasionalitas petani. Pengalaman masa lalu yang terbenam dalam kenangan pahit petani dipadukan dengan tingkat pengetahuan baru tentang makna pasar, makna keuntungan, melahirkan suatu persepsi tentang nilai dan manfaat bidang yang digelutinya. Kondisi sosial ekonomi petani yang dirasakan selama ini setidaknya-tidaknya telah menyadarkan petani perlunya kebebasan untuk menentukan nasibnya. Demikian pula nilai kultural yang selama ini banyak berorientasi "fungsi sosial" tanaman pertanian, akibat dari perkembangan komunikasi yang pesat sampai ke pedesaan, telah memacu perubahan orientasi kepada "fungsi komersial". Semua unsur tersebut turut berpengaruh terhadap wawasan petani akan fungsi sosial tanaman yang berbeda.

Keputusan yang diambil petani ini merupakan bagian dari *realitas subyektifnya*, setelah memahami situasi yang dihadapinya ketika itu. Karenanya, keputusan yang diambil oleh petani yang lain mungkin juga berbeda, sesuai dengan pemahaman subyektif masing-masing terhadap realitas sosial yang dihadapi. Petani secara pribadi beranggapan bahwa bila

dirinya menanam rabbise, berarti terbebas dari tekanan struktural atau pemerintah yang mengharuskan petani untuk menanam tanaman yang menunjang pengadaan pangan nasional.

Apabila tanaman rabbise dikembangkan, berarti petani akan menikmati independensinya serta memperoleh keuntungan lebih besar karena harga pasar yang diperkirakan jauh lebih tinggi daripada harga tanaman yang dianjurkan pemerintah. Kelompok petani ini tampaknya cenderung berusaha untuk melibatkan dirinya dengan “dunia luar” secara total. Yaitu dunia luar yang banyak menuntut tindakan petani atas dasar motif rasional serta banyak mendorong orientasi keuntungan individu meskipun penuh tantangan resiko yang cukup tinggi. Mungkin sikap petani seperti ini dapat digolongkan sebagai sikap *entrepreneurship*, yang selama ini oleh sebagian peneliti masih sering dianggap langka di lingkungan para petani tradisional.

Secara rasional sikap *entrepreneurship* dapat berkembang dari adanya “keberanian menghadapi resiko”, baik secara ekonomi, sosial maupun politik. Secara ekonomi mungkin muncul resiko tersebut dalam wujud kerugian pasar karena kekeliruan estimasi, fluktuasi harga, maupun kerusakan produksi. Resiko sosial kemungkinan dapat juga terjadi jika penerapan usaha tani tersebut menimbulkan reaksi sosial dari lingkungan masyarakat tani sekitarnya, karena menyalahi aturan setempat yang sudah baku. Demikian pula resiko secara politis mungkin saja dapat dialami petani jika langkah-

langkah yang ditempuhnya dianggap menyalahi aturan atau kehendak pemerintah yang berkuasa. Apabila para petani mampu menekan semua kemungkinan resiko tersebut, maka muncullah semangat *entrepreneurship*nya. Karena itu dapat dikatakan bahwa independensi merupakan unsur yang penting untuk produktifitas.

Rasionalitas -----> Independensi -----> keberanian menghadapi resiko

Rasionalitas -----> kreatifitas-----> entrepreneurship

Akan tetapi sebaliknya jika independensi tersebut melahirkan sikap kritis terhadap kondisi yang diinginkan maka yang akan muncul adalah sikap resistensi.

Rasionalitas -----> Independensi -----> keberanian menghadapi resiko

Rasionalitas -----> Sikap kritis -----> Resistensi

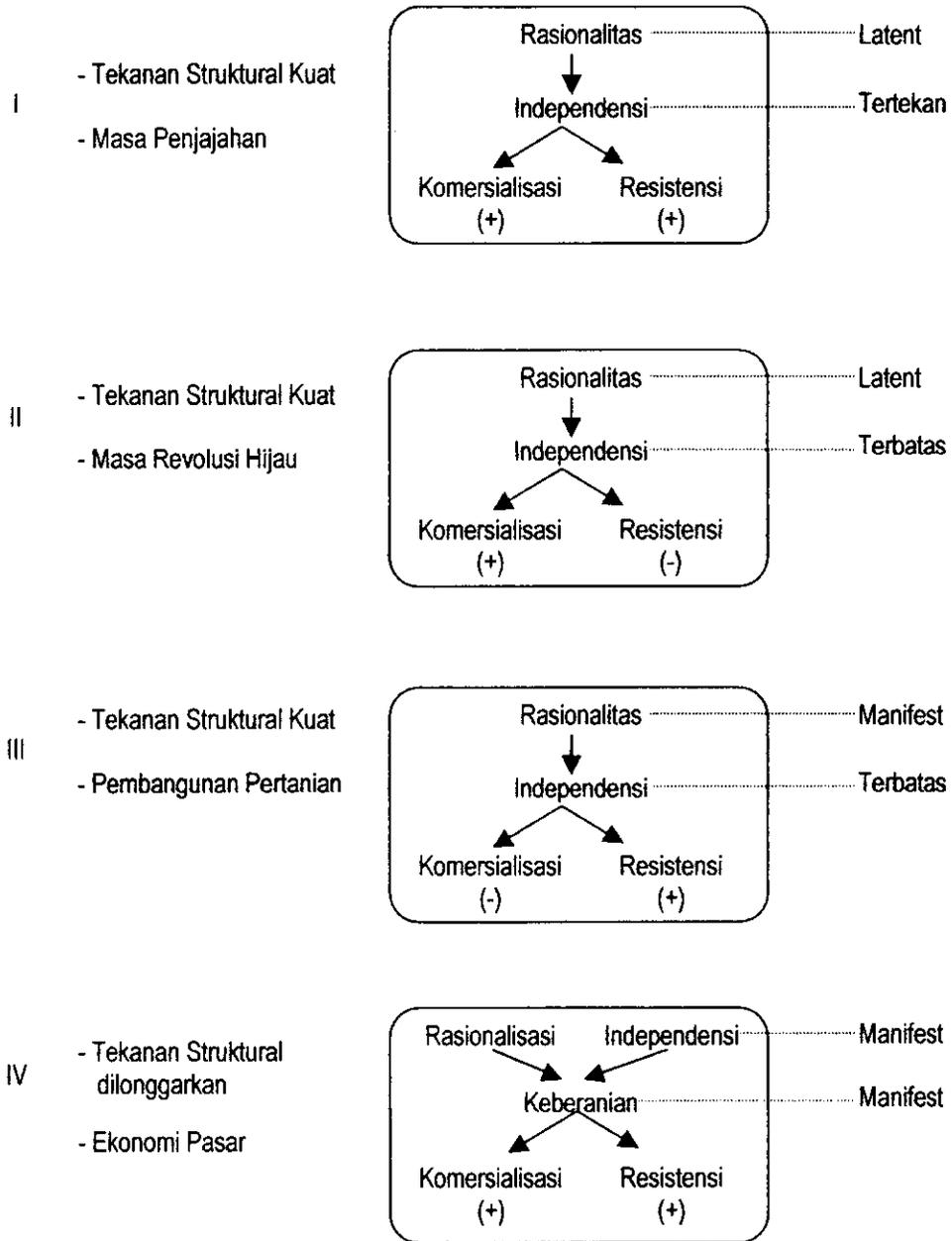
Bagaimanapun sederhananya seorang petani tetap memiliki rasionalitas. Rasionalitas itu akan meningkat menjadi suatu keberanian menantang resiko secara ekonomis, sosial, maupun politis jika petani memiliki independensi. Akan tetapi independensi seringkali hilang jika petani mendapat suatu tekanan yang kuat dari struktur yang melingkupinya.

Selama ini keberanian petani untuk menantang resiko terhambat oleh tidak adanya independensi, sebagai akibat tekanan struktural yang sangat dominan. Tekanan struktural dapat berasal dari pemerintah maupun

lingkungan sosial yang berupa aturan-aturan, adat istiadat, serta kepercayaan sebagai bagian dari realitas sosial obyektif.

Pola perkembangan rasionalitas petani sampai terjadinya komersialisasi atau resistensi yang dikaitkan dengan tekanan struktural pada berbagai perubahan situasi dapat digambarkan seperti skema 8.1 berikut:

Skema 8.1
Pola Perkembangan Rasionalitas, Komersialisasi Dan
Tekanan Struktural Petani



Penjelasan skema 8.1.

Pola Perkembangan Rasionalitas, Komersialisasi, dan Tekanan Struktural Petani

- I. Jika pada saat rasionalitas petani masih bersifat *latent* kemudian independensi petani tertekan oleh struktur yang sangat kuat, maka akibatnya tidak ada keberanian petani untuk menantang resiko sosial ekonomi, dan terlebih lagi politik. Pada kondisi demikian, kebijakan politik pertanian dari penguasa, akan dilaksanakan dengan patuh oleh para petani. komersialisasi pertanian mengalami perkembangan, meskipun lebih merupakan kepentingan penguasa daripada kepentingan petani. akan tetapi, akibat tekanan kebijakan politik yang sangat keras dan menindas, maka akumulasi penderitaan petani memungkinkan terjadinya resistensi. Komersialisasi yang terjadi merupakan bentuk mobilisasi dan ekspresi ketidakbebasan petani, sedangkan resistensi yang terjadi cenderung bersifat massal yang digerakkan oleh figur yang dianggap pemimpin. Kondisi demikian lebih tepat untuk menggambarkan situasi masyarakat tani pada masa penjajahan. Pada masa itu tekanan struktural menampakkan kekuatannya yang tidak dapat ditolerir.

- II. Pada masa revolusi hijau, tekanan struktural tersebut masih tetap ada, meskipun tidak sekuat pada masa penjajahan. Rasionalitas petani masih bersifat *latent* karena belum mampu mengatasi tekanan struktural. Demikian pula independensi petani masih terbatas, keberanian menantang resiko pun tidak berkembang, karena inisiatif pembangunan pertanian masih didominasi struktur penguasa. Oleh karena itu pengenalan ekonomi pasar kepada petani melahirkan bentuk-bentuk “komersialisasi semu”, karena hampir semua harga produksi pertanian diatur oleh struktur penguasa. Pada kondisi demikian resistensi relatif sulit diharapkan muncul ke permukaan.
- III. Dampak pembangunan pertanian yang dilakukan oleh pemerintah pada akhirnya, meningkatkan rasionalitas petani. rasionalitas telah tumbuh berkembang menjadi sesuatu yang *manifest*. Meskipun independensi petani masih terbatas, rasionalitas petani mulai dapat mempertimbangkan bahwa tekanan struktural seringkali merugikan petani, pada akhirnya keberanian petani untuk menantang resiko pun melahirkan suatu bentuk resistensi. Kebijakan pertanian yang seringkali merugikan petani melahirkan bentuk

perlawanan petani. akan tetapi resistensi yang berkembang seringkali merupakan antitesa dari komersialisasi, seperti bentuk-bentuk perusakan, dan mungkin juga dalam bentuk penolakan kebijakan untuk lebih mempertahankan subsistensi.

- IV. Pesatnya arus informasi yang dapat menembus pedesaan semakin mempertajam tingkat rasionalitas petani. ketika tekanan struktur dirasakan mulai melemah, maka berkembanglah independensi petani. rasionalitas dan independensi yang *manifest* inilah yang memacu keberanian menantang resiko dan kreatifitas petani untuk melakukan suatu tindakan baru. Bagi petani yang sudah peka terhadap informasi pasar, bentuk resistensi yang kontra produktif, mungkin telah dirasakan semakin merugikan. Oleh karena itu, berkembanglah tindakan petani yang sangat rasional yaitu dengan tetap menolak kebijakan pembangunan pertanian yang dipandang merugikan, dengan cara mengembangkan tanaman baru yang lebih menguntungkan. Tindakan sosial petani yang demikian melahirkan bentuk resistensi yang sekaligus komersialisasi (resistensi yang produktif). Komersialisasi dan resistensi yang terjadi

merupakan hasil rasionalisasi dan partisipasi individual dalam proses interaksi sosial.

Implikasi praktis dari skema pemikiran tersebut bila dikaitkan dengan situasi daerah penelitian, maka situasi yang keempat merupakan gambaran dari fenomena yang terjadi di desa Amparita. Dari temuan di lapangan menunjukkan bahwa petani di daerah penelitian telah menunjukkan keberaniannya untuk tampil dengan tindakan yang berbeda dengan perilaku petani sebagaimana diasumsikan secara teoritik selama ini.

Tidak semua petani desa Amparita berani merespon kebijakan pemerintah secara langsung. Sebagian petani merasa tidak berani mengambil langkah yang berseberangan, karena khawatir terhadap kemungkinan sangsi yang mereka terima. Bagi mereka sangsi-sangsi demikian itu tentu akan lebih mempersulit dirinya. Mereka menyadari bahwa dirinya adalah petani kecil yang tak punya kewenangan apa-apa untuk dapat menolong dirinya. Dalam pandangannya, mereka menyadari bahwa meskipun kenyataan yang mereka alami seringkali menyulitkan posisinya sebagai petani, mereka yakin bahwa maksud pemerintah sesungguhnya baik. Bagi petani yang berpikiran demikian, dapat dikategorikan sebagai masyarakat yang dijiwai orientasi budaya yang masih mendukung stabilitas struktur vertikal.

Para petani desa Amparita selama bertahun-tahun bukan tidak mampu menganalisis bahwa dirinya berada pada tatanan yang membelenggu kebebasannya untuk memilih tanaman yang paling sesuai dengan kehendaknya, melainkan selama ini petani selalu terikat dengan nilai-nilai yang diyakininya dapat memperbaiki kesejahteraannya. Petani bukan tidak menyadari bahwa penghasilan sawahnya selama ini tidak maksimal, terutama ketika masa panen tiba, melainkan ikatan nilai-nilai yang mengharuskan dirinya untuk patuh pada struktur yang menekannya. Selama ini petani lebih terhegemoni oleh "ideology" elit penguasa yang menyebabkan petani telah harus menerima tatanan yang sedang berlaku. Petani menganut suatu kondisi yang menjadi semacam "kesadaran palsu", karena petani seolah-olah membiarkan keadaan yang sebenarnya tidak sesuai dengan "situasi obyektif" mereka.

Sebaliknya, bagi beberapa petani yang menyadari bahwa dirinya sebagai warga negara yang merdeka, secara rasional meyakini bahwa sesungguhnya secara hukum mereka punya hak kebebasan atas tanah miliknya. Kebebasan atau independensi adalah milik setiap manusia tanpa kecuali status sebagai petani. independensi yang diidamkan setiap manusia adalah terbebasnya manusia dari segala macam corak "penjara" yang mengurung, serta tidak memberi kesempatan untuk memanfaatkan kebebasannya.

Petani Amparita telah menunjukkan bagaimana mereka mengambil posisi lain dari kebijakan pemerintah dengan menanam tanaman komersial yang menyimpang dari keharusan yang telah ditentukan pemerintah. Tanaman rabbise menjadi simbol dari posisi yang berseberangan dengan “*main stream*”.

Masyarakat tani di daerah yang “terbuka” dan heterogen sebagaimana di daerah penelitian, tampaknya memiliki kecenderungan lebih responsif terhadap berbagai informasi dan inovasi baru. Keterbukaan menyerap hal-hal baru tersebut menyangkut berbagai hal termasuk segala informasi yang berkaitan dengan pembangunan pertanian. Berdasarkan temuan di lapangan menunjukkan bahwa, masyarakat dengan ciri-ciri tersebut di atas juga cenderung lebih kritis terhadap berbagai bentuk informasi. Sifat kritis tersebut tampaknya merupakan akibat dari perkembangan rasionalitas petani serta pengaruh dunia luar yang membuka wawasannya serta upaya mempertahankan independensinya.

Jika sikap kritis tersebut terkait dengan kepentingan ekonomi dan menyentuh independensinya maka kemungkinan akan terjadi sikap resistensi. Hal ini menunjukkan bahwa di beberapa wilayah pedesaan telah terjadi pergeseran pola pikir petani, dari anggapan sifat statis, lugu, dan mengutamakan kepentingan sosial, sebagaimana gambaran Boeke (1953); Geertz (1963). Kondisi masyarakat tani demikian, mungkin lebih mendekati

anggapan Collier (1981) yang menyatakan bahwa telah terjadi evolusi pertanian di Jawa. Hasil temuan di daerah penelitian bahkan menunjukkan bahwa kaum petani tidak hanya bersifat akomodatif, melainkan juga telah bersikap resisten meskipun dalam wujud yang simbolik. Hal ini tidak jauh berbeda dengan temuan Scott (1985) sebagaimana diuraikan dalam "*Weapons of The Weak-Everyday Form of Peasant Resistance*".

Sikap resisten petani terhadap kebijakan pembangunan pertanian, sebenarnya merupakan bagian dari sikap rasionalitasnya yang selalu memperhitungkan setiap tindakannya dengan *cost-benefit*. Merupakan sesuatu yang menarik jika bentuk resistensi petani dari hasil temuan diwujudkan dalam suatu bentuk tindakan produktif, yaitu para petani melakukan tindakan yang menyimpang dari *main stream* tetapi justru menghasilkan keuntungan yang jauh lebih tinggi. Hal ini berbeda dengan gambaran resistensi yang seringkali dikemukakan selama ini yaitu dalam bentuk kontra produktif seperti perusakan, pembakaran, sabotase, pencurian, dan tindakan-tindakan negatif lainnya (Wolf, 1969; Paige, 1975; Scott, 1985).

Pandangan yang selama ini cenderung pesimis terhadap sikap moral petani tradisional oleh para penganut ekonomi moral secara perlahan-lahan telah mulai diragukan. Demikian pula pandangan Boeke (1953) dengan perspektif teori *dualisme statis*, ataupun pandangan Geertz (1975) dengan retorika *involusi pertanian* nya, merupakan bukti beberapa pandangan yang

“pesimistis” tentang sikap petani tradisional yang dianggap sulit memasuki perspektif rasional sebagaimana masyarakat kapitalis. Tampaknya jika diterapkan pada kasus petani desa Amparita pandangan tersebut masih perlu dipertanyakan kembali, bahkan dalam beberapa hal terdapat kecenderungan masyarakat desa Amparita tersebut lebih mendekati sikap-sikap yang kapitalistik.

Gambaran pesimistis Boeke, Scott maupun Geertz sudah banyak ditentang oleh para ahli ekonomi pertanian. Meskipun demikian bukanlah berarti bahwa pendapat mereka tidak ada yang benar sama sekali. Seperti sifat *enggan resiko* sebagaimana digambarkan oleh Scott (1976), ternyata hampir semua petani yang rasional juga berpikir bagaimana menghindari kegagalan. Enggang resiko sesungguhnya adalah bagian dari rasionalitas petani, meskipun sebagian menganggap sebagai penyebab tidak tumbuhnya jiwa *entrepreneurship*. Rasionalitas petani bukannya tidak ada, akan tetapi rasionalitas petani tradisional selama ini sering tersimpan di bawah permukaan sebagai rasionalitas yang bersifat *laten*. Rasionalitas itu akan muncul ke atas permukaan dan tumbuh berkembang jika petani telah memahami keadaan pasar.

Para petani desa Amparita yang semula bertahan pada tingkat subsisten ternyata berubah setelah mengenal dan mendapat rangsangan ekonomi pasar. Jika Schultz (1964:5) menyarankan bahwa untuk merubah

dinamika petani harus melalui pembangunan pendidikan dan pengenalan teknologi, ternyata petani desa Amparita berubah bukan akibat langsung dari pembangunan pendidikan dan pengenalan teknologi, melainkan karena adanya *entrepreneur* setempat. Para pelopor petani setempat, yang memelopori tanaman rabbise ternyata mengembangkan tanaman rabbise, semata-mata karena melihat keberhasilan para petani di tempat lain.

Tampaknya contoh realistik yang dialami petani (mungkin bagian dari pendidikan) mampu memacu motivasi petani untuk mengembangkan tanaman baru yang sangat komersial. Terlebih lagi produksi tanaman baru tersebut memiliki prospek pasar yang tinggi, maka bersamaan dengan semakin melonggarnya keharusan yang ditentukan pemerintah pada akhirnya berkembanglah tanaman rabbise tersebut secara massal. Motivasi tersebut menjadi meningkat lagi setelah apa yang diharapkan menjadi suatu kenyataan.

Para petani desa Amparita berani menanggung resiko dan berspekulasi menanam tanaman rabbise berdasarkan prinsip-prinsip rasional yang hasilnya diperkirakan dapat memberi manfaat secara individu maupun sosial. Ketika petani lain menyaksikan keberhasilan pelopor mereka, maka merebaklah pertanian rabbise secara massal di desa Amparita serta desa-desa lainnya yang terdekat. Tindakan petani secara kolektif ini tampaknya ditentukan oleh integrasi kepentingan-kepentingan ekonomi secara individu.

Adanya kesempatan untuk mendapatkan keuntungan dari kegiatan ekonomi dalam lembaga-lembaga pasar, mendorong petani tradisional memanfaatkan kesempatan tersebut. Sebagaimana Schultz menyatakan bahwa petani tradisional sangat responsive terhadap kekuatan-kekuatan pasar yang bergerak setiap saat. Respon tersebut terlihat dalam pemanfaatan peluang oleh para petani dan keputusan rasional dalam mengalokasikan sumberdaya (Schultz, 1964:38).

Pandangan Scott (1976) yang menyatakan bahwa adanya penetrasi kapitalisme dapat membangkitkan resistensi petani dalam rangka mempertahankan pola subsistensi. Bagi petani rabbise di Amparita, kebijakan pemerintah di bidang pertanian yang selama ini dirasakan sangat merugikan para petani. Secara rasional dirasakan sebagai penetrasi, walaupun tidak harus diartikan sebagai kapitalisme. Bagi petani, penetrasi yang berupa kebijakan pembangunan pertanian yang acapkali dirasakan merugikan, lebih dirasakan sebagai belenggu yang sangat mengekang independensi petani di atas lahannya sendiri. Mungkin, dengan berbagai penyimpangan ini pula, Loekman Soetrisno menyarankan perlunya pemerintah menciptakan politik pertanian yang mampu memberikan keuntungan materi bagi petani (Soetrisno, 1997:163).

Tidaklah berlebihan apabila perkembangan tanaman rabbise yang banyak memberikan keuntungan ekonomi bagi para petani, pada akhirnya

lebih dirasakan sebagai *independensi* dan bahkan dengan meminjam istilah Scott sebagai bentuk "*resistensi insidental*". Dikatakan demikian karena bentuk tindakan massal petani desa ini memanasikan penentangan secara halus dalam bentuk pengembangan tanaman komersial ini pada lahan-lahan produktif. Cara-cara demikian, secara tidak langsung memposisikan petani berseberangan dengan pemerintah.

Setelah mengalami masa kejayaan tanaman rabbise yang dinilai sangat komersial bagi petani setempat, masyarakat tani desa Amparita ini mengalami perubahan cara pandang terhadap nilai-nilai produksi pertanian. Orientasi pada ekonomi pasar dan "*dunia luar*" yang penuh tantangan cenderung lebih dominan daripada pandangan "*dunia dalam*" yang sarat dengan kemapanan. Hal ini dapat terlihat dari semakin meluasnya penggunaan mesin traktor untuk pengolahan tanah, mesin treser untuk perontok padi, penggunaan tenaga upahan untuk buruh, lebih senang menyimpan uang daripada padi, serta kesenangan untuk memilih tanaman komersial daripada subsistensi. Pada masyarakat petani di daerah penelitian, terdapat kecenderungan untuk meninggalkan tatanan kemapanan kelembagaan yang didasarkan hubungan erat dan personal antar individu.

Bentuk resistensi produktif sebagaimana hasil temuan penelitian mungkin merupakan hal baru, sehingga para pelakunya sendiri kurang menyadari bahwa apa yang mereka lakukan merupakan bentuk resistensi.

Meskipun perlawanan yang dilakukan oleh para petani tidak dalam arti perlawanan frontal dan langsung, namun cara demikian jika dilakukan secara massal dan dalam jangka waktu yang cukup lama, pada akhirnya akan menyulitkan program-program pembangunan pertanian.

Hasil penelitian ini menggambarkan kenyataan bahwa di dalam suatu masyarakat tani yang relatif terbuka wawasan dan strukturnya, cenderung lebih akomodatif terhadap masuknya ekonomi pasar kapitalistik. Komersialisasi pertanian yang merupakan dampak ikutan dari ekonomi kapitalistik ini, dipandang menjanjikan keuntungan material bagi masyarakat tani. Secara kultural peningkatan pemilikan materi bagi masyarakat tani demikian ini, dapat menjadi simbol status sosial. Dengan demikian efek komersialisasi pertanian secara tidak langsung menumbuhkan mobilitas vertikal di kalangan masyarakat setempat. Karena itu pula anggapan para peneliti sebelumnya yang menyatakan bahwa kaum tani cenderung statis dan *shared proverty* menjadi berlawanan dengan kondisi masyarakat tani di desa penelitian.

Selama ini kajian ilmiah tentang ideologi petani masih relatif seikit. Studi yang dilakukan oleh Scott (1976; 1985; 1993) maupun Popkin (1979), yang kurang lebih menggambarkan ideologi petani tampaknya masih kurang memperoleh respon pembanding pada kajian tentang petani yang lebih spesifik. Oleh karena itu, meskipun kajian penelitian ini belum dikatakan

mewakili ciri kultural masyarakat tertentu, paling tidak studi ini merupakan usaha maksimal untuk memenuhi maksud tadi.

Teori resistensi produktif yang bersifat simbolik ini merupakan tindakan rasional para petani secara individual, dapat dikategorikan berada dalam lingkup "teori pilihan rasional" sebagaimana dikemukakan Popkin (1979). Demikian pula tindakan ini dapat dikategorikan sebagai *everyday peasant resistance* sebagaimana dikemukakan oleh Scott (1985) namun bukan dalam rangka mempertahankan subsistensi atau tradisi, karena masyarakat petani di daerah penelitian telah lama mengenal tanaman komersial sejak zaman penjajahan Belanda.

Selain itu, secara spesifik ternyata terdapat perbedaan sifat tindakan petani berlahan luas dengan petani berlahan sempit. Petani berlahan luas cenderung lebih menonjol sifat komersialnya disbanding sifat resistensinya, sedangkan petani berlahan sempit lebih menonjol sifat resistensinya disbanding sifat komersialnya. Meskipun demikian keduanya telah melakukan tindakan sosial yang bersifat komersial sekaligus resisten.

Perkembangan rasionalitas petani ini, bila dikaitkan dengan independensi petani serta keberanian dalam menghadapi resiko tersebut di atas, maka dengan mengaitkan teori *utilitarianisme rasionalitasnya* Weber dapat dikategorikan ke dalam beberapa bentuk tindakan sosial yaitu: (1) komersial produktif, (2) komersial statis, (3) subsistensi produktif, (4)

subsistensi absolut. Pengelompokan ini didasarkan kepada teori tindakan *rasional instrumental* Weber, yang dikaitkan dengan pandangan petani terhadap nilai-nilai ekonomi produktif dan seterusnya diimplementasikan dalam perilaku petani dalam merespon kebijakan pembangunan pertanian.

Dalam konteks rasionalitas petani, maka independensi petani dan keberanian menghadapi resiko menjadi komponen utama bagi perilaku petani di tingkat agen budaya sebagai pelaku tindakan sosial. Karenanya independensi petani dalam kehidupan publik (tinggi atau rendah) serta keberanian menghadapi resiko (tinggi atau rendah) yang saling bertautan tersebut menjadi faktor penentu komersialisasi petani.

Petani yang memiliki independensi serta keberanian menghadapi resiko dengan kategori tinggi (kasus Uwa' Tingka), tampaknya cenderung memiliki pertimbangan-pertimbangan yang lebih leluasa untuk memandang ke depan, lebih percaya diri, dan lebih berani menghadapi tantangan sosial yang sudah mapan. Karena itu mereka lebih berani memilih tanaman komersial yang secara ekonomis lebih menguntungkan, meskipun kemungkinan akan menghadapi resiko. Bagi petani kelompok ini pertimbangan produktifitas lebih utama.

Petani yang memiliki keberanian tinggi dalam menghadapi resiko tetapi independensi rendah (kasus Uwa' Suddin), dapat dicirikan dengan adanya kemauan secara rasional untuk mengembangkan tanaman komersial akan

tetapi cenderung kurang berani menghadapi tekanan struktural yang ada. Kelompok ini cenderung lebih menyesuaikan diri dengan kondisi yang ada, meskipun juga tidak meninggalkan orientasinya terhadap pasar.

Petani yang memiliki independensi tinggi tetapi tingkat keberaniannya rendah dalam menantang resiko (kasus Uwa' Becce), biasanya petani ini kurang merasa terbebani oleh tekanan struktur di sekitarnya, namun rasionalitasnya lebih berorientasi rasa aman berdasarkan subyektifitasnya, karena itu tidak mengherankan jika mereka kurang mengandalkan keberaniannya secara maksimal dalam menantang resiko. Petani kelompok ini biasanya mempertahankan hal-hal yang sudah pasti, mengutamakan keamanan, karena berdasarkan keamanan tersebut mereka mendapatkan kebebasan dari rasa gelisah.

Petani yang independensi dan keberaniannya menghadapi resiko dalam kategori rendah, biasanya terdiri dari para petani yang sangat pasrah menghadapi keadaan (kasus petani Bakkar), menyesuaikan dengan kondisi alamiah yang sudah digariskan.

Temuan lain studi ini, ada kesamaan dengan apa yang disinyalir oleh Toynbee yaitu, ada nilai yang berperan untuk mengenali faktor penting yang terlibat dalam perubahan sosial, yaitu faktor peranan elit dan hubungan antara elit dan massa rakyat (Lauer, 1995:57). Dengan istilah lain, Pelly menjelaskan bahwa individu (elit) dengan kegiatan dan kreatifitasnya akan

dapat menggerakkan perubahan sosial (Pelly, 1994:201). Oleh karena itu, perkembangan peradaban berkaitan erat dengan karya kreatif kelompok minoritas yang harus memikirkan tanggapan yang tepat dan memadai atas tantangan sosial dan juga yang mendorong masyarakat memilih alternatif tanggapan yang direncanakannya. Bila elit tidak lagi dapat memenuhi fungsi ini, maka peradaban akan mengalami kemunduran dan selanjutnya kematian (Lauer, 1995: 68).

Karena itu, salah satu kriteria atau syarat yang dikemukakan oleh Toynbee untuk terciptanya tanggapan yang memadai adalah kehadiran elit yang akan memimpin dalam memberikan tanggapan atas tantangan itu. Pertumbuhan peradaban tergantung pada perilaku minoritas (elit) kreatif (*creative minority*). Seluruh tindakan sosial adalah karya individu-individu pencipta, atau yang terbanyak karya minoritas kreatif (Lauer, 1995:70). Sebaliknya, ke-bangkrut-an suatu kultur (peradaban) dapat disebabkan tiga hal yaitu *Pertama*, minoritas yang mempunyai kekuatan kreatif kehilangan kreatifitasnya dan tak lagi dapat menjalankan fungsinya, *Kedua*, mayoritas masyarakat tidak mau lagi “bermimesis (meniru minoritas), dan karena itu juga menarik dukungannya, *Ketiga*, kedua hal tersebut (hilangnya kekuatan kreatif dan *mimesis*) membuat kendurnya kesatuan sosial dalam masyarakat secara keseluruhan (Toynbee dalam BASIS, vol iv, 09-2003).

Kultur selalu merupakan buah hasil dan karya dari kerjasama antara kaum minoritas yakni para bijak, pemimpin serta elit, dan mayoritas anggota masyarakat. Makin kaum minoritas bisa menarik mayoritas untuk mengikuti ide-ide dan kreatifitas mereka, maka kultur akan semakin kuat dan berbuah. Karena itu, kaum minoritas harus bisa membuat mayoritas menjadi pengikut mereka. Namun, menjadikan mayoritas sebagai pengikut tidaklah dapat dikerjakan dalam sekejap mata. Kepengikutan itu harus dibentuk dan dibangun melalui proses "*mimesis*", semacam peniruan yang harus *didrill* dengan terus menerus. Kelompok mayoritas perlu diajak untuk berani keluar dari diri mereka, pergi menuju suatu tujuan di luar diri mereka. Telinga mereka perlu ditajamkan, agar mereka terlatih untuk mendengar suara-suara luhur yang datang dari luar kehidupan mereka sehari-hari. Itu sekali lagi harus dikerjakan melalui suatu proses "*mimesis*" sebagai *a kind of social drill*. Jika proses ini gagal, maka masyarakat akan kehilangan determinasi diri dan terceburlah mereka ke dalam krisis sosial-kultural (Toynbee dalam BASIS, vol. Iv, 09-2003, h.9).

Temuan studi ini menegaskan atau mendukung tesis Toynbee tentang *creative minority*. Peran *Uwa'* sebagai *creative minority* dapat dilihat pada berbagai bentuk dan tindakan kreatifitas *Uwa'* dalam adopsi inovasi pertanian seperti: *accioreng*, *caredde'*, *macca*, *macio*, dan *mappigau*; Mengembangkan sistem pemupukan modal petani dan simpan pinjam

dengan sistem "*sipulung*"; melembagakan pelatihan keterampilan pertanian dengan sistem *tudang sipulung* yang mampu memproduk petani yang terampil dalam bidang pengetahuan pertanian dan terampil dalam bidang pengetahuan agama; mengembangkan kios-kios tani *sipatuo-sipatokkong* yang bertujuan selain untuk membantu petani Amparita memperoleh bahan-bahan pertanian yang relatif murah, juga untuk membina hubungan yang harmonis antara *Uwa'* dengan warganya.

8.3. Implikasi Praktis

Implikasi praktis yang diharapkan dapat dihasilkan oleh penelitian ini adalah lebih ditekankan pada perlunya pengembangan secara professional terhadap lembaga strategis lokal yang telah dibangun oleh *Uwa' lolo* bersama para petani di sekitarnya yaitu lembaga *sipulung*, serta pengembangan sumber daya manusia dan pembangunan pertanian seperti pelatihan pertanian dengan sistem *tudang sipulung*. Pelatihan dengan menggunakan sistem *tudang sipulung* merupakan pelatihan pertanian yang berlangsung secara intim dan akrab. Sistem ini mempunyai kelebihan mampu memproduk individu (petani) yang terampil dan bertindak jujur atas dasar norma etika agama. Dengan kata lain, dapat memproduk sumber daya manusia yang "utuh" dalam arti terampil secara iptek dan imtaq atau merupakan integrasi ilmu keduniaan dengan ilmu keagamaan, melatih keterampilan pertanian sambil membina akhlak peserta didik. Pelatihan

semacam itu tidak dipunyai oleh jenis pelatihan manapun yang diselenggarakan oleh pemerintah.

8.4. Saran-saran

1. Dalam tataran empiris, kebijakan pembangunan di bidang pertanian tidak bisa lepas dari kaitan aspek ekonomi masyarakat petani tradisional sekalipun. Meskipun seringkali yang merespon kebijakan pembangunan tampak menyolok para petani maju, ternyata dengan semakin pesatnya perkembangan komunikasi pada akhirnya aspek ekonomi pasarpun telah dicerna oleh para petani tradisional.
2. Sudah selayaknya jika pihak penentu kebijakan untuk lebih selektif dalam mempersiapkan program-program yang akan diturunkan. Pendekatan yang bersifat instruktif, demikian pula kebijakan "sistem target" sebagaimana sering dilakukan selama ini, tampaknya perlu diubah dengan pendekatan yang lebih bersifat dialogis. Situasi ini dapat dikaitkan dengan reformasi tatanan kehidupan petani, yang memungkinkan petani untuk bebas dari kungkungan ketergantungan "kawula-gusti", mandiri, bebas berekspresi, dan percaya diri. Menurut Henry Maine yaitu transformasi *from (ascriptive) status to (individual and independent) contract* (Wignyosoebroto, 1999).
3. Fakta di daerah penelitian menunjukkan bahwa dengan memberikan keleluasaan kepada petani untuk menikmati independensinya, ternyata

telah menumbuhkan “kecerdikan petani”. hal ini merupakan kebalikan dari apa yang disinyalir oleh Van der Kolf tentang terciptanya “kepatuhan kuli” akibat munculnya agrikultur perkebunan (Breman, 1986:187). Mungkin juga perlu dipertimbangkan beberapa aspek penting yang dikehendaki para petani, melalui pemahaman terhadap “ideologi petani” yang seringkali berbeda dengan “ideologi penguasa”. Dengan melakukan empati terhadap subyektifitas petani mungkin akan lebih mudah untuk memahami apa yang ada di balik pemikiran petani.

4. Kajian-kajian yang lebih dalam untuk memahami “ideologi petani” perlu diperluas lagi. Sebab, bila pemahaman tentang ideologi petani kurang memadai, maka perlakuan yang kurang adil terhadap petani akan selalu terulang dengan memanfaatkan anggapan bahwa petani itu tidak rasional, “lugu”, terbelakang, dan “menerima apa adanya”. Pada akhirnya anggapan terhadap pola pikir petani yang selalu mementingkan “rasionalitas sosial” daripada “rasionalitas ekonomi” sebagaimana digambarkan oleh Boeke (1953) maupun penganut *moral ekonomi* akan dijadikan alasan utama berlakunya tekanan-tekanan struktural yang lain. Padahal hasil temuan di lapangan menunjukkan bahwa para petani selama masih memungkinkan akan selalu berusaha secara maksimal untuk mencari peluang keuntungan ekonominya. Justru pada saat mereka dalam posisi yang terjepit inilah,

petani menemukan ide yang cemerlang dalam bentuk komersialisasi pertanian yang sekaligus perlawanan.

5. Sehubungan dengan itu kiranya perlu dikembangkan lagi penelitian yang lebih rinci dan temuan-temuan teoritik yang berbasiskan sosiologi ekonomi yang spesifik mengungkapkan "*social frame work*" yang melingkupi pola pikir petani pedesaan Indonesia. Hal ini guna mengantisipasi kebijakan pembangunan nasional di masa-masa yang akan datang. Penelitian sosio-ekonomi maupun kultural perlu diletakkan di baris depan dalam proses pembangunan berkelanjutan yang berbasis kerakyatan. Mengabaikan aspek-aspek tersebut dikhawatirkan akan terjadi pengulangan kebijakan yang melegitimasi bentuk-bentuk tekanan struktural baru.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, 1996. *Agama dan Perubahan Sosial*, Hasil riset nasional atas biaya YIIS, diterbitkan oleh YIIS-Rajawali Grafindo Persada, Jakarta.
- Abrahamson, Mark, 2001. *Functional, Conflict and Neofunctional Theories*, Dalam George Ritzer and Barry Smart, *Handbook of Social Theory*. London Sage Publications.
- Abidin, Zainal Farid, 1970. *Lontara Sebagai Sumber Sejarah*. Majalah Universitas Hasanuddin vol 7, Ujung Pandang.
- Amaluddin, M., 1987. *Kemiskinan dan Polarisasi Sosial*. Tesis S2, UI Press, Jakarta.
- Amselm Strauss dan Juliet Corbin, 1997. *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif. Prosedur, Teknik, dan Teori Grounded* (terj). PT. Bina Ilmu, Surabaya.
- Alvesson, Mats and Kaj Skoldberg, 2000. *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*. Sage Publications, London.
- Anderson, Benedict, 1981. *Immagined Communities: Reflections on the Origin and Speed of Nasionalism*. Verso, London-New York.
- Atho, Mudzhar, 2001. *Masjid dan Baleul Keramat (Konflik Integrasi Masyarakat Bugis Amparita)*. PLPIIS, Universitas Hasanuddin, Ujungpandang.
- Babbie, Earl R, 1982. *Understanding Sociology : A Context For Action*. Wadsworth : Belmont California.
- Barnes, JA, 1954. *Class and Communities in Norwegian Island Parrishh*. Human Relation Volume 7, page 34-58.
- Bachriadi, Dianto, 1995. *Ketergantungan Petani dan Penetrasi Kapital: Kasus Intensifikasi Pertanian dengan Pola Contract Farming*. Laporan Hasil Penelitian Kerjasama dengan World Bank, diterbitkan Akagita, Bandung.

- Bernstein, Henry, 1986. *Notes on Capital and Peasantry*. In Harris John Eds. Rural Development. Theories of Peasant Economy and Agrarian Change.
- Berger, Peter L, 1991. *Langit Suci : Agama Sebagai Realitas Sosial*. LP3ES, Jakarta.
- Beyer, Peter, 1997. *Relegion and Globalization*. Sage Publications Ltd, London.
- Buntoro, Heru Pudjo, 1984. *Uwa'-ata : Suatu Studi Kasus Tentang Hubungan Sosial dan Peranan Elit Tradisional di Desa Amparita Kabupaten Sidenreng Rappang*. YIIS, Jakarta.
- Budiwanti, Erni, 1999. *Islam Sasak:Wetu Telu vs Waktu Lima*. Disrtasi UGM, Jogjakarta, dipublikasikan oleh Penerbit LKIS, Jogjakarta.
- Burgess, Stephen, 1997. *Smallholder Voice and Rural Transformation, Comparative Politics* 29 (2) January:127-149.
- Bellah, Robert N, 2000. *Beyond Bilief: Essays on Religion ia a Post-Traditionalist World*, alih bahasa Rudi HA. Paramadina University of California.
- Beals, A. Robert, 1967. *Culture in Process*, Rinenart and Winstone, New York USA.
- Benad, A, 1993. *Penggunaan Inovasi Baru:Studi Kasus Revolusi Hijau di Sumatera Barat*, dalam Planck, A, Sosiologi Pertanian, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Bernard, H. Russel, 1994. *Research Methods in Antropology, Qualitative and Quantitative Approaches*. London Publications.
- Breman, Jan., 1986. *Penguasaan Tanah dan Tenaga Kerja-Jawa di Masa Kolonial*. LP3ES, Jakarta.
- Bennis, W and Burt, N, 1995. *Strategi Menjadi Pemimpin Efektif*. Delapratasa, Jakarta.
- Bennis, W and Townsend R, 1992. *Reinventing Leadership*. William Morrow and Company, New York, pp.2-88.

- Boeke, JH., 1953. *Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*. Harlem: HD Tjeenk Willink.
- _____, 1973. *Ekonomi Dualitis: Dialog Antara Boeke dan Burger*. Bharata, Jakarta.
- Bottomore, TB and Maximiles Rubel, 1956. *Karl Marx, Selected Writing in Sociology and Social Philosophy*. CA, Watts and Co, London.
- Boeke, JH, 1980. *Prakapitalis di Asia*. Sinar Harapan, Jakarta.
- Boulding, K.E., 1989. *Three Faces of Power*. Sage Publication, Newbury Park, London.
- Brockett, Charles D, ed, 1990. *Land, Power, and Poverty: Agrarian Transformation and Political Conflict in Central America*. Research at Central American and North American by Grants The University of Shout Faculty Research Fun, Unwin Hyman Inc, Boston.
- Campbell, 1994. *Seven Theories of Human Society*, alih bahasa Budi Hardiman. Kanisius, Yogyakarta.
- Carter, Aiden Foster, 1986. *The Sociology of Development*. Canseway Books. Cornwall England.
- Castells, M, 1997. *The Power of Identity*, dalam Jurnal *The Information Age*, Vol 12-97, Blachwell, Oxford.
- Cohen, Roland, 1961. *The Success That Failed: An Experiment in Culture Change in Afrika*. *Anthropologica* 3, pp 21-36.
- Collin, Finn, 1997. *Social Reality*. Routledge Simultaneously Published, USA and Canada.
- Collier, Wilhom, 1981. *Agricultural Evolution in Java*, dalam Gerry Hansen (ed) *Agricultural and Rural Development in Indonesia*. West View Boulder, Colorado.
- Clipton, James A, 1968. *Introduction to Cultural Antropology : Essay in the Scope and Methods of the Science of Man*. New York, Houghton Mifflin Company Boston.

- Chodak, H, 1973. *Societal Development*. Oxford University Press, New York.
- Chung, K.H. and Megginson, L.C, 1981. *Organizational Behavior*. Harper and Row Publishers, New York.
- Clark, Barry, 1991. *Political Economy: A Comparative Approach*, First Edition, Praeger, New York.
- Covey, S.R, 1992. *Principle Centered Leadership*. A Fireside Book Published by Simon and Schuster, New York.
- Dalle, M.Sukri, 1982. *Towani Tolotang di Kabupaten Sidenreng Rappang*. Tanpa penerbit, Ujungpandang.
- Davis, Kingsley, 1960. *Human Society*. Thirteenth Printing, New York : The Mac Millan Company.
- _____, 1988. *Power Under the Microscope*. Foris Publications, Dordrecht.
- Durkheim, Emile, 1938. *The Rules of Sociological Methods*, dalam Coser, Lewis A and Rosenberg, Bernard, 1978. *Sociological Theory*. Mac Millain Publishing Co., Inc, New York.
- _____, 1947. *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by Joseph Ward Swain. Free Press, New York.
- _____, 1961. *Dasar-Dasar Sosial Agama*. Dalam Robertson, Roland, 1993. *Agama dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada.
- Denzim, Norman K. et.al., 1994. *Handbook of Qualitative Research*. London New Delhi: Sage Publication, Thousand Oaks.
- Dhofier, Zamarkhsyari, 1983. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Kiai*. Disertasi di Australian National University Australia, diterbitkan oleh LP3ES, Jakarta.
- Djamari, 1988. *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Proyek Pengembangan LPTK, Jakarta.

- Djurfeldt, Goran., 1986. *Clasical Discussions of Capital and Peasantry: A Critique*. In Harris John Rural Development: Theories of Peasant Economy Agrarian Change. Hutchinson: English Language Book Society, ELBS.
- Djoko Soeryo, 1990. *Sistem Tanam Wajib: Masa Lalu, Kini dan Masa Datang*, dalam Prospek Pedesaan. P3PK Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Dirdjosanjoto, Pradjarta, 1999. *Memelihara Umat:Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*. Disertasi di Vrije Universiteit Amesterdam, diterbitkan oleh LKIS, Jogjakarta.
- De Joung, H, 1989. *Agama, Kebudayaan dan Ekonomi*. Alih bahasa Suparmin, Rajawali Press.
- Dhavamony, Mariasusai, 1995. *Fenomenologi Agama*. Karnisius, Jogjakarta.
- Donrenwend, B.P and R John Smith, 1968. *Toward a Theory of Acculturation*, dalam *Southwestern Journal of Antropology*, Vol 18/1968 pp.30-39.
- Djoko, Suryo, 1990. *Sistem Tanaman Wajib:Masa Lalu, Kini dan Masa Datang*, dalam Prospek Pedesaan. P3PG UGM, Yogyakarta.
- Drougus, Carol Ann, 2000. *Relegious Pluralism and Social Change*. Latin American Research Review, 2000/V35/iL.
- Emiaty, Limbong Lola, 2000. *Peranan Uwa' dalam Kehidupan Masyarakat Tolotang*. Buletin "BOSARA" (Sejarah dan Nilai Tradisional Bugis Makassar. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Sulawesi Selatan, Makassar.
- Effendy, Bisri, 1999. *Religio-Politik dan Pluralisme Budaya:Jawaban atau Pertanyaan*, dalam *Jurnal Millenium Vol.I/II/1999*.
- Faisal, Sanapiah, 1998. *Budaya Kerja Masyarakat Petani. Kajian Strukturasionistik Berdasarkan Kasus Petani Sumbawa*. Disertasi PPS Unair, Surabaya.

- Fatchan, Ach, 1993. *A Study of The Keleman Ceremony as An Example of Shared Sentiment Among farmers in The Brantas Delta Area: A Case Study at Sidoardjo*. Vol 93/II/19/1993 The Toyota Foundation, Japan.
- Fatchan, Ach, 1996. *Penelitian dan Pengembangan Model Pengajaran Sistem Sorogan, Bandongan dan Tutorial di Pondok Pesantren: Suatu Aplikasinya*. Hasil Penelitian Hibah Bersaing, DPPM/96/PHB-III/1/1994 Dikti, Jakarta.
- _____, 2003. *Makna Pembangunan Pertanian Bagi Kiai, Santri, dan Petani di Madusari Malang. Studi Proses Perubahan Sosial Bidang Pertanian dalam Perspektif Fenomenologi*. Disertasi PPS Unair, Surabaya.
- Firth, Raymond, 1956. *Elements of Social Organization*. Watts, London.
- Fisk, E.K., (Reynolds, 1975)., *The Response of Nonmonetary Production Units to Contact with the Exchange Economy*. In Llyod G. Reynolds, *Agriculture in Development Theory*, London: Yale University Press.
- Feder, Gershon, 1981. *Adoption of Agriculture Innovation in Developing Country: A Survey World Bank*, Journal No.444/2/81, Washington.
- Ferguson, Harvie, 2001. *Phenomenology and Social Theory*, dalam George Ritzer and Barry Smart, 2001. *HandBook of Social Theory*, Sage Publications, London.
- Foster, George M, 1967. "Introduction: What is a Peasant?", dalam Jack M Potter et al (ed). *Peasant Society*, The Little, Brown and Company, Boston.
- French, J.RP., and Raven, B, 1978. *The Bases of Social Power*, dalam Walter E. Natameyer *Classics of Organizational Behavior*. Moore Publishing, Inc, Illinois.
- Gagne, NL and DC. Berliner, 1977. *Educational Psycology*. Gulf Publishing, New York.
- Gale, G, 1999. *Youth in India Reflect Country's Social, Economis and Technological Changes*, The Mc Graw Hill Co Inc Business Week 9/1999/i3650.